



## Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
Universidad Nacional de La Plata

### **El infierno, esta vida aquí: esbozos sobre el radicalismo teológico-político de Walter Benjamin**

Emmanuel Taub (UNTREF-CONICET)

#### **Abstract**

El 29 de mayo de 1926, Walter Benjamin le escribe a Scholem explicándole que son los caminos de lo religioso o de lo político aquellos que se le abren como alternativas a la esfera puramente teórica. Benjamin se hallaba en la encrucijada de un tiempo que había dejado atrás la violencia y la catástrofe de la Gran Guerra y se repetía otra vez en este *infierno* –como el pensamiento que retoma de Strindberg– de poderes espectrales y demoníacos. Es así que en el punto de encuentro entre su pensamiento teológico –volcado en escritos y concepciones tempranas– y el marxismo, entre teología y política, estallan ante nuestros ojos las chispas de su propia radicalidad teológico-política. En este trabajo nos interesa recorrer las aristas de esta “radicalidad teológico-política” en el pensamiento de Benjamin en donde se abre la mirada desconfiada, sagaz y milimétrica del mundo moderno como el *continuum* histórico de lo profano, recorriendo los caminos de una descomposición y de la caída.

El 29 de mayo de 1926 Benjamin le dirige una carta a su amigo Gershom Scholem en la que le comenta sobre la búsqueda en la que estaba inmerso; Benjamin quería dejar de lado la “esfera puramente teórica” en donde dice que se encontraba, y para ello concibe dos posibles caminos: por un lado, la “observancia religiosa” y por el otro, la “observancia política”. Sin embargo, escribe que entre estas formas de observancia “no admitiría una diferencia en su ser esencial”, ni una mediación entre ellas, sino que:

“Yo hablo de una identidad que se manifiesta solamente en el repentino cambio paradójico de una forma de observancia en la otra (en ambas direcciones); y la consideración esencial es que cada instancia de acción procede sin piedad y, en su propia autocomprensión, radicalmente. Por ello, la tarea no es decidir de una vez por todas, sino en cada momento. Pero lo esencial es *decidir...*”

Es así que Benjamin le responde a Scholem justificándose por su adhesión, o por la posibilidad de hacerlo al Partido Comunista. Y de esta manera le explica que:

“Si, como escribiste, he caído ‘detrás de ciertos principios’ (...) entonces ‘detrás’ significa sobre todo: que cualquiera de entre nuestra generación que siente y entiende el momento histórico en el que él existe en este mundo, no como meras palabras, sino como una batalla, no puede renunciar al estudio y a la práctica del mecanismo según el cual las cosas (y las condiciones) y las masas interactúan. Puede ser entonces que esa lucha, vista desde el punto de vista del judaísmo, proceda por completo diferente, urgentemente (pero nunca hostilmente)... la política radical será siempre útil para el judaísmo y, lo que es infinitamente más importante, va a encontrar al judaísmo útil para sí misma (...) por lo tanto, estarás forzado, si no me equivoco, a apreciar mis breves comentarios: particularmente, porque no estoy pensando en renunciar a mi postura actual; porque no estoy avergonzado de mi anarquismo ‘temprano’; aunque considero inservibles los métodos anarquistas, así como las metas comunistas un sin sentido e inexistentes. Lo cual no disminuye ni un ápice el valor de la acción comunista, porque es lo correcto para sus metas –y porque no hay metas políticas de modo significativas”.<sup>1</sup>

Por qué –podríamos preguntarnos– más allá de lo inservible, sinsentido o inexistente, la política radical es la que resta e importa dice Benjamin. Como el mismo relata en la carta, lo importante es que la observancia política y religiosa son dos posibilidades de acción radical para los hombres, dos posibilidades que se encuentran interrelacionadas. Porque tal vez la radicalidad de la observancia religiosa y de la acción política es aquello intercambiable pero no suplantable entre ambas esferas. Porque en “lo radical” se halla sostenida dicha “observancia”, territorio por fuera de la “esfera puramente teórica”. Política mesiánica, sugerimos aquí, entendida desde la lectura benjaminiana que retoma de los trabajos y las conversaciones tempranas con el propio Scholem.

Casi diez años antes a esa carta, en agosto de 1913, Benjamin le dirige una carta a Carla Seligson en donde le expone, en relación a la idea de “conocimiento” y de “soledad”, su incipiente visión sobre la “pureza inocente de la acción”: “todo conocimiento es culpa –escribe–, al menos todo conocimiento del bien y del mal –la Biblia dice lo mismo– pero toda acción es inocente.”<sup>2</sup> En julio de ese año Benjamin había publicado su lectura sobre *La enseñanza de la moral* en donde retoma la ética kantiana desde la idea de “voluntad” y la imposibilidad de alcanzar una “voluntad moral” como meta de la educación moral. Ya que esta educación, dirá, se resiste a la racionalización y esquematización por lo que su problema (o paradoja) está dado en que ya la enseñanza

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, Edited and anoted by G. Scholem and T. W. Adorno, trad. M. R. Jacobson and E. M. Jacobson, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1994, pp. 300-301 [BENJAMIN, Walter. *Briefe I*, Frankfurt, 1966, pp. 425-426].

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. *The correspondence of Walter Benjamin. 1910-1940*, *op. cit.*, p. 51.

misma es el principal medio educativo racionalizado.<sup>3</sup> Es así que Benjamin postula el papel de la religión como configuración de lo moral en el contexto de una comunidad, en donde la norma y la legalidad se complementan. Mientras que frente a la consideración de la independencia de la moralidad y la religión, Benjamin escribe que “nosotros pensamos que la voluntad pura sólo encuentra su contenido en la religión. La vida cotidiana de una comunidad moral está marcada religiosamente.”<sup>4</sup>

Un año más tarde, en 1914, en *La posición religiosa de la nueva juventud* Benjamin retoma la relación entre religión, comunidad y juventud. “La religión no puede captar mejor a la comunidad que en la juventud” escribe, porque es allí donde se da el impulso de un “modo más concreto”. Potencia religiosa en la juventud que es artífice de los impulsos, y de la acción. Y esta acción está relacionada directamente con la “decisión”. Escribe Benjamin que “hoy la juventud no reclama más urgentemente ninguna otra cosa que elegir, la posibilidad de elegir, la decisión sagrada.” Porque al elegir crea “objetos”, y éste es el saber según Benjamin que más se aproxima al saber de la religión: “La juventud que se profesa a sí misma *significa* religión aún no existente.”<sup>5</sup>

Religión que “aún no existe” –religión por venir podríamos sugerir–, religión que se secularizará –en esta primera exposición benjaminiana– a través de los fundamentos morales de la comunidad. Y cuando la voluntad común de elegir de la juventud se haya “tensado hasta el grado máximo”, entonces se manifestará lo “réprobo” y lo “santo”, porque sólo se podrá “elegir desde la más profunda seriedad” en el momento en que “la gracia haya vuelto a crear lo impío y lo santo nuevamente.”<sup>6</sup>

Podríamos decir entonces que los escritos sobre la *nueva juventud*, la *enseñanza moral* y *la vida de los estudiantes*, constituyen los vestigios del primer pasaje de lo religioso hacia un proceso de secularización que luego se conformará como las formas de lo profano: primeras huellas de su teología-política.

Es justamente en *La vida de los estudiantes* de 1915 en donde frente a la concepción de la historia desde una concepción infinita del progreso, Benjamin plantea pensar la historia como un estado determinado en el que “reposa como reunida en un centro” como en las antiguas imágenes utópicas de los pensadores. Allí, los elementos del “estado final no

---

<sup>3</sup> BENJAMIN, Walter. *La enseñanza de la moral* [1913], en *Obras: libro II / vol. 1*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Abada Editores, 2007, p. 49.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 50-51.

<sup>5</sup> BENJAMIN, Walter. *La posición religiosa de la nueva juventud* [1914], en *Obras: libro II / vol. 1, op. cit.*, p. 75.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 76.

están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados.”<sup>7</sup> El estado final insertado en el presente, cada vez, reunido como en un centro. Es así que la tarea histórica será la de exponer el “estado inmanente de la perfección como estado absoluto” en el presente captándolo “en su estructura metafísica, como reino mesiánico o como la idea francesa de revolución.”<sup>8</sup> Tenemos aquí la articulación de la historia desde el rol transformador de la filosofía, y su articulación nuevamente con los elementos de una religiosidad secularizada.

Estas ideas que se encontraban en el imaginario de Benjamin fueron volcadas en aquel tiempo, aunque sin haber sido publicadas, en su *programa de la filosofía venidera*:

“la tarea de la filosofía venidera puede ser definida como el encontrar o el crear el concepto de conocimiento que, al poner el concepto de experiencia *exclusivamente* en relación con la consciencia trascendental, no sólo hace posible la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa. Lo cual no significa que el conocimiento haga posible a Dios, pero sí desde luego que el conocimiento hace posible lo que son su experiencia y su doctrina”.<sup>9</sup>

La exigencia de esta filosofía venidera que se halla sobre la base del sistema kantiano debe crear para Benjamin “un concepto de conocimiento al que corresponda el concepto de una experiencia de la que el conocimiento sea la teoría.” Ello haría que a esa filosofía se la pueda llame “teología” o, tal vez, que la propia “teología quedaría subordinada a ella en la medida en que contiene elementos filosóficos históricos.”<sup>10</sup> Para Benjamin hay una relación entre religión y filosofía en donde el conocimiento de la religión se integra en la filosofía pero que al mismo tiempo conserva la integridad de la “tripartición de este sistema” dado por la teoría del conocimiento filosófico, la religión y la metafísica.<sup>11</sup>

Como ha explicado Richard Wolin, Benjamin le clarifica a Scholem, a través de aquella carta de 1926, la creencia de que en el régimen general de las cosas “estos dos caminos, religiosos y políticos, no son incompatibles” pero que sin embargo, las eras mesiánicas e históricas corren por direcciones opuestas y ello hace que “el hombre histórico permanece separado de estos fines más elevados por un abismo insalvable. Él está condenado a habitar en lo profano, *continuum* de la historia sin Dios. Y así el hombre histórico no puede

---

<sup>7</sup> BENJAMIN, Walter. *La vida de los estudiantes* [1915], en *Obras: libro II / vol. 1, op. cit.*, p. 77.

<sup>8</sup> *Ídem*.

<sup>9</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre el programa de la filosofía venidera* [1917-1918], en *Obras: libro II / vol. 1, op. cit.*, p. 168.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 175.

actuar inmediatamente sobre estos fines últimos.<sup>12</sup>

Una de las preocupaciones que recorren el pensamiento de Benjamin son estos caminos entre las eras que significan un quiebre en el *continuum* del tiempo. El de la “descomposición” y el de la “realización” de la posibilidad de salvación que ya había sido analizada por Benjamin en un fragmento escrito aproximadamente entre el 1919-1920 (contemporáneo a su texto *Hacia la crítica de la violencia* [*Zur Kritik der Gewalt*]), en donde dice que:

“En la revelación divina, el mundo –teatro de la historia– está sujeto a un gran proceso de descomposición [*Dekompositionsprozeß*], mientras el tiempo –la vida de quien lo representa– está sometido a un gran proceso de cumplimiento [*Erfüllungsprozeß*]. (...) en este sentido la profunda antítesis de “mundo” no es “tiempo” sino “el mundo por venir” [*die kommende Welt*].<sup>13</sup>

Es así que una de las posibilidades para la salvación secularizada no está dada por la gracia divina como revelación sino en la gracia humana como potencia del “como sí”, como acción pura. Porque es un *continuum* que se caracteriza por procesos disímiles, el de la descomposición y el de la realización, y en el que el hombre –ser histórico– se encuentra suspendido. Pero mientras el pensamiento teológico y las fuentes del judaísmo giran en torno a la preocupación por el devenir de un pueblo que de forma explícita se halla en esa intersección entre las dos eras, Benjamin introduce esto pero lo invierte en una especie de secularización orientada a potenciarse. Como un recorrido que parte desde la creación divina y la revelación, a través del lenguaje, a la profanidad del mundo secularizado para sumergirse en las profundidades y miniaturas de él. Benjamin se para desde el lugar de lo profano, y allí construye su filosofía. Esta es la clave para comprender su diferencia con los otros grandes pensadores judíos de su tiempo: Cohen, Rosenzweig, o hasta el propio Scholem. Benjamin piensa el judaísmo desde el mundo para un mundo en descomposición, y trae su existencia profana hacia su interior buscando allí la posibilidad de salvación.

Podríamos decir, que en el punto de encuentro entre su pensamiento teológico –volcado

---

<sup>12</sup> Según Wolin se podría inferir que para Benjamin “en última instancia las únicas metas que valen la pena siguen siendo la religiosas, el final mesiánico que era punto focal en sus primeros días, en comparación a la que todos los objetivos meramente temporales debe parecer nula y sin efecto.” WOLIN, Richard. “From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin”, en *New German Critique*, No. 22, Special Issue on Modernism (Winter, 1981), p. 91.

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften VI*, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, pp. 98-99; véase también: BENJAMIN, Walter. *Selected writings. Volume 1, 1913-1926*, Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, Harvard University Press, 2004, pp. 226-227.

en escritos y concepciones tempranas– y el marxismo, entre teología y política, estallan ante nuestros ojos las chispas de su propia teología política, encriptada en la mirada desconfiada del mundo moderno como el *continuum* histórico de lo profano, recorriendo los caminos de su descomposición.

El mundo como catástrofe, desintegración y caída tiene una forma cíclica: el eterno retorno de una catástrofe continua. Allí se sitúa su fascinación en Baudelaire; es por ello que en su *Parque Central [Zentralpark]* escribe: “Que todo siga «así» es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado” y por ello, releendo a Strindberg escribe que “el infierno no es nada que aún nos aceche, sino que es *esta vida aquí*.”<sup>14</sup> La vida mundana es como habitar en el infierno, la “manifestación de poderes espectrales y demoníacos.” En este “teatro de la historia”, este mundo en proceso de descomposición, en donde el eterno retorno de siempre lo ya dado es la imagen de Sísifo: repetición en el infierno, caída, en el infierno que es la tierra misma, la del burgués, la del *flâneur*, la prostituta o el poeta maldito. Caída del poeta de este mundo, como Baudelaire, como sí mismo. Errante en la búsqueda de las radicalidades que alimentan la posibilidad de salvación, ya que “la salvación se agarra al pequeño salto dentro de la catástrofe continua.”<sup>15</sup> Pareciera ya no importar la política o la dimensión religiosa como mera “observancia”, sino la radicalidad que unía las esferas. Allí se aloja la posibilidad de una vida, de palparla, *exponerla* (iluminarla) desde su descomposición. Tal vez, lo mesiánico o luminoso sea esa radicalidad que se nos interrumpe y nos expone a la vida radical.

Benjamin ve en Baudelaire la voluntad de “interrumpir el curso del mundo”, pero sin embargo, esta voluntad tan propia de Josué, como dice, no era profética en el poeta francés –símbolo del mundo profano, habitante de la descomposición–, que no pensaba en una “reversión”. De su voluntad, en cambio –y aquí la figura de estos dos caminos, o eras, opuestas– “surgirían su violencia, su impaciencia y su ira; de ella también surgieron los intentos, renovados una y otra vez, de golpear al mundo en el corazón, o de dominarlo con el canto.”<sup>16</sup>

En la lectura del progreso que Benjamin traza en el *Konvolut N* del *Libro de los Pasajes [Passagen-Werk]*, encontramos claramente este recorrido cuando explica que el progreso es la secularización tan antagónica como profana de la apocatástasis.<sup>17</sup> Pero a diferencia de Orígenes, para Benjamin ya no son los pecadores y los no pecadores los que vuelvan

---

<sup>14</sup> BENJAMIN, Walter. *Parque Central, Obras: libro I / vol. 2*, Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Abada Editores, 2008, p. 292.

<sup>15</sup> *Ídem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>17</sup> Apocatástasis: es un concepto utilizado por Orígenes (en base a Hechos 3:20ss) en el que se considera que en el fin de los tiempos pecadores y no pecadores volverán a ser uno con Dios.

a ser en el fin de los tiempos uno con Dios, sino que *in infinitum* se produce una apocatástasis de la historia para que “todo lo pasado haya sido llevado al presente” [N 1ª, 4].<sup>18</sup>

No es que lo pasado arroja luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir sino una imagen [,] una discontinuidad. –Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. [N 2a, 3]<sup>19</sup>

Al infierno del presente que habitamos, y que por ello “los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a proporcionar un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa” [N 15,2]<sup>20</sup> Por lo que la reunión de los difuntos, pecadores o no, es obra de los historiadores, quienes lo invitan, los agasajan y les dan nombre. Es la historia del capitalismo, el origen del mundo moderno y su decadencia, que no hace más que seguir su camino opresivo, como un ciclo que a medida que avanza se vuelve cada vez más estrecho. Por ello dirá Benjamin que “El auténtico concepto de historia universal es mesiánico” y que “tal como se entiende hoy, la historia universal es cosa de oscurantistas” [N 18, 3].<sup>21</sup>

Podemos observar que la historia de la caída y la descomposición a la que Benjamin pareciera enfrentarse desde el uso de la “radicalidad”, es la historia de la pérdida de Dios y de la teología como universo moral de donde hacer del tiempo y del mundo una síntesis. Porque como escribe críticamente Benjamin en su primera tesis *Sobre el concepto de historia*, hay un enano maestro en el juego del ajedrez que es la teología, sin embargo, “siempre debe ganar el muñeco llamado «materialismo histórico», pudiendo enfrentarse sin más con cualquiera si toma a la teología a su servicio, la cual, hoy en día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto.”<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*, op. cit., p.484.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.464.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p.484.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.488.

<sup>22</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre el concepto de historia*, en *Obras: libro I / vol. 2*, op. cit., p. 305. Debemos recordar, escribe Buck-Morss, que “la teología da vida al materialismo histórico, pero mantener esta idea invisible porque llamarla por su nombre haría desvanecer su verdad –esta es la última advertencia de Benjamin. Respetémosla y, otra vez, ocultemos al enano de la teología.” BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada*, op. cit. p. 277.