



X JORNADAS DE FILOSOFÍA DE LA FHCE-UNLP
MESA “WALTER BENJAMIN” (PROYECTO PIP-CONICET)
AGOSTO DE 2015

WALTER BENJAMIN. TEOLOGÍA Y NUEVA ILUSTRACIÓN¹

Francisco Naishtat

Hannah Arendt² escribió que Benjamin se sentía más atraído por la teología que por la religión, aunque “no era ningún teólogo”. Hay en Benjamin, empero, un uso productivo de figuras teológicas - infierno, paraíso, caída, culpa, escatología, creación, redención, juicio final, Adán, Génesis, ángeles, profecía, revelación, castigo, Mesías, anticristo, conmemoración, *Halaja*, *Haggadah* - para citar las más renombradas en la obra del berlinés, que se aparta del contexto convencional de la historia de la religión, pero que inculca la teología en su pensamiento, como antídoto contra la cosmovisión secular y “burguesa”³ de su tiempo y contra sus correspondientes ideogramas académicos: el historicismo, el positivismo y la filosofía de la conciencia. No apareciendo por ende como foco temático ni como apartado o fragmento de la obra de Benjamin, ni en calidad de doctrina, ni en calidad de principio, la teología impregna, sin embargo, la gramática y el lenguaje del corpus benjaminiano.

¹ Este texto se inserta en la Mesa Walter Benjamín de las X Jornadas de Filosofía de la FHCE-UNLP en agosto de 2015, propuesta y realizada por el proyecto PIP que dirijo en el CONICET titulado “Walter Benjamin-Lecturas de la modernidad, entre la catástrofe continua y una nueva Ilustración”. Agradezco en particular las discusiones de los panelistas y miembros de la Mesa, como del público en general; agradezco asimismo, en particular, la estrecha colaboración teórica y conversaciones con Senda Sferco, en el marco de un trabajo previo conjunto sobre la idea de teología para el glosario Benjamin de la UNAM, las cuales han sido un antecedente fundamental para la confección del presente texto. Asimismo, muchas de las ideas aquí vertidas se hayan en sintonía con el Simposio Internacional de marzo de 2015 organizado por el mismo grupo en la UNSAM. En particular el texto de Luis García, “Walter benjamín: la curva marrana” ha sido de interés destacable para pensar por mi parte la idea de invisibilidad de lo teológico en Benjamin. Por su parte, el texto de María Castel, que menciono específicamente más abajo, y que precedió mi texto, trata y desarrolla la impronta metodológica de la teología en Benjamin, lo que por mi parte yo mismo trato aquí desde ejes complementarios, como la invisibilidad; vaya pues a ella un particular reconocimiento y la fecunda constatación de destacados vasos comunicantes entre nuestras perspectivas recíprocas de lo teológico en Benjamin.

² Hannah Arendt, “Walter Benjamin”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 142.

³ Benjamin opone en su temprano ensayo sobre la filosofía del lenguaje (1916) la “teoría mística” a la “teoría burguesa” de la lengua (Obras, II-1, 155).

La teología tiene así en la obra de Benjamin a la vez el carácter de lo invisible, de lo diseminado y de lo omnipresente. Sin embargo, carece de sentido buscar un fundamentoteológico en el subsuelo de la obra, susceptible de proveer una unidad sistemática oculta y faltante en el conjunto visible de los fragmentos. Desde este punto de vista, la teología no es en Benjamin ni clave omnicomprendiva de unidad, ni integral oculta de sentido, ni contenido de fe, ni promesa de salvación, ni revelación ultraterrena. ¿Pero cómo debe entonces leerse esta relación del corpus con la teología? La respuesta, si la hay, no es sencilla, ni está exenta de paradojas, como lo ilustra el pasaje bien conocido de Benjamin:

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante (*Löschblätt*) con la tinta. Está empapado (*ganz von ihrvollgesogen*) en ella. Pero si pasara al papel secante no quedaría nada de lo escrito. (*Lib.Pas.*, N7a7, 2005: 473)

Invisible, pero al mismo tiempo empañante e irreductible a doctrina, esencia o principio de carácter último, la teología en Benjamin se ubica a la vez en el lugar del *uso filosófico*, de la astucia o *métis* metodológica⁴, y de la gramática profunda del lenguaje benjaminiano, plasmándose en los diferentes niveles del corpus: *metafísica de la experiencia, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, teoría de la traducción, crítica de la literatura, historiografía del siglo XIX, estudios sobre Franz Kafka, filosofía de la historia, política del presente*. Si la teología en Benjamin no puede enfocarse como objetivo temático en el corpus, ni puede tampoco descifrarse como *interpretación*, como sucedería en la perspectiva de una hermenéutica teológica de los textos benjaminianos, que en Benjamin, como en Kafka, es improcedente, ésta debe más bien *exscriptarse* (revelarse como radiográficamente) (Lippit, 2005: 105-131) a través de su uso contextual, ya que el mesianismo y la teología en Benjamin no definen *sinuousos e imágenes de pensamiento (Denkbilder)*, en plano alegórico y de las parábolas productivas. Es bien conocida la tesis sobre el concepto de historia donde Benjamin,

⁴Sobre un primado metodológico del uso benjaminiano de la teología, véase la ponencia de María Castel "Para una crítica de la crítica. La teología como pieza metodológica clave en la obra de Walter Benjamin", Simposio Internacional Walter Benjamín, "Ilustración y secularización" (Buenos Aires, marzo de 2015).

inspirado en el cuento de Poe sobre el símil jugador de ajedrez, propone poner la teología “al servicio” (*Dienst*) del “muñeco que llamamos “materialismo histórico”:

Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología (*wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt*), que, como se sabe, hoy es pequeña y fea (*klein und häßlich*) y no debe dejarse ver de ninguna manera.(Tesis 1, GS, I-2, 693 y Dial. Sus., 1995: 47)

Sería grave error asociar aquí la invisibilidad benjaminiana de la teología con la tradición *teleológica* de “la mano invisible”, que marcó la filosofía moderna desde la teodicea de Leibniz hasta la “astucia de la razón” (*List der Vernunft*) de Hegel, sin dejar de mencionar, por cierto, la teleología inmanente del progreso en el neo-kantismo que sirvió de fuente a la socialdemocracia y a lo que Benjamin llamó “el marxismo vulgar” (*vulgar marxistische Begriff*) (Tesis 11, GS, I-2, 699; Dial. Sus., 1995: 57). La invisibilidad que busca Benjamin es metodológica, y no teleológica: Si la *crítica* es a la vez el *organón* (instrumento) y el *objeto* de la filosofía benjaminiana - como señala Uwe Steiner (Opitz y Wizisla: 2014: 241)- nos parece que la teología, por su parte, es su *organón* pequeño e invisible, que oculto, como en este símil del jugador de ajedrez, funciona en “contrafuga” productiva a la función crítica, que por su parte es bien visible.

Ahora bien, la teología “no está en las nubes”⁵ ni en la “interioridad”; no corresponde a un expediente escatológico ni a una huida interior como inmersión en la conciencia individual o “fuero interno”. El interés de la teología benjaminiana no es el cielo ni el alma; Benjamin solía decir de Kafka que en el autor checo “el castigo es más importante que Dios”⁶. Pero no es de un castigo “del alma” que está hablando, sino de los cuerpos mismos, que precisamente en Kafka aparecen sometidos a una desfiguración constante, como expresión de la desfiguración de la existencia (Benjamin, *Obras*, II.2, 33-34). Traída al presente que es el suyo, los motivos teológicos de esa experiencia son también

⁵Cf. Walter Benjamín, “Zu Theodor Haekers “Vergil” ” en “PrivilegiertesDenkens”, GS, III, p. 320, citado en (Wizisla, E., 2013: 306).

⁶Cf. Walter Benjamin, GS II, 1192y Andreas Pangritz, (Opitz y Wizisla, 2014: 1195).

constitutivamente seculares y profanos: (in)justicia, (in)felicidad, ruina, lenguaje, tradición, transmisión, salvación, rememoración, historia, revolución. En consecuencia los usos que Benjamin hace de la teología se asocian tanto a la producción heurística - *ars inveniendi* - de contenidos de pensamiento⁷, donde podemos encontrar raíces teológicas en las nociones de traducción y de “traducibilidad”, de montaje, de tiempo-ahora, de “ahora de la cognoscibilidad”, de despertar, de rememoración, de salvataje, de redención, de “rebus”, etc., como a una *antropología de la experiencia*⁸, abarcativa del lenguaje, de la historia y de la política. Por último, lo teológico también se filtra en la idea misma de la “crítica salvadora” (*rettende Kritik*)⁹, tal como la entiende Benjamin, en oposición a la crítica neo-kantiana y en conexión con la idea benjaminiana de origen (*Ursprung*).

2

La teología en Benjamin es por ende heurística, antropológica y crítica, y se distribuye a través del corpus según ciertas constelaciones temáticas. Hemos privilegiado aquí tres constelaciones que nos parecen centrales, pero que no son ciertamente las únicas.

a) La teología en la constelación de la experiencia.

La categoría de experiencia forma parte del verdadero fondo de pensamiento benjaminiano; podemos decir con Erdmut Wizisla que lo que Benjamin se propone a lo largo de su obra es “organizar la experiencia” (Wizisla, 2013: 3014), una fórmula que según el comentarista “sería aporética sólo en apariencia”, ya que quiere decir en Benjamin una reapropiación (*prise en main*) en el marco de su crisis y catástrofe modernas. Ahora bien, lo teológico interviene en el tratamiento benjaminiano de la experiencia tanto a través de la crítica de la temporalidad homogénea y en provecho de una temporalidad “mesiánica”, cuanto de la crítica de la idea de “sujeto-objeto”, en

⁷Cf. Günther Hartung, “Jacob Taubes und Walter Benjamin”, citado en (Wizisla, E., 2013: 308).

⁸Agradezco a Mariela Vargas haber destacado con mucho énfasis, en una serie de discusiones recientes, la centralidad de la antropología como clave de accesibilidad al corpus de Benjamin en sus diferentes fases.

⁹El término de “crítica salvadora”, en rigor, está extraído del título de un temprano artículo de Jürgen Habermas, “Walter Benjamín. Crítica concienciadora o crítica salvadora” (1972), en Habermas, 2000: 297-332).

provecho de la filosofía del lenguaje, inspirada en un destronamiento del sujeto de experiencia como conciencia intencional. En su temprano texto de 1915, titulado “La vida de los estudiantes”, Benjamin ya introducía así, desde la primera página, una sugerente mención de lo mesiánico al lado de “la idea francesa de revolución”, como rechazos al tiempo continuo, lo que anuncia las ideas retomadas ulteriormente en el corpus con relación a una reconfiguración temporal de la experiencia (Obras, II-1, 77). De esta época, y en relación específica al “tiempo mesiánico”, puede consultarse el artículo “Trauerspiel y tragedia” (1916), precursor de su gran obra posterior sobre el Trauerspiel alemán, donde Benjamin, asociando tiempo mesiánico y Trauerspiel alemán, opone el tiempo mesiánico tanto al tiempo “homogéneo” y “continuo” de la física y de la mecánica, cuanto al tiempo mitológico y al tiempo de la tragedia antigua (Obras, II-1, 138). Benjamin escribe todo esto, no por azar, en medio de la bancarrota de la civilización, marcada por la guerra 1914-1918: lo “mesiánico”, como señaló Jacob Taubes (1999: 112), no es entonces para Benjamin ni para su generación mero motivo de especulación abstracta en los términos kantianos del “como si” (*als ob*), sino vivencia histórica, y *experiencia humana concreta*, en términos de catástrofe, de guerra y de revolución. La idea de ligar lo religioso y lo mesiánico a la experiencia misma, queda ya tempranamente formulada en “Sobre el programa de la filosofía venidera” (1918), donde Benjamin plantea la exigencia filosófica de dar cabida a la experiencia religiosa para fundar una nueva objetividad; se trata de abrir a una noción de experiencia que, rompiendo el corsé de la experiencia kantiana, inspirada en la noción de experiencia de la Ilustración y denunciada por Benjamin como el grado *más bajo* (*niedrigst*) de la experiencia, que Benjamin llama también “punto cero” (*Nullpunkt*), quiebre el paradigma de la mecánica moderna, con su tiempo continuo y homogéneo, destruyendo junto a él el “mito” moderno de la relación sujeto-objeto que le es concomitante (Benjamin, Obras, II, 1, 162-175). La noción de experiencia reaparece luego con fuerza en Benjamin durante su exilio parisino, vinculada a la tesis central del empobrecimiento y la catástrofe de la experiencia moderna, en consonancia con la crisis de la narración (*El Narrador*, Obras, II, 2, 41-67) y la pérdida del *aura* (*La Obra de Arte en la época de su reproducción mecanizada*, Obras, I, 2, 323-354). Esta dimensión de catástrofe se percibe bajo el prisma de la *caída*, una dimensión teológica que Benjamin ilumina en su filosofía del lenguaje, según veremos a continuación.

b) La teología en la constelación de la filosofía del lenguaje

Hacia el final del texto *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918), Benjamin menciona consecutivamente la experiencia religiosa y la filosofía del lenguaje, colocando a ambas en la estela del nombre de Johann Georg Hamann (1730-1788), el contemporáneo y rival de Kant, precursor del *Sturm und Drang* (Obras, II-1, 172). Ahora bien, en un texto apenas anterior al mencionado “Programa”, a saber, *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (1916) (Obras, II-1, 144-162), Benjamin ya había extraído de Hamann y del Génesis una teoría *nominativa* del origen de las lenguas y una concepción de la salida del hombre del paraíso, como pérdida de la lengua originaria y decadencia de las lenguas (según la leyenda bíblica de Babel), que abandonan su función salvífica como nombrar adánico, en provecho de una función meramente comunicativa e instrumental. Aquí Benjamin opone la comunicación “mediante o a través de una lengua”, que brinda lo que Benjamin llama la “la teoría burguesa del lenguaje” a la comunicación “en una lengua”, que brinda lo que el berlinés denomina “la teoría mística del lenguaje” (Obras, II-1, 154-155), elevando esta última figura, no instrumental, al rango del “ser lingüístico de las cosas” y de la “esencia espiritual del hombre”. El acontecimiento bíblico de la *caída* y de la expulsión del paraíso aparecen por ende en el tratado de filosofía del lenguaje como el paso central, ya que al mismo quedan asociados no solo la proliferación de lenguas basadas en la comunicación “de algo”, y la noción concomitante de “cháchara” (*Geschwätz*) (GS, II-1, 153; Obras, II-1, 157), extraída aquí de Kierkegaard, como el lenguaje degradado en torno a la culpa, al mal y al bien, o el perderse en el mundo enajenado de la cosificación de la lengua, sino, del lado de su reverso, la idea de traducción—*Übersetzung*— y la de “traducibilidad” (*Übersetzbarkeit*), en cuanto restauración y susceptibilidad de restauración de la huella de la lengua originaria : “el concepto de traducción conquista su pleno significado cuando se comprende que toda lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede ser considerada como traducción de todas las otras (Obras, II-1, 155 y s.). Mediante dicha relación de las lenguas como centro de espesor diverso se produce también — señala Benjamin— la traducibilidad recíproca de las lenguas” (Obras, II-1, 155-156). Posteriormente esto reaparece a través de una filosofía de la traducción, en su célebre texto sobre *La tarea del traductor* (1923) (Obras, IV-1, 9-22). Aquí la imagen teológica judía del *Tikkun* es clave: este elemento, que en la cábala luriánica remite a

una vasija rota que reclama una forma para su restitución, es la figura de la restauración de la armonía del mundo¹⁰. Para Benjamin, la tarea del traductor* no es conquistar la lengua extranjera mediante el supuesto de que existe un sentido común que trasciende la diferencia lingüística, sino perforar los sedimentos de la lengua propia hasta dar con las huellas de la lengua extranjera, para proponer *in fine* una nueva forma, tal como el armado de la vasija rota lo reclama. Traducir no es hacer familiar en la lengua propia la extrañeza de la lengua extranjera, sino extrañar la lengua propia hasta hallar en ella, perforando sus cimientos, las huellas olvidadas de la lengua extranjera. En su célebre prefacio “epistémico-crítico” al *Origen del Trauerspiel alemán*, Benjamin vuelve a reivindicar su teoría nominativa del lenguaje señalando una afirmación que no ha pasado desapercibida, a saber, que Adán no sólo es el padre de todos los hombres sino asimismo el “padre de la filosofía”(Obras, I-1, 233), ya que es en él en quien recae a través de la imposición de los nombres la restauración de la esencia lingüística de la idea y la lucha contra el valor instrumental de las palabras. Lo que quizá deba leerse aquí en filigrana es la figura de Adán como la primera expresión de la diferencia ontológica en el lenguaje entre lo meramente óntico, como un perderse y zozobrar en la “cháchara” (Geschwatz) o en la “comunicación de algo”, y lo ontológico, donde el nombre se entiende como comunicación *en* la lengua de cada criatura y, por ende, como la expresión ontológica misma de revelación espiritual de las criaturas.

c) **La teología en la constelación de la justicia**

En su texto “Hacia una crítica de la violencia” (1921) (Obras, II-1, 183-205, GS II-1, 179-203), la discusión en torno a la tensión entre la justicia (*die Gerechtigkeit*) y el derecho (*Das Recht*), en principio alejada de la filosofía del lenguaje, se sigue dando, sin embargo, en Benjamin, en términos de una discusión en torno a lo que es mero ajuste medio-fin (como era en las consideraciones de filosofía del lenguaje la comunicación “de algo” “mediante” el lenguaje), y lo que es, por el contrario, “medio puro” (*reine Mittel*) (el nombre en la función nominativa adánica del lenguaje pre-babélico, que comunica *en* y no *mediante* el lenguaje). En torno al modelo medio-fin, Benjamin dispone lo que es del orden de la caída, que se enlaza a la esfera del destino y del mito. En esta matriz mítico-destinal, Benjamin considera la *violencia mítica*

¹⁰Véase Senda Sferco y Francisco Naishtat, el artículo “Teología” para el glosario de conceptos de Walter Benjamin, UNAM, en prensa, 2015.

(*mytische Gewalt*), es decir, la violencia que se subordina al derecho, ya sea como *violencia mantenedora* del derecho (*Rechtserhaltende Gewalt*) (Obras, II-1, p. 193; GS, II-1, 187), o bien como *violencia instauradora* del derecho (*Rechtssetzende Gewalt*) (Obras, II,1, p. 193; GS, II-1, 188). En oposición, Benjamin considera lo que llama *la violencia divina* (*göttliche Gewalt*), o *violencia pura*, (*reine Gewalt*) (Obras, II-1, 206), GS, II-1, 203), como violencia que produce una “*suspensión del derecho*”¹¹ (*Entsetzung des Rechts*); (Obras, II-1, 205, Gs II-1, 202). Por ende los términos de la discusión apuntan a la concepción benjaminiana del derecho como siendo del ámbito de la caída, y de un ingreso en la rueda destinal del mito. Esto se complementa con el *Fragmento Teológico-político*, redactado al parecer durante el mismo año (1921), aunque de edición póstuma, (GS, II-1, 203-204 y Obras, II-1, 206-208), donde Benjamin opone el reino mesiánico, ligado a la justicia, y, por otro lado, la historia secular, ligada al dominio profano de la caducidad. En un principio el divorcio parece total; sin embargo Benjamin señala en su *Fragmento Teológico-Político* que la polaridad mesiánica del reino mesiánico, aunque moviéndose en dirección diferente a la búsqueda de la felicidad profana, acorta su distancia por efecto de la lucha histórica por la felicidad profana, del mismo modo que la fuerza profana en pos de la felicidad terrenal, por entero diferente de un *telos* mesiánico, se carga sin embargo con la intensidad mesiánica. Aquí aparece una compleja concepción de la composición de las fuerzas y de las intensidades entre lo profano y lo mesiánico, que se podría comparar con las fuerzas electromagnéticas en un campo físico de curvatura no euclídea, donde no se cumple el postulado de las paralelas. Lo interesante es que la Justicia divina, una vez depurada del lenguaje instrumental del derecho, incide intensivamente en la experiencia revolucionaria profana, sustrayendo la lucha política del primado medios-fines, no en vista de la consecución de un fin mesiánico en la historia, sino en la intensificación mesiánica de la búsqueda de la felicidad y de la salvación profanas. Es lo que ocurre en el lenguaje con la experiencia de la traducción, que no restituye la lengua originaria, pero puede extrañar la lengua propia hasta hacerle reconocer en sus raíces mismas su alteridad radical. Posteriormente, esto se dará en Benjamin en la categoría de “despertar” (*erwachen*) (LibPas K1,1 y K1,2, p. 393-394) con resonancias a la vez teológicas y psicoanalíticas:

¹¹La expresión alemana es *Entsetzung des Rechts* (GS-II-1, 205), que Rainer Rochlitz vierte en la edición francesa de este escrito como “*destitution du droit*” (“*Critique de la violence*”, en Walter Benjamín, *Oeuvres I*, París, Folio, p. 242), una elección que nos parece más adecuada que la elección del término “suspensión del derecho” por los editores de la *Obra* en Abada.

en el último escrito de Benjamin, esto es en las *Thesen* sobre el concepto de historia, la expresión teológica de la noción profana de despertar recibirá una formulación dialéctica a través de varias determinaciones: “débil fuerza mesiánica” (*schwache messianische Kraft*) (GS, I-2, 693-694 y DialSus, 48); “instante de su cognoscibilidad” (del pasado) (*Augenblick seiner Erkennbarkeit*) (GS, I-2, 695 y DialSus, 50); tiempo-ahora (*Jetztzeit*) (GS, I-2, 703 y DialSus, 64-65); “actualización” (*Aktualisierung*) de una tradición olvidada, lo que se traduce en un despertar y en un detenimiento del continuo.

3

El intercambio acerca de la teología y la recepción misma del tratamiento benjaminiano de lo teológico entre los principales interlocutores contemporáneos de Benjamin ha sido crítico para la evolución de esta noción en el corpus. El más importante, en punto a lo teológico, ha sido sin duda Gershom Scholem, ya que éste ofició de guía privilegiado de Benjamin en todos los temas de teología, y particularmente en relación a la cábala y al misticismo judío, que marca de manera decisiva la concepción benjaminiana del tiempo mesiánico. En cuanto a los aspectos que Scholem criticó en su amigo, el más célebre de ellos es el del “rostro jánico”; Gershom Scholem escribe, en efecto, en su célebre libro de 1975 (2007: 298 y 303) que el Benjamín del exilio parisino se ha vuelto “jánico”, tironeado por la teología y el marxismo simultáneamente; y que una de las caras jánicas de Benjamín “ofrece a Brecht” y la otra a “Scholem” (p. 298); lo que caracteriza según Scholem la simultaneidad de trabajos de tenor contrapuesto con los que lidia Benjamin en 1936; a saber, en particular, el segundo ensayo sobre Kafka (encargado a Benjamin por Scholem mismo) y su conferencia de espíritu marxista acerca de “El autor como productor” (Obras, II, 2, 297-317). En cuanto a Kafka, tanto Scholem como Benjamin rechazan sin embargo la interpretación de Max Brod de las novelas de Kafka, donde Brod veía una suerte de teología implícita, representada por la gracia (El Castillo), la culpa (El Proceso) y la vida profana (América). Benjamin y Scholem rechazan que en Kafka haya un sistema teológico de interpretación (Benjamin, 2014: 25-76). A contrapío de toda interpretación de la obra de Kafka, Benjamin señalará que si hubiera una interpretación, “Kafka se la llevó consigo”. Lo que en cambio Benjamin señala es la multiplicidad del juego alegórico y parabólico en el lenguaje kafkiano, a nivel del lenguaje mismo, y asociándolo a la tradición de la Haggadah, es decir de los relatos o narraciones que en la tradición judía debían ilustrar algún contenido de

doctrina (Halajah). Pero aquí Benjamin señala que en el momento de concluir, lejos de reconciliarse sabiamente con la doctrina, el relato kafkiano extrae de algún lado un garrote y le asesta un golpe.

El otro interlocutor contemporáneo clave en este punto es por supuesto Theodor Adorno, quien saluda y estimula el modo de relacionamiento que Benjamin despliega en torno a lo teológico. Lo que despierta el interés de Adorno es lo que el frankfurtiano considera “una teología negativa” en Benjamin, esto es, una que por una parte es enteramente invisible (Adorno señala “que la invisibilidad de la teología se ha convertido en la marca distintiva de su verdad”); y que por otra parte, revela “el infierno” del siglo XIX, marcado por el fetichismo de la mercancía y por todo lo “ctónico” (subterráneo e infernal) de las representaciones colectivas en la sociedad moderna de masas. Sin embargo, Adorno no acepta la ambigüedad característica que envuelve el uso de las categorías teológicas en Benjamin, en el que las utopías y las fantasmagorías colectivas son tratadas asimismo como sueños de contenido emancipatorio susceptibles todavía de un salvataje político y revolucionario y pasibles de ser articulados a una teoría del despertar, que se acerca a Brecht y a Bloch.

4

Una siguiente ola de recepción está dada por los filósofos de la generación posterior, que en relación a lo teológico en Benjamin son muy numerosos a haber realizado aportes decisivos: Jacob Taubes, Stefan Moses, Giorgio Agamben, Reyes Mate y Jacques Derrida se encuentran entre los más importantes.

Es interesante el aporte de Löwy para contrarreplicar a la acusación de Scholem que vimos más arriba: Sobre este punto el franco-brasileño replica en efecto lo siguiente: “Scholem se queja frecuentemente de ese rostro jánico de su amigo. Pero lo que parece olvidar es que el dios romano tenía dos caras *pero una sola cabeza*: materialismo y teología, marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones – *Ausdrücke*– uno de los términos favoritos de Benjamin, de un mismo pensamiento.” (Löwy, 2013: 312).

Benjamin, W.: *Gesammelte Schriften (GS)*, edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, bajo la supervisión de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem, Frankfurt am Main, 14 volúmenes, 1972-1982.

Obras, edición española de las obras completas, Madrid, Abada, 2006-2007.

La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia(Dial Sus), Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, ARCIS, 1995.

Libro de los Pasajes (Lib Pas), Madrid, Akal, 2005.

Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes, Buenos Aires, 2014, Eterna Cadencia.

Habermas, J., 2000: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000.

Lippit, A. M. 2005: *Atomic Light (Shadow optics)*, Minesota, Minnessota Univ. Press, 2005.

Löwy, M., 2013: “*Walter Benjamín y Gershom Scholem. Les affinités selectives*”, en L’Herne. *Benjamin*, Cahiers de l’Herne, París, 2013, 309-13.

Opitz, M. y Wizisla E. (eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (ed. Castellana de M. Belforte y M. Vedda, Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2014).

Reyes Mate, M., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2005

Scholem, G. , 2007: *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona, 2007.

Taubes, J., 1999: *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, París, Seuil, 1999.

Wizisla, E., 2013: “*Renoncer à produire du rêve? Messianisme politique chezBenjamin et Brecht*”, en L’Herne. *Benjamin*, Ed. Patricia Lavelle,París, 2013, 303-308.