



**Tiempo mesiánico y potencialidad política: hacia una re-semantización de las reflexiones de Walter Benjamin a partir de la lectura de Giorgio Agamben**

Viglione, María Paula (FaHCE-UNLP)

pau\_viglione@hotmail.com

**Aproximaciones introductorias:**

En este trabajo nos proponemos reflexionar acerca de los vasos comunicantes que pueden establecerse entre las plataformas filosóficas de Walter Benjamin y de Giorgio Agamben. Si bien son múltiples las problemáticas teóricas que propician su vínculo, el espacio diseccionado aquí gira en torno a la categoría de *tiempo mesiánico*, al lugar central que ocupa en las reflexiones benjaminianas y a la re-lectura que hace Agamben desde otro contexto histórico-político.

En primer lugar, podríamos decir que la problemática del *tiempocruza* transversalmente la filosofía benjaminiana, desde sus escritos tempranos como estudiante, hasta su inacabada obra fundamental *Obra de los pasajes [Das Passagen-Werk]* (1927-1940). En este sentido, la configuración de su concepto de *temporalidad* se despliega en un solo y mismo movimiento que, comprendiendo una crítica a la concepción ilustrada del tiempo moderno, propone simultáneamente una re-interpretación política del *tiempo mesiánico*. De este modo, situar a la categoría de *tiempo* en el marco de los torrentes críticos que hostigarán a la *Aufklärung* moderna en los albores del siglo XX, es el gesto benjaminiano que Agamben retomará en una de sus primeras obras, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia [Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia]* (1978). Es aquí donde el filósofo italiano retoma el legado filosófico de Benjamin en torno a la necesidad política de abandonar la *concepción del tiempo* como un *continuum* vacío y homogéneo, que no sólo han compartido la socialdemocracia y el historicismo, sino que incluso se mantiene hasta hoy. No obstante, es en el comentario a las Cartas de Pablo de Tarso a los Romanos, *El tiempo que resta [Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani]* (2000), donde Agamben sigue los pasos benjaminianos y analiza la estructura del *tiempo mesiánico*.

Podríamos decir entonces que el espacio conceptual que circunda el *tiempo mesiánico* será el centro problemático de este trabajo. Así, en lo sucesivo, buscaremos *historizar* extraer las dimensiones políticas de dicho concepto a partir de una reminiscencia al *pasado*

filosófico que constituye el pensamiento benjaminiano, para leer el modo en que Agamben re-interpreta el mismo desde el *presente*. Pues, creemos, una filosofía que no atiende a las *consecuencias políticas* de sus conceptos no se encuentra a la altura de ser pensada en *el tiempo presente*.

### **Reflexiones en torno al *tiempo mesiánico* benjaminiano como *tiempo político*:**

Iniciar una exposición arqueológica de la construcción que Benjamin realiza en torno al *tiempo mesiánico*, implica, en primer lugar, señalar su doble dimensión religiosa-profana, esto es, la confluencia herética de los elementos del *mesianismo* judío y del marxismo en dicha configuración. En este sentido, lo que extrae de la concepción mesiánica del tiempo es la idea de una *interrupción* a la *continuidad homogénea pasado-presente-futuro* a partir de la “llegada del Mesías” que implosiona la concepción tradicional del tiempo. En el caso del marxismo, retomará su sujeto histórico-revolucionario anclado en las clases sometidas que luchan y su idea de la *revolución* cimentada en la imagen mítica de una “sociedad sin clases”, pero devolviéndole a ésta su “rostro” cualitativo-mesiánico: comprender la *posibilidad latente* de que la irrupción de dicha sociedad sea actualizada (activamente) en cualquier “*instante crítico*” del *presente*.

De este modo, es a partir de esta dualidad herética que Benjamin presenta su antídoto para hacer frente a la *temporalidad teleológico-moderna del progreso*. Si en su escrito juvenil *La vida de los estudiantes* [*Das Leben der Studenten*] (1914) ya criticaba esta *temporalidad* medible sólo en términos del “progreso” alcanzado, desligando así todo vínculo con el presente, es en las tesis sobre filosofía de la historia que ella se vuelve el flanco de toda crítica. Esta concepción anclada en un “*continuo avance* a través de un *tiempo homogéneo y vacío*”, no sólo acata unívocamente una direccionalidad hacia el *futuro*, transformando así la *política* en el umbral que espera el momento de la acción, sino que aún más, el “peligro” percibido por Benjamin es que ésta es la concepción dominante en su época, ubicando al historicismo, la socialdemocracia y el “marxismo vulgar” en una misma vereda. Contra ella Benjamin pretende construir una *concepción mesiánico-revolucionaria del tiempo* a partir de su concepto de *Jetztzeit* [*tiempo ahora/tiempo actual*], donde el tiempo pasa a ser *discontinuo y pleno* y la performatividad política del *presente* abandona su carácter

transitivo para pasar a ser una “dialéctica en suspenso” [*DialektikimStillstand*]. Este es el tiempo que experimentan las clases revolucionarias en el instante de su acción haciendo “saltar el *continuum* de la historia” y convirtiendo el tiempo histórico en un “sintetizador” que luego retorna *rememorativamente* [*Eingedenken*] en los “días festivos” (Benjamin, 2009: 147).

En la propuesta histórico-política que Benjamin esboza, la clase oprimida –como sujeto histórico- ya no hará “el papel de la redentora de las generaciones *futuras*”, sino que “el nervio de su poder superior” se nutrirá “de la imagen de los antepasados sometidos y no del ideal de los nietos liberados” (Benjamin, 2009: 144). De este modo, Benjamin re-utilizará la *nostalgia del pasado no realizado* como *método revolucionario de crítica del presente*. Pues la imagen del pasado es la imagen de un pasado incumplido que no sólo fulgura en el presente, sino que lo hace imprimiendo su “huella” en la efectividad de lo real a través de las *ruinas* que el “huracán” del progreso ha dejado tras de sí. Es en estas *ruinas* del pasado donde yace el secreto de su *redención*; y la *redención del pasado* no es sino la *posibilidad de redimir el presente*. De este modo, la *discontinuidad* que ingresa en el tiempo histórico a partir del pasado no-redimido da lugar a la insignia de su materialismo de “estallar la homogeneidad de una época”, cargándola “con ecrasita, esto es, con presente” (Benjamin, 2005: 476 [N 9 a, 6]).

Podríamos decir que son múltiples los elementos que Benjamin retoma de la tradición mesiánica y que resignifica políticamente. Por un lado, encontramos la plegaria judía de la *rememoración* [*Eingedenken*] que remite al imperativo bíblico *Zakhor* (“acuérdate” en hebreo); aquí, como menciona el historiador citado por Löwy, Yosef Hayim Yerushalmi, lo que los judíos “buscan en el pasado no es su historicidad sino su eterna contemporaneidad” (Löwy, 2012: 164).<sup>1</sup> Asimismo, retoma la prohibición judía de indagar sobre el *futuro* que lo vuelve indeterminado y sustraído de la continuidad histórica; Benjamin lo re-significa como *posibilidad disruptiva* para el presente, pues para él no se trata de esperar al Mesías sino de provocar su venida. Por otro lado, se re-apropia de la dupla *redención* [*Erlösung*]-

---

<sup>1</sup>En este respecto, son múltiples las citas imperativas en la Thorá sobre la necesidad del recuerdo colectivo; por ejemplo, en su último texto, el Deuteronomio, se encuentra recalcada una y otra vez: “Recordad que erais esclavos en Egipto”.

*restitución del todo* [tikkun] donde el *tiempo mesiánico* se concibe como una “abreviatura” donde se resume la historia de *toda* la humanidad.

Esta idea de que en el “reino mesiánico” el *tiempo* pasa a concebirse como *totalidad* fue trabajada por Benjamin ya hacia 1920-1921 en el *Fragmento teológico-político* [Theologisch-politischesFragment]. Aquí pretende establecer un vínculo entre lo religioso y lo político concibiendo el “Reino de Dios”, no como “el *telos* de la *dynamis* histórica” tal como lo hace el cristianismo, pues él “históricamente visto, no es *meta* [Ziel], sino *fin* [Ende]” (Benjamin, 2005: 181). Aquí no se refiere al advenimiento concreto de Dios, sino al advenimiento de su *posibilidad*, que transforma la dimensión temporal provocando una *interrupción* en el *continuum* histórico. En este punto, se vale de la imagen de una flecha que hacia una dirección designa el “orden de lo profano” y hacia la otra la “intensidad mesiánica”: es a partir del choque entre estas fuerzas que lo profano propicia su acercamiento hacia el “reino mesiánico”.

Esta “intensidad mesiánica” reaparecerá en su tesis II, donde declara que a cada generación le es otorgada una “*débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos”, esto es, la *exigencia* política del pasado que interpela al presente para ser *rememorado* y *redimido* (Benjamin, 2009: 132). Su “debilidad” conlleva una doble significación: por un lado, en tanto “es una imagen irrecuperable del pasado”, “amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella”, esto es, es un pasado que está en su inminente desaparición en tanto no haya en el presente un oprimido que se reconozca con el sojuzgado del pasado (Benjamin, 2009: 135). Por el otro, su “debilidad” radica en que esta fuerza del pasado no es garantía, sino apertura, posibilidad de ser *actualizada* en el *presente* de un modo que se dinamite el acontecer histórico.

La propuesta historiográfica derivada consisten en un trabajo *constructivo* en el cual el pensar dialéctico, al detenerse en una *constelación saturada de tensiones temporales*, “provoca un *shock* por el que se aglutina como *mónada*” (Benjamin, 2009: 150). Este “estado de suspensión” que posibilita la dialéctica, construye el objeto histórico como una *mónada* que *singulariza* la *totalidad* histórica. Aquí no sólo el materialista histórico reconoce la “señal de una *detención mesiánica* del acontecer” cuya contracara profana es la oportunidad revolucionaria, sino que ahora el *tiempo* pasa a concebirse como una *totalidad contraída*, es decir, como *tiempo mesiánico*.

Es en esta ruptura de las identidades temporales que es posible invalidar el juicio de irrevocabilidad del tiempo lineal. Y la *continuidad* que éste funda no es sólo una concepción de la historia sino lo que ocurre de hecho en la situación política concreta: la *continuidad* de la dominación de una mayoría encabezada por una minoría. En Benjamin, lo fracturado históricamente tiene una vida que va más allá del pasado y de la propia historia de transmisión cuando se reconoce un factor íntimo de *afinidad política*, que solo centellea y puede ser interpretado a partir de una situación determinada del *presente*. Si esta *actualización* está en tela de juicio, es porque ella depende de si el sujeto presente de la historia aprovecha la oportunidad única en cada caso que le pueda ofrecer una imagen del pasado determinada para él, como motivación y fuerza para la acción. De allí que Benjamin afirme: “La penetración dialéctica en contextos pasados y la capacidad dialéctica para hacerlos presentes, es la prueba de la verdad de toda acción contemporánea.” (Benjamin, 2005: 397 [K 2, 3]).

Creemos que el *tiempo histórico* que esboza Benjamin puede interpretarse como *tiempo político* en tanto parte de un *tiempo-actual* que lleva incrustadas las “astillas del *tiempo mesiánico*”: es en y a partir de la *experiencia delahora* que se percibe la necesidad de una acción disruptiva por parte de aquellos que, incluso *hoy*, continúan bajo el yugo dominador.

### **Re-semantización de Giorgio Agamben en torno al *tiempo mesiánico paulino* a partir de la categoría política *deresto***

La cuestión de reflexionar en torno al *tiempo* como una *exigencia política contemporánea* es una hendidura, entre tantas otras, por la cual la plataforma benjaminiana ingresa en el universo problemático de Agamben. En “Tiempo e historia. Crítica del instante y del continuo” de *Infancia e historia* (1978), Agamben reanuda esta *exigencia* a partir de la idea de que “la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente “cambiar el mundo”, sino también y sobre todo “cambiar el tiempo” (Agamben, 2011: 129). Pues la *concepción tradicional del tiempo*-como una sucesión continua de instantes puntuales- que ha dominado la cultura occidental desde hace siglos no es una “concepción adecuada”. Incluso, esta experiencia del *tiempo* también ha “empalidecido” la concepción revolucionaria de la historia como *praxis* que se construyó desde el materialismo histórico, dando lugar, como Benjamin lo denuncia en sus tesis, al ingreso de la *ideología* en el

mismo seno en el que se pretende destruirla. De este modo, se comprende entonces que la “tarea” política debe encaminarse ahora hacia una nueva construcción de la experiencia temporal que esté a la altura de la *acción revolucionaria*. En esta línea, Agamben opone al *tiempo cronológico* vacío, continuo e infinito de la “pseudohistoria”, un *tiempo kairológico* pleno, discontinuo y finito de la “historia auténtica” (Agamben, 2011: 151). Creemos que este último encuentra sus resonancias en la estructura del *tiempo mesiánico* que abordará veinte años más tarde en *El tiempo que resta*.

Fruto de diversos seminarios dictados entre 1998 y 1999, en esta obra intenta *restituir* el carácter mesiánico de la carta a los Romanos de Pablo de Tarso que ha sido eliminado por la práctica milenaria de traducción y comentario. Este intento implica comprender la “forma interna del *tiempo*” que Pablo define como *honynkairós*: el «momento presente». Interpretar este *tiempo paulino* como paradigma del *tiempo histórico* es el propósito de esta obra.

Bajo la prédica *apostólica* de Pablo, el *evento mesiánico* se define como el “*tiempo presente*”; éste no es el tiempo apocalíptico del fin, no es el último día antes de la llegada del mesías, sino el tiempo que se contrae, abreviándose, para comenzar a acabar: “el *tiempo que resta* entre el tiempo y su final” (Agamben, 2006: 68). Si en la tradición judaica de lengua griega se distinguían dos *aiones*, “este eón, este mundo” y “el eón/mundo futuro”, lo que al apóstol le interesa es el *tiempo restante* entre ellos dos, el tiempo que queda al interrumpir la división misma que se ha hecho del tiempo cronológico-profano. El *tiempo paulino* sería entonces ese fragmento de este tiempo que se *contrae* y que lo transmuta íntegramente; pues, al establecer una “cesura” que divide la división misma en dos tiempos, implanta en ella un *resto* que escapa a dicha división.

De este modo, si la experiencia del tiempo cronológico-profano se modifica por completo, ello se debe no sólo a que el *pasado* y el *futuro* entran en una tensión que los comprime y los convierte en una “*constelación inseparable*”, siendo el *tiempo mesiánico* esa *contracción* misma, sino que en él la totalidad de lo acaecido ingresa en una abreviatura en la que se *recapitula* sumariamente. En esta *recapitulación* en la que el *pasado* se traslada al *presente* y éste se extiende sobre aquél, se produce la plenitud y el cumplimiento de los *kairoí* mesiánicos que -en tanto son una abreviación del *tiempo cronológico-profano*- anticipan la escatología en la que Dios será “todo en todo” (1 Cor 15, 28). Esta plenitud

mesiánica implica que cada *kairoí*, cada instante, se relaciona con el mesías de modo tal que cada tiempo deviene la hora mesiánica.

Podríamos decir entonces que en su interpretación paulina del *tiempo mesiánico*, Agamben entiende a éste como “*el tiempo que el tiempo nos da para acabar*”, es decir, el *tiempo* que urge en el tiempo cronológico, que lo configura y lo modifica desde su interior, el tiempo necesario para concluir el tiempo: *el tiempo que resta* (Agamben, 2006: 72). En este sentido, a diferencia del tiempo cronológico que es carente de sí mismo en tanto nos convierte en “espectadores impotentes” de nosotros mismos mientras él huye, el *tiempo mesiánico* posibilita asir y consumir nuestra representación del tiempo, volvernos nosotros mismos *este tiempo que somos* pues, en tanto es el *tiempo* que nos queda [*to loipón*], él es el único real y el único que tenemos (Gál 6, 10).

Esta idea de *resto* es trasladada por Agamben al ámbito del pueblo judío. De acuerdo con su hermenéutica de los textos paulinos, a partir del evento mesiánico la división nomística fundamental judíos/no-judíos queda escindida con otra división que no está fuera sino que se introyecta en ella, la de carne/espíritu. “Corte de Apeles” llama Agamben a esta escisión sutil que sufre la división de la ley y que resulta en judíos según la carne, judíos según el espíritu, no-judíos según la carne y no-judíos según el espíritu. Aquí la partición escindida ya no resulta exhaustiva como en la ley hebrea mundana, pues habrá judíos no-judíos y no-judíos que son judíos, es decir, se introduce un *resto* en la división de los *pueblos* que no agota la totalidad humana, que no logra configurarse en un universal.<sup>2</sup> En este sentido, este *resto* establece una *excepción* en el corazón mismo de la ley, pues pasa a definirse como “no-no judío”: es éste el que está “no-no en la ley”, es decir, el que se mantiene en la ley mesiánica que es la ley de la fe. Lo interesante de esta lectura es que estos “no-no judíos” expresan la imposibilidad de los judíos y los gentiles de coincidir consigo mismo: “son algo parecido a un *resto* entre cualquier *pueblo* y él mismo, entre toda *identidad* y ella misma” (Agamben, 2006: 57-58).

En este respecto, Pablo importa el concepto de *resto* de la tradición profética (Isaías, Amós y Miqueas), aunque en él no aparece orientado hacia el futuro sino a la experiencia *presente* que se da en el instante mesiánico mismo: “en el *tiempo presente* [*en to nynkairô*] se ha

---

<sup>2</sup>Pablo lo afirma de la siguiente manera: “Pues no todos los de Israel son Israel” (Rom 9, 6); y luego: “Llamaré pueblo mío al que no es mi pueblo” (Rom 9, 25).

producido un *resto* [*leímma*], elegido por la gracia” (Rom 11, 5). Aquí se asiste a una *dialéctica* sin mediaciones que involucra a la *parte* [*meros*], al *todo* [*pas*] y al *resto*: mientras la primera define al mundo profano, al tiempo de la ley hebrea divisora, el segundo refiere a aquella *plenitud* [*pléroma*] en la que ingresará el pueblo y “todo Israel será salvado” (Rom 11, 26). El *resto* es aquello que impide que la *parte* y el *todo* coincidan consigo mismas: él sólo existe en el *tiempo mesiánico*, en el *tiempo presente* que es el único real, pues una vez que el fin acontezca se habrá perdido para formar parte de la plenitud (Agamben, 2006: 61). Agamben define la función de la “máquina soteriológica” del *resto* como el “instrumento” que hace posible la *salvación* o, dicho en palabras benjaminianas, como “el insalvable en cuya percepción puede sólo alcanzarse la salvación” (Agamben, 2006: 62).

Si el “legado político” de las cartas paulinas se concentra alrededor de esta categoría es porque, en tanto el *resto* supone el impedimento de una auto-coincidencia, indica el esfuerzo de pensar un *sujeto político* sin identidad. Al presentarse como aquel *punto de fuga* en relación al canon cuantitativo del todo y la parte, *resiste* a los modelos ideológicos del dispositivo que se fundan en la división: el *resto* es *lo que quedade los procesos de subjetivación*. Sobre esta línea, Agamben propone *usar* esta categoría paulina para repensar la noción de *pueblo*: si el *pueblo* sería aquel sujeto que no puede coincidir jamás consigo mismo ni como *todo* ni como *parte*, tampoco sería reductible políticamente a una *mayoría* ni a una *minoría*. El hecho de que sea ésta la figura política que el *pueblo* practica en la “*instancia decisiva*” es lo que lo convierte en “el *único sujeto político real*” (Agamben, 2006: 62). Pues el *pueblo* es ese *resto*, extraído del *tiempo mesiánico*, *actúa* en el *tiempo presente*.

### **(In)conclusiones:**

Podríamos decir que el *motor político* que mueve las reflexiones benjaminianas es la recuperación de aquellos que han quedado fuera de toda agenda política dictada desde el *tiempo unívoco* del Progreso. En palabras de Löwy, “el alcance universal de las proposiciones de Benjamin” radica en “su interés para comprender –desde el punto de vista de los vencidos-, no sólo la historia de las clases oprimidas sino, asimismo, la de las mujeres –la mitad de la humanidad-, los judíos, los gitanos, los indios de las Américas, los



kurdos, los negros, las minorías sexuales; en resumen, de los parias, en el sentido que Hannah Arendt daba a este término, de todas las épocas y de todos los continentes” (Löwy, 2012: 46). En este sentido, podríamos decir que el mencionado *motor político* radica en aquél *resto* que queda de la dominación *pasada* y que permanece aún vivo en el *presente*. La apuesta agambeniana radica en pensar este *resto* como un *sujeto político* que desecha ontológicamente la identidad, que se quita las cadenas de la necesidad de ser etiquetado, encasillado, clasificado y así, archivado. Si la lógica bipolar de la máquina gubernamental de Occidente funciona a partir de un movimiento de incluir-excluyendo o excluir-incluyendo, entonces, reflexionar sobre un *resto* que *exceptúa* estas divisiones, resulta sumamente rico para re-pensar las *ruinas presentes* de las que hablaba Benjamin en la primera mitad del siglo pasado.

No obstante, y desplazándonos de la obra de Agamben aquí trabajada, podríamos decir que mientras Benjamin propone una redención del *presente* sólo desde el *pasado* aún irredento, en Agamben, al estar atravesado por una lectura *apocalíptica* del *presente*, la redención sólo se daría en un *futuro*, en una *trascendencia*, en una vida *afuera* de la máquina política. Así, y siguiendo a Didi-Huberman en su hermoso libro *Supervivencia de las luciérnagas* [*Survivance des lucioles*] (2009), al pensar en un “punto de fuga de *toda* política”, al pensar en *otro* espacio para desactivar la máquina que no es *éste* sino uno *futuro*, invisibiliza los pequeños destellos que hoy, en el *presente*, funcionan como focos de contra-poder.

En este punto, podríamos decir que en su abordaje del *tiempo mesiánico* define a éste no como “el fin del tiempo” sino como “tiempo del *fin*” (Agamben, 2006: 68). Creemos que el problema aquí es pensar en la idea misma de un *fin acabado*, de una *conclusión*, pues ello no sólo puede dar lugar a una *otredad* que *viene*, sino que incluso, ahoga el *potencial político* que rescata Benjamin para el *presente* al que el mismo *tiempo mesiánico* alude. Si Benjamin propone basar el reino mesiánico en la idea de *fin* [*Ende*], no lo hace refiriéndose a un cumplimiento *acabado* sino a la *posibilidad* latente de su *advenimiento*, sólo detectable en la misma *detención temporal* que esto implica.

Una posible (in)conclusión a este trabajo se deposita en una confluencia simultánea de reflexiones en torno a la categoría *detiempo estante*: si bien rescatamos el *rostro político* que Agamben puede restituir a las *ruinas excluidas benjaminianas* a través de pensarlas como un *sujeto políticodescentrado*, no obstante, extraemos de él la idea del *resto* como “lo

que queda” antes del final, restituyéndole ahora el *rostro del tiempo benjaminiano* como *el tiempo-vivo*, como el *ahora* de la *acción político-mesiánica*.

**Referencias bibliográficas:**

Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Trad. de Antonio Piñero. Madrid, Trotta,

Agamben, G. (2011), *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires, A. Hidalgo editora.

Benjamin, W. (2009) “Sobre el concepto de historia”, en *Estética y política*. Trad. de Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires, Las Cuarenta, pp. 129-152.

Benjamin, W. (2005) “Fragmento teológico-político”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. de Pablo Oyarzún Robles. ARCIS-LOM, Santiago de Chile, pp.181-182.

Benjamin, W. (1993) “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la juventud*. Trad. de Ana Lucas. Barcelona, Paidós, pp. 117-136.

Benjamin, W. (2005), *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal.

Didi-Huberman, G. (2012), *Supervivencia de las luciérnagas*. Trad. de Juan Calatrava. Madrid, Abada.

Löwy, M. (2012), *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE.