

LA FUERZA SUBVERSIVA DEL SUFRIMIENTO EVOCADO

Recepción de Walter Benjamin
en la teología de Johann Baptist Metz

No por casualidad la destrucción del recuerdo es una típica medida de todo gobierno totalitario.

A esclavizar a los hombres se comienza despojándolos de sus recuerdos.

Toda colonización tiene ahí su principio.

Y todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva del sufrimiento evocado.¹

RESUMEN

La obra de Johann Baptist Metz se caracteriza por un “giro” acontecido en la segunda mitad de la década del sesenta: desde una teología trascendental a una teología política. Su contacto con pensadores de la Escuela de Frankfurt resultó decisivo para dicho proceso. En ese contexto, el presente artículo presenta, primero, el complejo planteo de Walter Benjamin que articula su crítica al progreso con la tradición judía sobre el mesianismo, sobre todo, en su última obra: «Sobre el concepto de historia» (*Über den Begriff der Geschichte*). En segundo lugar, pone de relieve, por una parte, la recepción que dichas ideas han tenido en la obra de Metz, por otra, destaca puntos centrales de su propuesta teológica en los cuales se distancia de Benjamin.

Palabras clave: memoria, teología política, racionalidad, justicia anamnética.

1. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, 120-121. El presente artículo se inserta en un proyecto de investigación desarrollado en la Universidad Católica de Córdoba.

ABSTRACT

The work of Johann Baptist Metz is characterized for a “turn” happened in the second half of the sixties: from a Transcendental theology to a Political theology. His contacts with thinkers of the Frankfurt School was decisive for such process. In that context, this article presents, first, some ideas of Walter Benjamin from the consideration, mainly, of his last work: “On the Concept of History” (*Über den Begriff der Geschichte*). Secondly, it highlights, on one hand, the reception that such ideas have had in the work of Metz, on the other, it emphasizes central points of his theological proposal in which he take distance from Benjamin.

Key Words: Memory, Political Theology, Rationality, Anamnestic Justice.

1. Introducción

Johann Baptist Metz, fundador de la llamada Nueva Teología Política, continúa siendo hoy, según la opinión de muchos autores, uno de los más estimulantes pensadores en el panorama teológico internacional. Nacido en 1928 en la región de Baviera, desempeñó su tarea académica, principalmente, como profesor de Teología Fundamental durante treinta años (1963-1993), hasta su jubilación, en la Universidad de Münster. Su listado bibliográfico, elaborado en el marco de dicha cátedra, cuenta en la actualidad con más de 30 trabajos monográficos y poco más de 350 artículos en libros, diccionarios y revistas.² Su biografía teológica se caracteriza, ante todo, por un “giro” o, según sus propias palabras, “ruptura” acontecida en la segunda mitad de la década del sesenta: “desde una teología trascendental a una teología política”.³ Su formación filosófica y teológica puede muy bien caracterizarse por sus dos trabajos doctorales: en filosofía, sobre Heidegger y la metafísica, dirigido por Emerich Coreth (1952)⁴ y, en teo-

2. UNIVERSITÄT MÜNSTER, *Bibliografie* [en línea], disponible en http://egora.uni-muenster.de/fb2/fundamentaltheologie/sp_aut_o_28933.cfm?part=bibliografie [consulta: julio de 2009].

3. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Mainz, Grünewald, 1997, 95. (En castellano: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, 109). Es claro que cuando Metz habla de «teología trascendental» refiere a aquella reinterpretación moderna del tomismo de cara a los desafíos planteados por Kant según la línea iniciada por los trabajos del jesuita belga, Joseph Maréchal, y que encuentran en Karl Rahner el exponente teológico más significativo. Dicho giro se expresa en diversas controversias teológicas a partir de 1965, pero se distingue, sobre todo, como un giro en el trasfondo filosófico: “del Kant trascendental y de Heidegger, al Kant del primado de la razón práctica, a Marx, a Bloch y a Benjamin, a la Escuela de Frankfurt y, en ella y más allá de ella, al pensamiento judío y a la sabiduría mesiánica del judaísmo”, *ibid.*, 95.

4. Tesis no publicada. Un resumen del trabajo lo ofrece el artículo con el mismo nombre: “Heidegger und das Problem der Metaphysik”, *Scholastik* 28 (1953) 1-22.

logía, sobre la forma del pensamiento de Tomás de Aquino revisando su “antropocentrismo cristiano”, bajo la dirección de Karl Rahner (1961).⁵ Fuertemente impactado por el clima cultural de la década del sesenta y de la mano de una serie de pensadores judíos se produce el cambio que definirá su producción teológica hasta nuestros días. Es el tiempo del surgimiento de la Nueva Teología Política que suele dividirse en dos fases: *la primera* (1966-1969), inspirada en la filosofía utópica de Ernst Bloch y en el marco del diálogo cristiano-marxista, acentúa la dimensión de futuro de la fe y se desarrolla como una teología escatológica de la esperanza en estrecha relación con una tendencia existente en los trabajos teológicos de la década del sesenta –como, por ejemplo, los de J. Moltmann y K. Rahner–. Conceptos clave son aquí, entre otros, «desprivatización», «primado del futuro» y «reserva escatológica». La *segunda fase*, a partir de 1969, sitúa en el centro la idea de memoria y, con ella, integra la dimensión del pasado hasta entonces parcialmente desplazada. La razón de este cambio de perspectiva en la tematización de la dimensión temporal puede situarse, en buena medida, en la distinta valoración que Metz, de la mano de autores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, hace de la historia moderna del progreso. A la anterior aceptación fundamental de las tendencias modernas de la historia de la libertad,⁶ sucede ahora una actitud más crítica, que presta mayor atención a las consecuencias negativas de dicho proceso. La temática de la historia de los sufrimientos del mundo pasa a primer plano; la categoría clave deviene: *memoria passionis*. Dicha memoria es desarrollada, de manera cada vez más explícita, como la cuestión de Dios frente a los sufrimientos del mundo. De este modo, el tema de la teodicea se sitúa, en los años 80’, en el centro de la Nueva Teología Política.⁷ Según Metz, el “núcleo” de dicha teología es “el problema de Dios como problema de la teodicea”.⁸ Se trata de la pregunta acerca de cómo se debe/puede hablar de Dios a la vista de la inescrutable historia de sufrimiento del mundo.

5. *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einführendem Essay von Karl Rahner*, München, Kösel – Verlag, 1962 (*Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, Sígueme, 1971).

6. Como se expresa sobre todo en la primera parte de su obra *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München, Grünewald, 1968. (*Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1971’).

7. Cf. J. B. METZ, “Theodizee-Empfindliche Gottesrede”, en: id. (ed.), *Landschaft aus Schreien – Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Mainz, Grünewald, 1995, 81-102, 84.

8. *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007, 17.

“Esta pregunta es *la* pregunta de la teología” que no puede ser “respondida nunca de manera concluyente”; y la tarea principal de la teología será buscar “un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada.”⁹ Con la palabra «Auschwitz», aparecida en su bibliografía personal por primera vez en 1979,¹⁰ y no simplemente «Holocausto» o «Shoah», Metz pretende, precisamente, “trazar una topografía del horror”, dejar la catástrofe “asociada a un lugar histórico concreto”.¹¹ La teología postidealista que concibe, pariente de la Teología de la liberación, deberá ser una “teología después de Auschwitz”, es decir, que dice adiós a sus supuestas inocencias social, histórica y étnico-cultural. “Ser consecuente con esta situación de «después de Auschwitz» *no significa más que esto*: aceptar finalmente la irrupción de la historia concreta en el logos de la teología y la consiguiente vivencia teológica de la no identidad.”¹² Entre sus múltiples obras, dos merecen ser especialmente consideradas. Su obra principal, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalt-heologie*,¹³ publicada en 1977, que desarrolla las categorías fundamentales de la Nueva Teología Política representa una *Summa* de su pensamiento. La obra de 2006, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*,¹⁴ publicada con la ayuda de un colega de Viena, Johann Reikerstorfer, puede ser considerada, casi veinte años después del texto de 1977, como una (última) *Summa* de toda la obra de Metz.

9. *Ibid.*, 19.

10. Cf. “Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland”, en E. KOGON; J.-B. METZ et. al. (eds.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979, 121-144, incluido con un leve cambio en el título en: *Jenseits bürgerlicher Religion – Reden über die Zukunft des Christentums*, München – Mainz, Grünewald, 1980, 29-50 (*Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1982, 25-38).

11. *Memoria passionis*, 59.

12. *Dios y tiempo*, 192 (cursiva nuestra). Cf. un panorama bio-bibliográfico más detallado en M. OMAR RUZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz”, *Teología y Vida* 49 (2008) 575-603. Del mismo Metz, cf. dos interesantes testimonios: *Esperar a pesar de todo. Johann Baptist Metz y Elie Wiesel. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*, Madrid, Trotta, 1996, 27-64 y “«Cómo he cambiado yo mismo». Repaso biográfico”, en: *Dios y tiempo*, 235-240.

13. En Mainz, Grünewald, 1977 (1992^a). (*La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979).

14. En Freiburg i.Br., Herder, 2006. (*Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*). En adelante, citamos las obras de Metz en sus ediciones castellanas, salvo algún interés particular.

Una figura clave para Metz, como lo advierten diversos autores,¹⁵ a partir de la inclusión de la tesis de la memoria,¹⁶ la temática del sufrimiento y la relación dramática entre historia y progreso, es Walter Benjamin, el filósofo judío-alemán muerto trágicamente en setiembre de 1940 en la frontera franco-española. Principalmente su mirada al pasado, que emerge en las famosas tesis *Sobre el concepto de historia* («Über den Begriff der Geschichte»), ha sido para el teólogo de “gran influencia”.¹⁷ Aunque no son excesivas las citas que Metz hace del filósofo, sí se respira un cierto aire benjaminiano en varios de sus escritos fundamentales, sobre todo, en algunos conceptos de la segunda fase de la Nueva Teología Política. La cuestión de si Benjamin es teólogo, o de si pensó teológicamente, o en qué medida algunos de sus conceptos –memoria, resurrección, redención, anticristo, mesías, etc.– tienen un contenido teológico o, más bien, meramente metafórico, o simplemente secularizado es un asunto muy discutido. O. John piensa que, por una parte, dicha cuestión no puede ser finalmente esclarecida y que, por otra parte, su respuesta no es en absoluto decisiva para que la teología tenga con dicho pensamiento una recepción fructífera.¹⁸ Estas premisas guían, también, nuestro trabajo.

En las páginas siguientes presentamos, primero, el complejo planteo de Walter Benjamin que articula su crítica al progreso con la tradición judía sobre el mesianismo, a partir de la consideración, sobre todo, de su obra anteriormente citada. En un segundo momento, ponemos de relieve, por una parte, la repercusión e influencia concreta, ahora en un contexto teológico, que dichas ideas han tenido en la obra de J.-B. Metz; por otra, destacamos puntos centrales de su propuesta teológica con los cuales se distancia, naturalmente, de Benjamin.

15. Cf. J. M. ASHLEY, *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame, University of Notre Dame, 1998, 117; D. TRACY, “The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden”, *Cross Current* 50 (2000) 240-247, 244; G. MARTINEZ, *Confronting the Mystery of God. Political, Liberation, an Public Theologies*, New York, Continuum, 2001, 56; A. THOMPSON, *Theodicy in a Political Key. God and Suffering in the Post-Shoah Theology of Johann Baptist Metz*, (Tesis de doctorado, University of Notre Dame, Indiana) [en línea], 2004, 84ss. <http://proquest.umi.com/pqdweb> [consulta: nov. de 2008]; etc.

16. “«Politische Theologie» in der Diskussion”, en: H. PEUKERT (ed.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, Mainz - München, Grünewald - Kaiser Verlag, 1969, 267-301, 286 nota 48 (reproducido en: *Dios y tiempo*, 39-70, 56 nota 48).

17. J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn, Schöningh, 2001², 109-110.

18. “Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin – ein Zeuge der Gefahr”, en E. ARENS; O. JOHN; P. ROTTLÄNDER (eds.), *Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Paderborn, Patmos Verlag, 1997, 13-80, 14ss., 77. Para

2. Walter Benjamin – “Un profeta vuelto hacia atrás”

“Benjamin es un fenómeno especial”, así lo califica U. Greenberg.¹⁹ Su vida (1892-1940), llena de fracasos, ha dado a luz una especie de “héroe de nuestro tiempo”, incluso a un “mito”.²⁰ Su pensamiento, polifacético, es difícilmente encuadrable. En efecto, la bibliografía de Benjamin abarca trabajos de diversas competencias: filosofía, crítica literaria, historia de las ideas, sociología de la cultura; inclusive, teología. La caracterización de Michael Löwy parece certera: Benjamin “es, en todos los sentidos de la palabra, «inclasificable». Adorno lo definía con razón como un pensador «apartado de todas las corrientes». Su obra, en efecto, se presenta como una especie de bloque errático al margen de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea”.²¹ Enfrentarse a sus trabajos implica la indeterminación de los textos, el recurso a las imágenes y el hermetismo del lenguaje; en todo caso, y teniendo en cuenta lo crítico de su pensamiento, siempre cabe en él una “hermenéutica del peligro”.²² A partir de la década del sesenta, particularmente, despertó un enorme interés por su persona y su pensamiento. Como anota Ottmar John, dicha recep-

este asunto, desde una perspectiva distinta, es relevante también al artículo de Tiedemann citado más abajo. Tanto O. JOHN (*ibid.*, 21ss.) como J. WOHLMUTH (“Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins für die christliche Eschatologie”, en *id.*, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Paderborn, Schöningh, 1996, 192-210, 204), quienes no ignoran lo hecho por Metz, destacan la importancia de la recepción de Benjamin en la obra de HELMUT PEUKERT en orden a la elaboración de una teología adecuada al actual ambiente socio-cultural (*Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Barcelona, Herder, 2000; original alemán de 1976).

19. U. GREENBERG, “Remembering Walter Benjamin: Benjamin and his Biographers”, *Biography* 30 (2007) 194-212, 194. Este autor realiza un interesante trabajo de comparación sobre tres biógrafos de Benjamin, dos de la década del setenta (Asja Lacy y Gershom Scholem) y uno del ochenta (Bernd Witte). El intento de Greenberg, bien logrado, es mostrar cómo las tendencias ideológicas de los escritores –en especial Lacy y Scholem– fueron absorbidas y reflejadas en las biografías que produjeron, desdibujando el personaje. Sin embargo, la interpretación más común, y que está fuera de discusión, es que Scholem fue una figura importante para darle a Benjamin el componente mesiánico de su pensamiento. Cf. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, FCE, 1998.

20. Cf. U. GREENBERG, “Remembering Walter Benjamin”, 210.

21. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, 13. Cf. también, C. KERIK (comp.), *En torno a Walter Benjamin*, México, UAM, 1993, 11; R. FORSTER, *Walter Benjamin y el problema del mal*, Buenos Aires, GEA, 2001, 10.

22. R. MATE, “Walter Benjamin, un pensador político”, en: *id.*, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos, 2003, 123-172, 124. Es importante también lo que advierte BERND WITTE al decir que, “a diferencia de numerosos escritores que sólo encuentran su tono propio después de largos tanteos, Walter Benjamin es completamente él mismo en sus escritos desde el comienzo”, *Walter Benjamin. Una biografía*, Buenos Aires, AMLA, 1997, 33.

ción no fue primeramente académica, sino en la opinión pública, en los movimientos socio-estudiantiles y en ambientes culturales en general; “su recepción fue en sí misma un hecho político”.²³ En las últimas décadas se ha publicado una gran cantidad de artículos «Benjamin y...».²⁴ Hoy, dan testimonio los listados bibliográficos, es “imposible abarcar de manera completa el estado de la investigación” sobre su obra.²⁵

En atención a la recepción y la temática de Metz, nos focalizamos casi exclusivamente en una sola obra: la ya citada *Sobre el concepto de historia*, el último trabajo de Benjamin.²⁶ Representa, probablemente, en el pensamiento revolucionario, “el documento más significativo luego de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.”²⁷ Su título está inspirado con toda seguridad, afirma Löwy, en un manuscrito inédito de Scholem: *Tesis sobre el concepto de justicia (Thesen über den Begriff der Gerechtigkeit)* fechado en 1919 y 1925. Si el impulso inmediato para concretar la obra fue dado por el pacto germano-soviético, el comienzo de la segunda guerra mundial, la ocupación de Europa por las tropas nazis, también la derrota del movimiento obrero y la capitulación de la social-democracia, dichas tesis son, en buena medida, la expresión última y concentrada de ideas que atraviesan toda la obra de Benjamin. En una de sus últimas cartas, dirigida a Gretel Adorno, escribe: “la guerra y la constelación que la ha provocado me llevaron a trasladar al papel algunos pensamientos sobre los cuales puedo decir que los conservo en mí –e incluso los preservo en mí– desde hace alrededor de veinte años”.²⁸ El pensamiento de Benjamin referido a la historia abrevia en tres fuentes diferentes valoradas de distin-

23. “Fortschrittskritik und Erinnerung”, 13.

24. *Ibid.*, 18.

25. Cf. H. MÜLLER, “Walter Benjamin’s Critique of Historicism: A Rereading”, *The Germanic Review* 71,4 (1996) 243-251, 243. Cf., por ej., la obra colectiva editada por ANDREW BENJAMIN, *Walter Benjamin and History*, New York, Continuum, 2005, y la fuerte crítica a la mayoría de las contribuciones en ella por parte de H. RAPAPORT, “Benjamin as Historian”, *Clio* 36,3 (2007) 391-409.

26. Utilizamos el texto bilingüe alemán-español de las Tesis incluido en la obra de R. MATE (*Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006), ya que la versión alemana corresponde a la edición R. TIEDEMANN; H. SCHWEPPENHÄUSER (eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G. Scholem*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972-1999. Son 17 volúmenes; el texto «Über den Begriff der Geschichte» se encuentra en el Vol. I/2, 691-703.

27. M. LÖWY, *Walter Benjamin*, 16.

28. Citada en M. LÖWY, *Walter Benjamin*, 39. Una breve reseña de la historia del manuscrito y sus diversas ediciones ofrece el mismo M. LÖWY, *ibid.*, 39ss y R. MATE, *Medianoche en la historia*, 17, quien cita una carta de Benjamin a Horkheimer del 22 de febrero de 1940 donde afirma que “acabo de terminar una serie de tesis sobre el concepto de historia...”.

tas maneras según las diversas interpretaciones: el romanticismo alemán, el mesianismo judío²⁹ y el marxismo —«cálido», «melancólico» o «heterodoxo» como lo denominan algunos autores—. Se trata de una construcción original que no tiene el estatuto de sistema, sino que se desarrolla en la forma del ensayo o del fragmento. No constituye una «filosofía de la historia», pero aspira nada menos que a una nueva comprensión de la historia humana.³⁰ “El núcleo de su comprensión está constituido por el concepto de recuerdo o memoria.”³¹

Como subraya R. Mate: “el secreto de las Tesis es, en efecto, su actualidad acontemporánea”.³² Dicen algo que pertenece a nuestro tiempo pero que viene de muy atrás. Sin embargo, al no ser un texto del todo sistemático, “no es fácil detectar los ejes fundamentales en torno a los cuales giran estos fragmentos”.³³ No obstante esto, R. Mate indica dos ejes que vertebran el texto: uno de orden epistémico y que se concreta en una *nueva teoría del conocimiento*; el otro, de orden político, cuya base es la compleja relación entre *marxismo y mesianismo*.³⁴ Por un lado, esto supone un tipo de sujeto apto para el conocimiento. El sujeto benjaminiano es el que hace la experiencia del sufrimiento, es “central por su debili-

29. De allí que se afirme que “pensó su tiempo en judío”. R. MATE, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal, 1999, 49. Benjamin se relacionó con intelectuales judíos, contemporáneos y del pasado, que dejaron una profunda huella en su pensamiento, lo que le permitió un “carácter judío de la hermenéutica”. Por ejemplo: F. Kafka, G. Scholem, Sabbatai Sevi, Isaac Luria, la kabbalah, etc., cf. R. FORSTER, *Walter Benjamin y el problema del mal*, 12-14, 37-111; id., *W. Benjamin – Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991, 145-158.

30. Cf. M. LÖWY, *Walter Benjamin*, 12, 17.

31. O. JOHN, “Fortschrittskritik und Erinnerung”, 31.

32. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 12. Por otro lado, es muy sugerente lo que anota el filósofo español: el estudio de las *Tesis* constituye “un máster intensivo en historia”, *ibid.*, 43.

33. En efecto, ha dado lugar a múltiples interpretaciones: manual para la guerrilla urbana, reflexión materialista adornada de teología, meditación judía con resonancias proféticas, relación fallida entre marxismo y mesianismo, etc., cf. *ibid.*, 18-19. Según P. J. GAMEZ existen sólo dos trabajos que comentan de manera sistemática las Tesis: los de Löwy y R. Tiedemann, a quienes descalifica, a uno por “demasiado superficial” y al otro, aunque “valioso”, por “dirigir mal o engañar” (misguide) debido a su excesivo compromiso con el marxismo. Gamez desconoce el de Reyes Mate, *Medianoche en la historia*. Cf. *The Ends of Law: Walter Benjamin’s Conception of History*, (Tesis de Maestría, University of Alberta), [en línea], 2008, 2. Disponible en <http://proquest.umi.com/pqdweb> [consulta: julio de 2009]. El juicio sobre Löwy parece excesivo; cf. H. RAPAPORT, “Benjamin as Historian”, 405s.

34. No nos detenemos en la discusión sobre la naturaleza del marxismo peculiar de Benjamin. Un análisis lleno de matices recogiendo la opinión de múltiples autores, incluso proximidades y diferencias con el mismo Marx y, además, la vinculación con diversos contenidos teológicos ofrece el importante texto de R. TIEDEMANN, “Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?”, en P. BULTHAUPT (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte. Beiträge und Interpretationen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975, 77-121.

dad”, es el *lumpen*, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que se indigna, protesta y lucha. Tiene, además, un “plus cognitivo”, cargado de experiencia que se proyecta sobre la realidad. Ve lo que los demás no ven. El concepto de «realidad» queda trastocado, es facticidad y posibilidad, es poder descubrir vida en un pasado frustrado y esto abre a la posibilidad de la exigencia de justicia, porque las víctimas de la historia permanecen vivas en su fracaso por la memoria. Por otro lado, las *Tesis* indican una visión mesiánica de la política. La regla es el “estado de excepción”, como Benjamin lo muestra en la tesis VIII, y en los tiempos que corren sólo queda “organizar el pesimismo”. Por eso, el contenido político se relaciona con un extraño término que no siempre se aclara: mesianismo. La política benjaminiana aspira a una secularización del mesianismo que pasa por la emancipación y liberación. Mirar la historia, como lo hace él desde la redención, significa liberar al hombre de las injusticias. El tema es dilucidar qué significa darle a la política un rostro mesiánico, como el autor sugiere. Brevemente: reconocer en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente. Aquí la memoria es clave para mantener viva la injusticia pasada. Así, la memoria puede abrir los expedientes que el derecho da por archivados. En el fondo, el interés de Benjamin, concretamente, es qué pasa con los muertos, con sus frustraciones y esperanzas fallidas. De esta manera, la nueva teoría del conocimiento y la compleja relación entre el marxismo y el mesianismo, son el “armazón teórico” de las *Tesis*.³⁵

Benjamin es consciente del *giro copernicano* en la consideración de la historia. En este giro, se advierte claramente que el progreso en la historia se hace sobre las espaldas de parte de la humanidad y lo problemático es que no sólo genera víctimas, sino que las justifica.³⁶ Esto da lugar a una reproducción indefinida, es decir, a lo que Benjamin, en este contexto, denomina “barbarie”.³⁷ Al costado del camino quedan los venci-

35. Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 19-29. E. MENDIETA sintetiza bien en cuatro elementos la concepción mesiánico-política de estos pensadores judíos, cf. “Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad”, en: J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, 11-50, 17-18.

36. Sobre la relación entre «marginación» y «estado de excepción», cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, 90-91.

37. La estabilización de la barbarie se da por una noción de tiempo indefinido, como *continuum* homogéneo que no admite interrupción ni mirada al pasado. Funciona como motor de la ideología del progreso. “«Que siga así», eso es la catástrofe”, afirma Benjamin. Esta es, de alguna manera la tesis de Forster con respecto al problema del *mal* desde la óptica del filósofo, cf. *Walter Benjamin y el problema del mal*, 113-160.

dos. El pasado no interesa en cuanto arqueológico, como pieza de museo, para reconstruirlo, sino que para construir e interpretar el presente. El acento está puesto en lo que sucede en el presente y para incidir en el presente. En este sentido, hay un primado de lo político sobre lo histórico. Como lo sugiere Benjamin en la tesis VII, identificando la cultura con la barbarie en su famosa sentencia: “no hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie”, y también: “por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo”.³⁸ Estas sentencias indican una mirada histórica en la que nada se puede perder, o mejor, atender a lo que la historia canónica da por perdido.³⁹ Su teoría del conocimiento histórico le permite reconocer vida donde todos ven muerte.⁴⁰ De ahí también, su hermenéutica del peligro y las figuras de esperanza.⁴¹ Por otro lado, el tema *religión* –que va unido a lo político–, es entendido en un sentido bastante amplio y de manera peculiar. En efecto, «religión», «mesianismo», «redención», «salvación», etc., resultan, en alguna medida, términos análogos que expresan una cierta secularización del judaísmo aunque sin poder desprenderse tan fácilmente de la cuestión teológica.⁴² Con respecto

38. Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 129-130. Un estudio sobre el uso de la palabra «barbarie» en los distintos contextos de Benjamin ofrece K. McLAUGHLIN, “Benjamin’s Barbarism”, *The Germanic Review* 81,1 (2006) 4-20.

39. Sobre las consecuencias negativas que genera la cultura, cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, 93-94.

40. Esto es parte del estilo de Benjamin: “el carácter fragmentario (...) no proviene de que trabaje con fragmentos, sino con una situación que genera desechos”, R. MATE, *Medianoche en la historia*, 33.

41. Estas figuras son marginales, de esperanza y de desgracia, nadie las toma en cuenta pero iluminan un presente desmemoriado: la prostituta, el trapero (*Lumpensammler*), el *flâneur*. Pero el interés de Benjamin es hermenéutico, no sociológico, es decir, son figuras que ayudan a interpretar el presente, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 31-34. El caso del *trapero* es clave porque indica para el autor lo que debiera ser el intelectual de esta época: un buscador entre los escombros de la historia que quiere encontrar lo que la cultura desecha, cf. R. MATE, *Por los campos de exterminio*, 140 nota 26. Además de analizar figuras, también se interesa por personajes del pasado, como el caso de Aguste Blanqui (1805-1881) que también recusaba, como él, la ideología del progreso.

42. “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el secante con la tinta” afirma el filósofo, se embebe de ella pero no la reproduce. Acerca de si el enfoque de Benjamin es filosofía o teología, se ha dado un interesante intercambio de cartas entre él y Horkheimer. Básicamente, la polémica consiste en saber hasta qué punto el recuerdo de los vencidos puede cambiar su suerte, si la justicia llega a los muertos, y si es una justicia teológica o intramundana, cf. R. TIEDEMANN, “Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?”, 86ss.; J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Madrid, Trotta, 2004, 189-194; R. MATE, “W. Benjamin ¿una filosofía política de la historia? O Atenas y Jerusalem ante la identidad europea”, en: C. KERIK, *En torno a Walter Benjamin*, 155-172, 163; R. MATE, “En torno a una justicia anam-

a esto, una característica de las *Tesis* es su impronta judía; no obstante, se trata de una redención sin revelación.⁴³

La consideración de cada una de las tesis merecería todo un estudio aparte. Ellas abren a una cantera de intuiciones que enriquecen el pensamiento. Teniendo en cuenta la perspectiva de nuestro trabajo, hemos optado por centrarnos en dos grupos de tesis: las que hablan del «sufrimiento acumulado del pasado» que trae aparejado el progreso –principalmente la tesis IX– y aquellas que tienen como temática la consideración del tiempo como «tiempo mesiánico» (tesis XIII-XVIII).

En la famosa tesis IX, Benjamin comenta el cuadro del pintor expresionista Paul Klee, *Angelus Novus*, que pone en el centro de la tesis al “ángel de la historia”,⁴⁴ un “ángel apocalíptico”.⁴⁵ Lo que quiere resaltar por contraste el autor, es una diferenciación con respecto al modo de *mirar* la historia.⁴⁶ El ángel ve lo que nosotros no vemos. Nosotros vemos progreso, “una cadena de acontecimientos”, “normalización”, el «hay que seguir adelante». ⁴⁷ El ángel, que en pleno vuelo mira hacia atrás, es-

nética”, en: J. M. MARDONES; R. MATE (eds.), *La ética ante las víctimas*, Madrid, Anthropos, 2003, 100-125, 115-117; J. J. SÁNCHEZ, “Introducción. Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer”, en: M. HORKHEIMER, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, 11-48, 34-35.

43. Cf. J. HABERMAS, *Israel o Atenas*, 67; J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología*, 183; R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, 158, 160-161.

44. “Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus* (...) Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas (...) Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán”, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 155. Esta tesis IX se enmarca, junto a las tesis X-XII, en las reflexiones que hace Benjamin contra las teorías del progreso. Significativamente este ángel es *de la historia*, no *de Yavhé* como en la cultura judía. En la mentalidad bíblica, “el camino a seguir es lo que queda detrás”, R. MATE, “El tiempo como interrupción de la historia” en id. (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta, 1995, 271-287, 272. Por eso el ángel tiene el rostro vuelto hacia el pasado, convirtiéndose así en *ángel de la historia*. En el contexto de la guerra y del advenimiento del régimen nazi, “el ángel, fiel a su significación, se convierte en el mensajero autorizado del testamento benjaminiano”, R. MATE, *Medianoche en la historia*, 158. Sobre el modo cómo Benjamin conoció el cuadro de Klee y cómo fue descubriendo su significación para las tesis, cf. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin y su ángel*, 37-75.

45. H. RAPAPORT, “Benjamin as Historian”, 406.

46. J. WOHLMUTH se pregunta si la figura del ángel, que más allá de toda discontinuidad asegura una mirada de conjunto de la historia, no es una “figura sustituta” (*Ersatzfigur*) de un “«Dios de la historia» que Benjamin no quiere nombrar”, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, 193.

47. Cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, 255.

tá horrorizado con lo que ve: cadáveres y escombros. Se acumulan al paso del ángel que le gustaría detenerse pero su marcha es imparable. En él hay una cierta impotencia. El viento huracanado viene desde atrás, del origen de la historia, y empuja al ángel hacia adelante, con lo que se seguirá acumulando la desgracia con una lógica implacable.⁴⁸ Nosotros tenemos una mirada distinta, interpretamos la historia de otro modo, es decir, los destrozos tienen un sentido dentro del sentido total. El proyecto en conjunto es bueno, aunque haya daños colaterales que terminan siendo productos necesarios de la misma lógica. Lo que para el ángel es catástrofe, para nosotros son incidentes secundarios que pueden integrarse en un conjunto que es bueno. Nosotros vemos “una cadena de acontecimientos”, en la que cadáveres y escombros tienen su sitio en una totalidad con sentido, trivializando así todo sufrimiento de quienes pagan el costo del proceso histórico. El proyecto general se llama *progreso* y lo que para nosotros es utopía que avanza, para el ángel es catástrofe. Lo que el ángel finalmente ve, es la identificación del progreso con la barbarie, pero también, que esta barbarie no tiene final. Por eso la repetición de lo mismo; la catástrofe establecida, hace del progreso no algo aburrido, sino algo infernal. Adviértase, como lo hace Adorno, que Benjamin no está en contra del progreso en cuanto tal, sino “contra la confusión entre progreso y humanidad”.⁴⁹ El problema es el prestigio del progreso.

Ahora bien, por un lado, la alegoría del autor resalta el fin de una historia. Los escombros muestran el fin de una vida, de un proyecto que se traduce en derrota y fracaso. Pero allí hay vida, “aunque sea vida fallida”.⁵⁰ Por otro lado, hay aquí un componente cabalístico: el deseo de redención. Las historias fallidas no acaban en resignación sino en reparación del mal acontecido, restauración de deseos insatisfechos, hacer justicia a la injusticia realizada.

Para salir de esta concepción del progreso, se precisa una concepción del tiempo diversa a la del progreso y a la del eterno retorno. Esto lo desarrolla Benjamin desde la tesis XIII hasta la XVIII. Aunque no aparece explícitamente el término, el concepto de «interrupción» que está de

48. El “viento huracanado” que viene del paraíso está relacionado, según R. Mate, con el término hebreo «*ruah*», viento, espíritu. Para este autor, el término se vincula con relatos bíblicos que tienen que ver con catástrofes, cf. *Medianoche en la historia*, 162.

49. Citado en R. MATE, “Walter Benjamin, un pensador político”, 131.

50. *Ibid.*, 159.

fondo es clave.⁵¹ En estas tesis muestra que, en las variantes del progreso, lo que subyace es una concepción del tiempo lineal y homogénea, el *continuum*, que se ha hecho dogmática y que se rige según las leyes naturales, un progreso imparabile como el viento huracanado de la tesis IX. De esta manera, el tiempo vacío y homogéneo ocupa el lugar del tiempo limitado, con plazo.⁵² Los términos «construcción» y «ahora» van hilando la trama temporal de estas tesis. La *construcción* implica para el historiador, la presencia del pasado en el presente, pero no de cualquier pasado, sino de aquél que no pudo llegar a hacerse presente. El *ahora* (*Jetztzeit*), “un término que tiene un significado clave para la comprensión de la historia en Benjamin”,⁵³ está compuesto con los materiales del desecho, los que quedaron abandonados al paso de la historia. Aquí está implícita la imagen del trapero, que rescata ese *ahora* del pasado, para hacer una hermenéutica del presente y, como afirma R. Mate, porque “todo el pasado frustrado es un clamor de esperanza”.⁵⁴ Lo que interrumpe el tiempo lineal y puede hacer saltar el *continuum* de la historia es la actuación revolucionaria.⁵⁵ La revolución trae consigo gestos de ruptura, no para acelerar el tiempo sino para interrumpirlo, y brinda, de esta manera, una nueva posibilidad de futuro. Esto es muy importante para la tarea del historiador ya que, como lo subraya Benjamin en la tesis XVI,⁵⁶ el historiador tiene por objetivo el presente. El pasado ayuda a la construcción del presente. Esto parecería evidente; sin embargo, el autor está pensando en el pasado que ayuda a detener la marcha de la historia, a interrumpir ese presente de barbarie que se apoya en el *continuum* de la historia.

51. Cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, 111s. La «interrupción» detiene el tren del progreso del que habla Benjamin: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá las cosas sean de otro modo. Quizá son las revoluciones un tirar del freno de emergencia en ese tren en el que viaja el género humano”, en *ibid.*, 112.

52. El tiempo vacío y homogéneo es un trampolín hacia el futuro y el resultado lógico del pasado. Es continuidad, pero para los vencedores, cf. *ibid.*, 143-145.

53. J. WOHLMUTH, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, 198. Cf. también H. PRÖBSTING; T. TIEDEMANN, “Jetztzeit”, en J. RITTER; K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, Tomo 4, 648-649.

54. *Medianoche en la historia*, 225.

55. “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción”, dice Benjamin en *ibid.*, 237, y también: “la sociedad sin clases no es el punto final del progreso en la historia sino su lograda interrupción”, en R. MATE, “El tiempo como interrupción de la historia”, 281.

56. Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 249.

De aquí la consideración de la «memoria» en relación al «tiempo» y a la «justicia». Que el tiempo esté en equilibrio significa –según R. MATE– la consideración de la memoria de los vencidos, la necesidad de la liberación actual, la satisfacción de las exigencias del pasado y las necesidades del presente.⁵⁷ Benjamin denota una especial sensibilidad por las injusticias presentes, de las que él mismo es víctima. Por eso hay una experiencia del pasado que se relaciona con un modo injusto de experimentar el presente.⁵⁸ De ahí el carácter político de estas tesis. Por eso el historiador benjaminiano, a diferencia del “convencional”, tiene la clara conciencia de ejercer su tarea desde la memoria, donde los fragmentos del pasado rompen con la interpretación lógica que le asigna la historia oficial. En este contexto, Benjamin inserta la imagen de la “semilla”, en la tesis XVII, que sugiere la *posibilidad* que el tiempo irá develando. El pasado, como semilla, está cargado de significación, de posibilidad, que la memoria se encarga de traer al presente. Esta posibilidad es tiempo, pero *tiempo pleno* y en sentido político. El interés del autor, como el de Marx, es una sociedad sin clases como secularización del mesianismo. Esto significa la realización histórica del contenido liberador del mesianismo.⁵⁹ Para ello, el autor interpreta el instante del tiempo, no dentro de una cadena sucesiva, sino con un valor absoluto: cada instante conlleva una oportunidad revolucionaria, mesiánica y a favor de los desfavorecidos. Pero también, este instante, el *ahora*, está relacionado con la lógica de la redención: “el ahora que maneja el historiador es una especie de laboratorio del tiempo mesiánico”.⁶⁰ En este sentido, el pasado también se redime, ya que el *ahora* recoge lo perdido del pasado, para ver en él vida, actualidad.⁶¹ En re-

57. Cf. *ibid.*, 252.

58. Cf. R. MATE, *Por los campos de exterminio*, 141; *Medianoche en la historia*, 263.

59. La connotación judía del mesianismo benjaminiano está ligada a la apocalíptica: la salvación tiene lugar en el mundo y este mundo tiene un plazo. A su vez, esta salvación es felicidad, en sentido materialista, es decir, ocurre aquí y ahora. Por otro lado, el mesianismo benjaminiano está relacionado con su teoría del lenguaje. Brevemente, el lenguaje tiene una función política que le viene de la memoria y consiste en recuperar del pasado los “pasajes” que interrumpen el presente, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 281-282; *id.*, *De Atenas a Jerusalén*, 61-69; R. FORSTER, *W. Benjamin – Th. W. Adorno*, 117-144. Además, el contenido liberador del mesianismo tiene que ver con el anhelo de una sociedad sin clases, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 277, 288.

60. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 292. “El *ahora* (...) es una salvación hermenéutica. El Mesías del tiempo mesiánico salva, sin embargo, materialmente”, *ibid.*, 290.

61. Cf. J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella, Verbo Divino, 2000, 258s.

lación con esto, la otra imagen que Benjamin hace entrar en juego es la de las *astillas* del tiempo mesiánico, para mostrar el encuentro entre pasado y presente. El pasado, como astilla, se incrusta en el presente para que circule por él la esperanza. Esa astilla duele porque tiene que ver con los muertos, los vencidos, los abandonados que vienen a irrumpir en el presente.⁶² No hay que olvidar que Benjamin tiene una especial preocupación por reconocer en las víctimas derechos pendientes.

Ahora bien, así como el pasado no se halla desconectado del presente, así tampoco está desconectado del futuro. En efecto, la famosa frase del final de la tesis XVIII fragmento B, afirma: “en ese futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”.⁶³ Allí el autor reafirma que el futuro es recordación, y no un resultado causal, sino que está relacionado con el *ahora* que viene del pasado. Por eso, conocer el tiempo es adentrarse en lo oculto del tiempo: los adivinos lo hacían recurriendo a extrañas artes, los judíos rememorando. En esta rememoración, en esta conexión no causal entre pasado, presente y futuro, las astillas llegan irrumpiendo y en esa irrupción se cuele el Mesías.⁶⁴ Esto es «tiempo pleno»: un *ahora* cargado de mesianismo para vivos y muertos. De esta manera, la historia está teñida de redención, como lo afirma el mismo Benjamin: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no viene al final de un desarrollo”.⁶⁵

A partir de estas ideas, puede decirse que la columna vertebral de estas tesis ha sido el concepto de «memoria» y de *kairós* (“tiempo pleno”, “*ahora*”, “interrupción”). El trapero no es un desmemoriado nietzscheano, sino un historiador avezado en buscar entre los escombros, con la fuerza *judía* de la memoria, lo que la ideología del progreso dejó al costado del camino. El trapero reelabora, en este contexto, el mesianismo y la concepción del tiempo, como un «tiempo-*ahora*» preñado de pasado. De ese pasado el trapero saca fuerzas para fecundar el presente, no como presente fáctico, sino como instante cargado de significación mesiánica. El pasado de fracaso interrumpe como *kairós*, provocando la grieta por donde entra el Mesías, esto es, la felicidad para todos, vivos y muertos,

62. Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 293s.

63. Cf. *ibid.*, 297. A esta tesis y su final, G. Scholem la califica como *confessio in extremis*, cf. *Walter Benjamin y su ángel*, 34-35.

64. Cf. R. MATE, *Por los campos de exterminio*, 145.

65. Citado por R. MATE, *Medianoche en la historia*, 301.

fundando una esperanza que abre los archivos que la barbarie cerró. Estas consideraciones hacen de Benjamin uno de los “avisadores del fuego” (*Feuermelder*);⁶⁶ un “testigo del peligro” que pone de relieve la negatividad y destructividad inmanentes a la conciencia dominante de su tiempo –que afecta a todos, fascistas, nazis, socialdemócratas, agrupaciones de trabajadores, marxistas y organizaciones de izquierda–.⁶⁷ Es un pensador que tiene la mirada en el presente pero cargada de pasado, como un “profeta vuelto hacia atrás”.⁶⁸

3. Recepción crítica de Johann Baptist Metz

“Es Metz uno de los pensadores alemanes que más temprana e insistentemente se han interesado por Walter Benjamin. Sería equivocado ver en él una interpretación «teológica» de Benjamin”.⁶⁹ Esta correcta apreciación de R. MATE indica la perspectiva desde la que Metz lee parte de la obra de Benjamin. Es claro que no pueden minimizarse las diferencias entre ambos autores.⁷⁰

A la luz de las anteriores reflexiones sobre Benjamin, y en el marco global de la obra de Metz que aquí no repetimos,⁷¹ destacamos dos ideas fundamentales que el teólogo alemán toma del filósofo: (1) la mirada al pasado desde el punto de vista de las víctimas por medio de la memoria con una intención práctico-política, y (2) la consideración del tiempo interrumpido para romper el embrujo del progreso. De esta manera, el armazón teórico de las *Tesis*, como teoría del conocimiento histórico que reclama una «nueva» racionalidad, tiene una gran influencia para la lectu-

66. Esta es una expresión acuñada por el propio Benjamin que designa a quienes avisan de catástrofes inminentes para impedir que se cumplan, cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, 137, 150.

67. Cf. O. JOHN, “Fortschrittskritik und Erinnerung”, 32ss.

68. R. MATE, *Por los campos de exterminio*, 140.

69. *Ibid.*, 147.

70. Para J. WOHLMUTH la “diferencia decisiva” con cualquier teología cristiana, no únicamente Metz, reside en la comparación del mesías de Benjamin con la figura del mesías cristiano: el de Benjamin no tiene “un rostro individual”. Cf. “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, 206. También destaca otras diferencias, tales como la “praxis bajo el primado de una gracia” y la importancia de la oración frente a la pura acción. Cf. *ibid.*, 208, 210.

71. Cf. el ya citado, M. OMAR RUZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, 575-603.

ra del pasado en la mirada del teólogo. La historia es una historia de emancipación progresiva, de libertad (*Freiheitsgeschichte*), pero, en no menor medida, una historia de sufrimiento (*Leidensgeschichte*).⁷²

(1) Unir la memoria del pasado de sufrimiento con la esperanza mesiánica, como hace Benjamin en la tesis IX y la XVIII B, marca la clave de lectura del pasado desde la perspectiva teológica cuando Metz presenta lo que él llama el «enunciado teológico fundamental»: “Dios es el Dios de los vivos y los muertos, el Dios de la justicia universal y de la resurrección de los muertos”.⁷³ El tema de los muertos es una preocupación creciente de Metz. Por un lado, se trata de recordarlos, y por otro, de hacerles justicia. De allí la unidad que presenta el teólogo entre *memoria passionis* y *memoria resurrectionis*.⁷⁴ El «enunciado teológico fundamental» une estas memorias, que ponen en el centro el sufrimiento de las víctimas del pasado, para atender a sus padecimientos y aceptar el desafío de los muertos. Señalando a Benjamin, Metz afirma que para la fe también se da una revolución que decide de un modo nuevo sobre el sentido de los muertos y sus esperanzas.⁷⁵ De esta manera, la fe en la resurrección tiene también un sentido “enteramente político”, puesto que insiste en la memoria del sufrimiento acumulado en la historia y desde allí determina nuestras acciones y esperanzas.⁷⁶

Explícitamente Metz se refiere a las tesis de Benjamin en el contexto del artículo acerca del “Recuerdo”. Allí el teólogo remarca que, en las *Tesis*, la “historia del sufrimiento del mundo” –puesto entre comillas por

72. Se pueden considerar las reflexiones de Metz en “Redención y Emancipación”. Allí afirma que hay que prestar mayor atención a los conceptos teológicos –como el de «redención»– que aparecen en algunos filósofos como W. Benjamin. En el mismo artículo indica que la “redención liberadora” que trae Jesucristo y la “autoliberación emancipadora” del hombre, es decir, “la historia de la liberación soteriológica y la historia de la liberación emancipadora, deben entenderse, según lo dicho, en vistas a lo que yo llamaría, *grosso modo* y no sin reparos, historia del sufrimiento humano”, *La fe, en la historia y la sociedad*, 134; cf. J. M. ASHLEY, *Interruptions*, 118.

73. *La fe, en la historia y la sociedad*, 93.

74. El lugar de la cristología en la obra de Metz es uno de los puntos más discutidos de su recepción. Al respecto, cf. una breve reseña en M. OMAR RUIZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, 601. Tesis doctorales se han ocupado detalladamente de este aspecto, cf., además de la ya citada de J.-H. TÜCK, P. KLEDEN, *Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei J. B. Metz*, Münster, Lit Verlag, 2001.

75. *Ibid.*, 124, aunque Metz no pone la referencia bibliográfica del filósofo.

76. El interés político de las *Tesis* de Benjamin es claro: consiste en traer el pasado al presente para hacer justicia. Esta idea también está sugerida en lo que Metz denomina: el enunciado teológico fundamental.

Metz— es el medio de realización de la razón y de la libertad en oposición al progreso de la razón no dialéctico.⁷⁷ En ese artículo también se tiene en cuenta a H. Marcuse con algunas ideas sobre la memoria, particularmente la expresión «memoria peligrosa», cuya descripción se acerca a la perspectiva benjaminiana.⁷⁸ Esta memoria determinada por las catástrofes, le ofrece a Metz la posibilidad de mirar el pasado acumulado de sufrimiento, como el ángel de la tesis IX. Es preciso tener en cuenta que, cuando Metz sistematiza su segunda fase de la Nueva Teología Política, en *La fe, en la historia y la sociedad*, el contexto cultural está determinado por la modernidad con su ideología de progreso. Metz advierte, como lo hace la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sobre la dialéctica de la Ilustración, y Benjamin es un exponente crucial de los efectos negativos de esa Ilustración.

Ahora bien, los impulsos que Metz asume del filósofo no han variado en su teología con el paso del tiempo. En *Memoria Passionis*, por citar la otra obra panorámica del teólogo, de 2006, las perspectivas benjaminianas permanecen. Auschwitz es ahora el paradigma de la *Leidensgeschichte*—historia de sufrimiento—, por eso Metz mira dialécticamente la historia desde el “saber añorante”, desde la *teodicea* sin tendencia hacia la afir-

77. *La fe, en la historia y la sociedad*, 202. Además de las *Tesis*, también cita *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* de Benjamin (*Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999²), haciendo alusión al «progreso de la razón», cf. *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999, 10. Benjamin aparece también en otros contextos: cuando Metz desarrolla la «reserva escatológica» en tensión crítico-dialéctica con el proceso social, cf. *Teología del mundo*, 149; *Dios y tiempo*, 18-19. En el artículo donde hace su entrada la tesis de la memoria, las *Tesis* están también citadas, “«Politische Theologie» in der Diskussion”, 286 nota 48 (*Dios y tiempo*, 56 nota 48). Cf. además de los ya referidos, otros lugares donde, implícita o explícitamente, Metz alude a Benjamin: *La fe, en la historia y la sociedad*, 62, 115, 124, 132, 181, 202, 214ss.; *Dios y tiempo*, 214 nota 46; *Memoria passionis*, 44, 93, 198, 236.

78. Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 203, donde Metz cita a Marcuse: “El redescubrimiento del pasado [...] proporciona criterios críticos», de que «el restablecimiento de la capacidad rememorativa [...] va de la mano con el restablecimiento de la capacidad cognoscitiva de la fantasía» y así «la *recherche du temps perdu*... se hace vehículo de liberación»: «El restablecimiento de los derechos del recuerdo como medio de liberación es una de las más nobles tareas del pensamiento» [...] «La memoria del pasado puede suscitar peligrosas perspectivas y la sociedad establecida parece recelar de los contenidos subversivos de la memoria». Como se verifica aquí y en el texto ya citado de 1969, Metz debe a H. Marcuse (*Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin 1978¹⁰, 117) la expresión memoria o recuerdo peligroso. Cf. “«Politische Theologie» in der Diskussion”, 287. Ella se constituye como “un concepto básico de esta teología”, “Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus – Ein Gespräch von Peter Rottländer mit Johann Baptist Metz”, en: P. ROTTLÄNDER (ed.), *Die Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster, Edition liberation, 1986, 175-186, 182.

mación, sino más bien desde “una cierta unilateralidad” hacia lo *negativo*, pero también con la positividad de la *compassio*. Aquí asume la noción benjaminiana de “estado de excepción” para describir el encuentro con el sufrimiento ajeno y la interrupción de una “normalidad” signada por el olvido.⁷⁹ Por eso Metz se siente cercano tanto a Adorno como a Benjamin, como él lo sugiere.⁸⁰ Así se constituye la «razón anamnética», clave para la epistemología de la Nueva Teología Política, poniendo en el centro, una memoria *definida* y determinada claramente por el sufrimiento ajeno planteado, “no en una versión existencialista, sino en una versión política”.⁸¹ Las “voces judías” –entre las que se encuentra Benjamin– llamaron la atención sobre la “naturaleza fundamentalmente anamnética de la razón” como reconoce Metz.⁸² Por una parte, se afirma que la razón deviene «irracional» si subestima su profunda estructura anamnética.⁸³ En esta perspectiva, la teología se auto comprende como “memoria que argumenta” (*argumentierende memoria*).⁸⁴ Por otra, se subraya que el sufrimiento ajeno –no el propio– del pasado, olvidado o desplazado, es propuesto como “la auténtica instancia crítica de la razón”.⁸⁵ La autonomía de la razón queda anclada en un acto de reconocimiento, de “obediencia que precede al entendimiento”,⁸⁶ en “una experiencia crítico-negativa: la experiencia de lo humano amenazado”,⁸⁷ del a priori del sufrimiento (*Leidensapriori*), de la autoridad de los que sufren, que “es lo único que *protege* a la razón frente a toda instrumentalización o funcionalización, lo único que *fundamenta* sus pretensiones de universalidad”,⁸⁸ más allá de un universalismo meramente procedimental (Habermas). Tal

79. Cf. *Memoria passionis*, 217.

80. Cf. *Ibid.*, 44 nota 52.

81. *Dios y tiempo*, 111.

82. Cf. *Memoria passionis*, 236 nota 365. En el contexto de esta *ratio*, Metz critica a Habermas su subestimación hacia el poder intelectual y crítico de la base anamnética del discurso público; distinto de lo que ocurre con la Escuela de Frankfurt y la metafísica negativa de Benjamin y Adorno. Metz echa de menos esa metafísica negativa en la obra de Habermas, cf. *ibid.*, 198; *Esperar a pesar de todo*, 41. Algunas indicaciones sobre el diálogo crítico Metz-Habermas en M. OMAR RUIZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, 589ss.

83. Cf. T. Peters, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermißten Gottes*, Darmstadt, Grünewald, 1998, 77.

84. *Ibid.*, 74.

85. *Ibid.*, 50.

86. *Dios y tiempo*, 229.

87. *Memoria passionis*, 214 nota 334.

88. *Ibid.*, 216 (cursivas nuestras). Hemos corregido la traducción española.

obediencia, no sólo no es incompatible con la auto-determinación de la racionalidad, sino que *lleva a la intelección*”,⁸⁹ es “condición de la misma”.⁹⁰

(2) La segunda idea fundamental, que está en íntima relación con lo anteriormente expuesto, es la concepción del *tiempo*. No en vano las *Tesis*, al proponer una nueva teoría del conocimiento histórico, llevan explícitamente una nueva manera de comprender la temporalidad. El tiempo es «interrupción», es un «ahora» venido del pasado que *astilla* el presente provocando la grieta por donde se cuele el Mesías. Significativamente, Metz propone la perspectiva apocalíptica de la Nueva Teología Política, al modo de tesis.⁹¹ Si bien ellas están dedicadas a Bloch, la impronta benjaminiana es evidente: están escritas en el mismo “género literario de Benjamin”.⁹² Como afirma Ashley, Benjamin representó el “complemento perfecto” a Bloch en su influencia en las reflexiones de Metz sobre la naturaleza del tiempo.⁹³ Mientras Bloch conduce a Metz a poner la mirada en el futuro, como apocalíptica, Benjamin le sugiere una mirada hacia el pasado que interrumpe el presente en el marco de la ideología del progreso como «siempre lo mismo», a costa de las víctimas. La «interrupción» se convierte en clave teológica, como lo define Metz en su tesis VI y en la XXIV sobre la apocalíptica.⁹⁴ Asimismo, el teólogo cuestiona, como Benjamin y desde él, la noción de tiempo como un “*continuum* vacío”, dando la idea de la intemporalidad del tiempo al modo marxista. Por eso cita la tan conocida frase del filósofo sobre la idea marxista de revolución como locomotora de la historia: “«Acaso sea todo lo contrario. Acaso sean las revoluciones el tirón del freno de alarma que da el género huma-

89. *Memoria passionis*, 217 (cursiva nuestra).

90. *Ibid.*, 216.

91. Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 178-188.

92. J. WOHLMUTH, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, 203.

93. Cf. *Interruptions*, 118.

94. “La más breve definición de religión: interrupción” (tesis VI), “...la conciencia catastrófica de la apocalíptica es fundamentalmente una conciencia del tiempo, pero no una conciencia del momento de la catástrofe, sino de la esencia catastrófica del tiempo mismo, del carácter de discontinuidad, ruptura y finitud del tiempo” (tesis XXIV), cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 180, 185. En relación con esto, Metz presenta en otra obra la famosa expresión de Benjamin –tesis XVIII B– sobre «la entrada del Mesías» en el contexto del seguimiento y la espera de la parusía. También aquí el Mesías interrumpe el continuo lineal y homogéneo de la historia, cf. *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Barcelona, Herder, 1978, 92.

no que viaja en el tren»⁹⁵. Además, así como Benjamin une la mirada hacia atrás con la expectativa de un futuro diverso (tesis XVIII B), Metz hace la misma relación: historia de sufrimiento y expectativa cercana a la llegada del Mesías, van de la mano, esto es el «aguijón apocalíptico».⁹⁶ Se verifica, entonces, la observación de Ashley citada; Benjamin le añadió una dimensión más profunda a la apelación de Metz sobre la autoridad de las tradiciones apocalípticas.

En *Memoria passionis*, el contexto no es ya la ideología del progreso, sino la postmodernidad con tema y nombre propio: «eterno retorno» y F. Nietzsche. Aquí Metz repite su idea de ponerle plazo al tiempo: hay que interrumpirlo, pero para hacer lugar al rostro de las personas que sufren y mantener el clamor en la memoria. Si bien no hay citas de Benjamin, sus ideas se mantienen. El aparato teórico del filósofo que Metz había asumido en el contexto de la modernidad, le sirve ahora –unido a las tradiciones bíblicas– para hacer una crítica a la postmodernidad, bajo el *slogan*: «Marx ha muerto, Nietzsche vive».⁹⁷

Por último, entre la *Leidensgeschichte* y el concepto del tiempo, se da la *mediación narrativa*. Tanto de Benjamin, como también de Scholem y Buber, Metz toma algunas ideas sobre el arte de narrar historias.⁹⁸ Como hemos mostrado,⁹⁹ Metz defiende la narración frente a una razón demasiado capacitada para argumentar, pero incapaz de hacer frente al problema del sufrimiento.¹⁰⁰ De allí la lectura benjaminiana de la narración que permite contar experiencias, sin dogmatizar una interpretación, y unirla con la praxis: «la «narración» puede servir de categoría mediadora para un diálogo orientado a la experiencia».¹⁰¹ Metz ve claramente que frente a las historias de sufrimiento, la narración se convierte, metodoló-

95. *La fe, en la historia y la sociedad*, 181, tesis XII. No está la referencia bibliográfica de Benjamin.

96. Cf. *ibid.*, 183; 122.

97. Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, 141, 206.

98. Cf. J. M. ASHLEY, *Interruptions*, 121. Según Ashley, para este tema, Metz hace pie, también, en la corriente hermenéutica heideggeriana, más precisamente, en Gadamer. Para el teólogo estadounidense, Metz combina a Benjamin y Marcuse con Gadamer. Sin embargo, en el contexto de la narración, Gadamer nunca aparece, por lo que habría que matizar la sugerencia de Ashley.

99. Cf. M. OMAR RUIZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, «Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea», 592s.

100. Cf. *Memoria passionis*, 242.

101. *Ibid.*, 239. Metz cita la obra de Benjamin, «Der Erzähler», en: *Illuminacionem*, Frankfurt 1961, 409, en *La fe, en la historia y la sociedad*, 214, 215, 216. Es la cita más extensa que Metz hace del filósofo.

gicamente, en el género apropiado teológicamente para contar esas historias, traerlas del pasado, hacer experiencias de ellas, mostrar lo nuevo y subrayar la dimensión curativa que contienen.¹⁰² Más aún, la memoria narrativa es *condición de posibilidad* del conocimiento subjetivo. Metz habla de la “primacía cognoscitiva del recuerdo narrado”.¹⁰³ La razón anamnética es, constitutivamente, “una razón auditiva”,¹⁰⁴ que reclama la tarea de “*combinar ambos métodos*: el narrativo y argumentativo.”¹⁰⁵ Es éste otro ingrediente más en el esfuerzo de Metz por hacer «más razonable» la razón; una “razón no escindida”.¹⁰⁶ En la línea de la Escuela de Frankfurt,¹⁰⁷ está en discusión nada menos que la misma «racionalidad» de la modernidad.

El uso y el concepto de «razón anamnética», determinada por la *memoria passionis*, reúne las líneas generales del pensamiento de Benjamin –incluso el «anhelo de justicia» de Horkheimer y la teodicea de Bloch– con la pretensión teológica de Metz. Esto se verifica, por ejemplo, cuando el teólogo afirma que la felicidad de los hijos no repara los sufrimientos de los padres, ni el progreso hace justicia a la injusticia que se cometió con los muertos.¹⁰⁸

El problema es la justicia, principalmente, para las víctimas y los muertos. La respuesta última no puede ser la utopía puesto que Metz sabe que las utopías terminan siendo una promesa para las generaciones futuras pero no para las pasadas, de allí que, “para no defraudar la esperanza de las víctimas, hay que hablar de Dios”,¹⁰⁹ hay que “elaborar la idea de una esperanza a lo largo del tiempo en que un día Dios se «justificará» por esa historia de sufrimiento”.¹¹⁰ En este sentido, la *memoria passionis*

102. Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 213ss.; *Memoria passionis*, 158, 235.

103. *La fe, en la historia y la sociedad*, 206.

104. T. PETERS, *Johann Baptist Metz*, 81.

105. *La fe, en la historia y la sociedad*, 206.

106. *Memoria passionis*, 236 nota 365.

107. Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, 206. Cita allí a Benjamin, Marcuse, Adorno.

108. Cf. la idea en *ibid.*, 94 y en una evidente alusión a la Tesis XII de Benjamin.

109. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 27. En la tesis XXII sobre la apocalíptica, Metz afirma: “Las utopías serían a fin de cuentas la última «astucia de la evolución» si sólo existieran ellas y no existiera Dios”, *La fe, en la historia y la sociedad*, 184.

110. *Dios y tiempo*, 130. De aquí emerge una *mística* personal en la que “el sí a Dios en la historia esta teología lo concibe como un «sufrir por Dios» (*Leiden an Gott*) que al final coincide con el sufrimiento del abandono de Dios que, con el grito de Jesús en la cruz, se nos ha hecho inolvidable.”, *ibid.*, 130. Hemos advertido los problemas de traducción de esta expresión clave, *Leiden an Gott*, y su contenido teológico en M. OMAR RUZ; G. ROSOLINO; C. SCHICKENDANTZ, “Razón

pone en el centro el sufrimiento de las víctimas, una compasión contemporánea y retroactiva, y a un Dios que es justicia universal, esperanza escatológica, para vivos y muertos. “En las tradiciones apocalípticas, la esperanza en la resurrección de los muertos es *expresión de un anhelo de justicia universal* que será dispensada por el poder de Dios.”¹¹¹ De no existir dicha resurrección, y con ella una justicia universal, habría que concluir que la injusticia es in-significante; ella sería un ingrediente natural en la marcha de la historia.¹¹² Ahora bien, esto es *teología* política, por tanto, la reparación del daño es tan importante como la afirmación de Dios.¹¹³

Una última consideración. Si tenemos en cuenta el peso y el precio de nuestra historia, de la lógica violenta que se ha maquinado para construir una realidad que aún hoy nos golpea, es inevitable ver en los planteos de Benjamín y de Metz un adecuado marco teórico para leer nuestro pasado y nuestro presente. Reyes Mate, que recoge las ideas de ambos, subraya un aspecto que ha cambiado en las últimas décadas: la *significación de los muertos gracias a una nueva concepción de justicia*.¹¹⁴ Una justicia que no tiene que ver con la sanción al culpable o la reparación del daño solamente, sino que recupera un pasado olvidado y clausurado. A este tipo de justicia, R. Mate la denomina *anamnética*.¹¹⁵ Es una justicia definida por una memoria que tiene en cuenta el pasado y sus víctimas, para hacerlas visibles. Ahora las víctimas tienen algo que decir.¹¹⁶ Hacer memoria de ellas implica una *ampliación del concepto de justicia* que obli-

anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, 594-595. La importancia de la mística en la teología de Metz no es menor, cf., por ej., *Memoria passionis*, 36ss.; “Interview. Voraussetzungen des Betens. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz”, *Herder-Korrespondenz* 32 (1978) 125-133.

111. *Memoria passionis*, 150 (cursiva nuestra).

112. Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, 302.

113. “Afirmación de Dios”, en Metz, en los términos de una “teología negativa”, de la cual, según sus propias palabras, es un “decidido partidario”, *Esperar a pesar de todo*, 63. Cf. igualmente, *Dios y tiempo*, 195, 239-240; *Memoria passionis*, 40, 44-45, 50. Esta temática y perspectiva adquiere una importancia creciente en la recepción actual de Metz. “En los últimos años los discípulos de Metz han subrayado masivamente este carácter negativo de la teología de Metz”, Cf. B.-M. Roque, “Réception et interprétation de la théologie politique de J. B. Metz”, *Laval théologique et philosophique* 63,2 (2007) 259-274, 272. Refiere, entre otros, a los importantes conocedores de su obra: J. Reikerstorfer, J. Manemann, T. R. Peters, etc.

114. R. MATE, “La herencia del olvido” [en línea], *El País Digital*. 18 enero 2009, <http://www.el-pais.com/articulo/opinion> [consulta: 23 de julio, 2009].

115. Cf. “En torno a una justicia anamnética”, 105-122.

116. Cf. R. MATE, “La herencia del olvido” [en línea].

ga a reconocer una deuda con el pasado. Dicha deuda no queda reconciliada con ninguna amnistía, indulto o ley. No hay «punto final» para la justicia, que exige siempre la apertura de los archivos, afrontar las causas pendientes, en síntesis, hacer presente, con una intención práctico-política, el sufrimiento olvidado del pasado. Mientras los proyectos de reconciliación y olvido podrían promover una política de archivo de las injusticias, la memoria de las víctimas abre a una esperanza de redención –como sugiere Benjamin–, de justicia universal y de juicio final –como sostiene Metz–. Para una revisión de la historia de nuestro continente y de nuestro país, no en última instancia la de las últimas décadas, estas ideas resultan altamente significativas.

MATÍAS OMAR RUZ
GUILLERMO ROSOLINO
CARLOS SCHICKENDANTZ
30.08.09 / 30.09.09