

Entre redención y utopía, el tiempo mesiánico. Consideraciones materialistas de la historia de Walter Benjamin y Siegfried Kracauer

Autor(es): **Matamoros Ponce, Fernando**



Matamoros Ponce, Fernando. Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego" de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (ICSyH-BUAP), México. Doctor en Sociología por la École des hautes études en sciences sociales de París (2001). "Magíster" en Antropología y Sociología Política por la Universidad de París VIII (1993). Licenciado en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana de México (1986). Corresponsal en México del Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux -École des hautes études en sciences sociales (CEIFR-EHESS). Ha publicado: La pensée coloniale. Découverte, conquête et guerre des dieux au Mexique (2007), París, Éditions Syllepse, ICSyH/BUAP; junto a Étienne Dehau y Sylvie Bosserelle, Mexique: vision de l'empire des Dieux (2005), París, Hermé; Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes –en coautoría con John Holloway y Sergio Tischler– (2008), Buenos Aires, Ediciones Herramienta y ICSyH/BUAP. Es colaborador habitual de la revista Herramienta e integra su consejo asesor.

Preludio de búsqueda mesiánica

En el mundo del ruido de las certezas neoliberales de la guerra, militarización de una *Guerra Santa* y *Justa* contra los enemigos exteriores de su civilización, debemos volver a mirar y actualizar el "juego" de las ciencias sociales, en particular del pensamiento y las palabras con sus significaciones sociales de la subjetividad objetivada en el dolor y la lucha, correr el riesgo de pensar-actuar, aun con la posibilidad de vernos *asfixiados*. Como veremos en este texto, al igual que Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, Theodor Adorno[1] nos propone problematizar, desde la sociología, la conceptualización de la categoría de *sociedad*, desde lo no conceptualizado; desde aquellas racionalidades espirituales que fueron expulsadas de las lógicas racionales de los espacios públicos autorizados. Los costos espirituales de este conocimiento son los sufrimientos dispersos, figuras centrales del pensamiento cosmopolita *bajo el signo de la extraterritorialidad* del exilio[2] en movimiento y creación, resistiendo la condena y el destino impuestos por el movimiento de la repetición caótica de la ley y el fetiche.

En virtud de su determinación funcional, el concepto de sociedad no resulta ni captable inmediatamente ni verificable de un modo eficaz, como las leyes científicas. A esto se debe que corrientes positivistas de la sociología desearan desterrarlo de la ciencia como residuo filosófico [...] En las situaciones fácticas aparece la sociedad. Conflictos como los típicos entre superiores y subordinados no son algo último e irreductible al lugar en el que suceden. Más bien son las máscaras de los antagonismos que encubren.[3]

En efecto, como los tiempos modernos, cosificados por el poder, son de crisis económica, desempleo, pobreza y hambre, tormentos, represión y penalización de los movimientos sociales e individualidades, particularidades implicadas en ellos, debemos volver a nutrirnos del consuelo de nuestra esperanza, de la espiritualidad ligada al antagonismo de los movimientos sociales. Como indica el pensamiento nietzscheano de Henri Lefebvre,[4] relacionado con lo concreto del mundo y las subjetividades de negatividad, el espíritu sacará fuerzas de la desesperanza. En cierta perspectiva, para nosotros es central la imagen del volcán de John Holloway, ya que humea historias y pensamientos de la belleza interior de la rebeldía.

El volcán es una belleza. Su belleza se encuentra no solamente en lo que se ve (la cumbre nevada, el humo levantándose de la nieve) sino en lo que no se ve: el corazón reprimido pero rebelde. Es el contraste que nos atrae, el contraste entre lo frío y lo caliente, entre la nieve por fuera y el horno por dentro, la pasividad tranquila del exterior y la actividad frenética interna, la previsibilidad aparente por fuera y la imprevisibilidad total por dentro.[5]

Nuestro procedimiento quiere rescatar de las interioridades del mundo, el sentir y la acción del corazón reprimido, órgano dialéctico de lo bello en la desesperación del mundo. Como ha señalado Sergio Tischler,[6] no queremos describir las tendencias de la dominación y menos hacer un tratado del conocimiento objetivo del mundo del dolor, que sería rehacer el mito de la hegemonía invencible, sino rescatar el tiempo de mesiánico para una “transformación radical, es decir, el imperativo de hacer del mundo una casa humana”. [7] Entonces, pensar dialécticamente no es volver a constatar estadísticamente la miseria del mundo. Tampoco *es un punto de vista*. [8] No se trata de establecer un optimismo ineludible de la libertad sin contradicciones, ni mucho menos de alejarnos del mundo para nunca más regresar al mundo, hacer tratados de la melancolía de la derrota, de la dominación y destrucción del hombre. Sin embargo, ante el rumbo que sigue la historia, rescatamos el acercamiento melancólico de Benjamin,[9] influido por el *Spleen* de Charles Baudelaire. Ambos, aterrorizados de ver la tierra naturalizada, cosificada en la mercancía, miran el mundo desde la perspectiva de la alegoría de la mercancía y el fetiche, reflejando el trabajo abstracto (sería la alegoría del cadáver, expresada en los estudios de Benjamin sobre el barroco), tal como Marx la analizó con el trabajo concreto en la teoría del fetichismo en *El capital*. Ya que la depreciación de lo humano está alcanzando todas las territorialidades de la intuición del deseo y el sueño, manifestados por el valor de uso, queremos –como Benjamin, Nietzsche, y los surrealistas del siglo XX– arrancarnos de la categoría de la vida cotidiana del sufrimiento y de los emblemas cosificados de la mercancía. Pretendemos abrir pistas de comprensión de los momentos causales de nuestra fuerza espiritual del dolor. Ambicionamos rescatar lo obstinado de las imágenes interiores que siguen rechazando los derrotismos y cantos del positivismo. Nos interesa redimir la “poemática de las cosas” para, en la embriaguez de nuestras ilusiones, “ganar fuerzas [...] para la revolución”. [10] Debemos organizar el pesimismo inscrito en las dimensiones teológicas de la vida cotidiana que encerramos, nosotros mismos, en la soledad de nuestro sufrimiento. Nuestro texto busca, desde las profundidades del pensamiento, rescatar los frágiles tiempos mesiánicos, redimir las utopías de objetos concretos, volver a dar vida a los sueños polifónicos acumulados en la historia. “Organizar el pesimismo no es otra cosa que transportar fuera de la política a la metáfora moral y descubrir en el ámbito de la acción política el ámbito de las imágenes de pura cepa”. [11]

Como Baudelaire, sin perder la condición humana, denunciemos las condiciones de sentido realista de los hombres, quienes cayeron en el antiguo caldero de la verdad y sus telarañas, perdieron la dialéctica del sentido y el espíritu de lo humano: “¡Hipócrita lector —mi prójimo—, mi hermano!”. [12] Como Nietzsche, ya que el hombre parece estar o está en plena disolución, en los mismos momentos en que escuchamos ecos y huellas de luchas, debemos volver a apostar lo más extremo de la crítica contra o por el hombre y la subjetividad del poder de la política y “poética realista”. Como Aragon [13] y los surrealistas, cuando las personas no existen más, cuando se han vuelto parte del cuerpo de la sociedad vulgarizada del espectáculo y el control de masas, vigilando y denunciando anónimamente, controlando e identificando mediante la homogenización de la cultura como mercancía del *Otro* y penalizando a los enemigos de su civilización como terroristas, debemos llevar al extremo la idea de destrucción del mundo, rebasar los límites impuestos por la subjetividad del poder del Capital, el trabajo abstracto sobre el trabajo concreto y sus sueños. Desde luego, también nos inspiramos, pacíficamente, en la *Crítica de la violencia*. [14] Afirmamos que contra la violencia mítica policiaca de la militarización como verdad, fundadora del derecho de matar, encerrar, torturar, debemos volver a convocar *la violencia divina como única soberana*. Aquella que, en el lenguaje, es signo e índice secreto, esencia espiritual de *historias secretas*, y punto de partida conflictual de lo nuevo inexpresable, a causa de la violencia discrecional de lo sagrado cosificado por la ley del Capital.

Pensando en la poética de Baudelaire, Benjamin establece la batalla en avenidas vacías, desiertas y sin sol:

Pero la constelación secreta (en la que la belleza de la estrofa resulta transparente hasta el fondo) debe ser entendida así: es la multitud espiritual de las palabras, de los fragmentos, de los comienzos de versos con los cuales el poeta [Baudelaire] libra en las calles abandonadas su lucha por la presa poética. [15]

De la misma manera, podemos afirmar que la desesperanza es la fuerza de los instintos del pesimismo en el mundo de la fantasmagoría de los engaños de la materialidad. Nos sentimos como marineros, pasajeros de una velero en ruina, donde todo es una mierda, donde todo se destruye en nuestra contemplación. Para Aragon, [16] en el mundo de las variaciones ínfimas y discordantes de lo real, este es el sentimiento de la inutilidad, un pesimismo que se sentó frente a nosotros, se movió a nuestro lado, se escondió en el imaginario, se vistió y enarboló su atuendo con más nobleza. No tiene pañuelo para limpiar las lágrimas, tiene una mirada hacia el infinito pintado de azul transparente, dibuja con el imaginario otro mundo, da la espalda al trance del curso mítico del progreso y la civilización mortuoria.

Teorías materialistas del mesianismo

Las múltiples reflexiones de Walter Benjamin y de Siegfried Kracauer, nos permiten volver a pensar lo nuevo, con-jugar teorías y pensamientos *materialistas de la historia* como una batalla por un nuevo *cielo, libre de la historia*. En el itinerario de la escritura de nuestro texto, como objetivo central, develaremos los tiempos mesiánicos enmarañados en el mito de la realidad del sufrimiento. Para nosotros, desentrañar lo extraño como maravilloso sigue siendo otra posibilidad, no solamente de comprensión, sino, y sobre todo, de pensar que es posible de

nuevo convocar, paradójicamente, lo abstracto del mundo material para transformar la realidad concreta del poder y la dominación. Como veremos, al igual que Kracauer,[17] buscando en las imágenes cinematográficas la “mentalidad creadora” (estética), en medio de los “olores de carne podrida” (del mundo), Benjamin buscaba, rescataba y potencializaba las significaciones espirituales como configuraciones de la transfiguración teológica, posibilidades de frágil experiencia mesiánica de redención que se escondía (por *pequeña y fea, como el enano jorobado*—Tesis I sobre el *Concepto de Historia*[18]) bajo las ruinas de la catástrofe del mito del *Progreso* —llamado también, en su *Tesis VI*, el poder del *Anticristo*.

Estas dimensiones particulares del tiempo mesiánico están inscritas en la precariedad de la universalidad; al igual que Kracauer, Benjamin descubría, en la experiencia de lo particular de la literatura, la objetividad de la poética y reconstruía conceptualmente la utopía contenida en los orígenes del conocimiento mismo. La conceptualización teológica, escondida en los alrededores del objeto, le permitía revelar el abismo existente de la luz-esperanza y las sombras que existen: la redención y la utopía del pasado se reconcilian con el tiempo mesiánico del presente:

Benjamin sostenía que una filosofía que no incluyera la posibilidad de predecir el futuro a partir de la borra del café, y que no pudiera explicar esto, no podría ser una verdadera filosofía. De un modo similar Kracauer estimaba que la sustancia de una época se extrae mejor a partir de detalles inadvertidos, y esta convicción constituye el punto de partida para la argumentación desplegada en ‘Ornamento de la masa’, uno de los más importantes ensayos tempranos de Kracauer, a la vez que el punto de partida para algunas de las tesis de Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno.[19]

Con Hölderlin, en el *Ornamento de la masa*, Kracauer subraya que “las líneas de la vida son distintas, son como los límites de las montañas, lo que somos aquí podrá completarlo un dios allá con armonía y eterna recompensa de paz”. [20] Entonces, en la idea de redención (orígenes-aura de la estética del espíritu salvador mesiánico), podemos observar que Benjamin no estaba, y no está solo; su esperanza es ilimitada en los superficiales testimonios artísticos de una *Época*. Sus trabajos son subjetividades que revelan y objetivan acciones particulares (como las imágenes cinematográficas analizadas por Kracauer en *De Caligari a Hitler*, una *historia psicológica del cine alemán* y *Teoría del cine*, una posibilidad de *la redención de la realidad física*; pero también dinámicas invisibles antagónicas y universales, rechazadas inadvertidamente por concentrarse en lo conocido de lo empírico. Insisten en redimir lo invisible, invisibilizado por las verdades imperantes:

Lo rechazado. Muchos objetos pasan inadvertidos simplemente porque jamás se nos ocurre seguir su camino. La mayoría de nosotros volvemos la espalda a los cubos de basura, el sucio suelo bajo nuestros pies o los desperdicios que dejamos atrás... Lo conocido. Tampoco percibimos lo muy conocido. No es que nos apartemos de ello, como en el caso de lo rechazado, sino que lo damos por sentado sin prestarle atención. Rostros íntimos, calles que atravesamos todos los días, la casa en que vivimos: todas estas cosas forman parte de nosotros igual que nuestra piel, y por conocerlas de memoria no las observamos con los ojos.[21]

Afirmamos que es posible pensar el otro mundo atrapado en las verdades de la fantasmagoría del horror de la mercancía: la guerra y la destrucción; que es posible hablar de la belleza en la realidad de la mentira. Parafraseando el *Campesino de París* (Aragon, 1953: 250), [22] las palabras teología, dios o Mesías, como algo fuera del mundo, *escasamente están en mi boca*. Sin embargo, ellas son el espíritu *materialista de la historia*. A través del lenguaje adánico de origen, los conceptos con sus sujetos se comunican entre ellos mismos, es el *medium* de lo incomunicable [23] en lo comunicable, salir de la palabrería (*bavardage*) de las notificaciones. Así, con potencialidades de la *negatividad*, diría Adorno en *Dialéctica Negativa*; o de la teología como política, sociológicamente (más bien humanamente y espiritualmente), deberíamos volver a dar cita urgente a la solidaridad con la filosofía de la metafísica, única soberana y libertaria de lo *Superior*. Ella, la metafísica, la ermitaña (antisociable), sigue moviéndose entre vientos y mareas de lo real. No hace caso de la cacofonía emplazada en la falsa cortesía. Es la que, desde el pasado, sigue cortejando a su hombre-mariposa. Le envía alabanzas de esperanza y utopía para que, en los caminos más dolorosos, más desconsolados, más sufrientes del desconsuelo (desesperanza), pueda beber y bañarse en las aguas prometidas y claras de su voluptuosidad. La sociedad del siglo XXI tira en el basurero los instintos de locura del individuo, los aleja, los encierra, los reprime por doquier. Cree que al suprimir lo humano-animal y sus sueños con el bombardeo mediático, no hay más de lo desconocido y añorado en el tiempo mesiánico de la historia de la humanidad. Sin embargo, es en la esperanza de la desesperanza misma del empirismo donde el peligro evocado resurge de las cenizas del fuego de la sociedad. Aunque se vuelve todo inofensivo, el instinto de supervivencia de la ilusión sigue actuando en el amor como un principio fuera de la ley; como en la expulsión del paraíso, en el deseo inscrito en el árbol del delito del conocimiento seguimos amando pasionalmente lo prohibido. En esos intentos contra lo imposible, los autores de lo autorizado en las autorizaciones de la justicia del saqueo y despojo desprenden la voluntad de sacrificio de las clases vencidas, pero el odio continua vivo en la esencia espiritual del amor a lo concreto.

Como Marx, afirma Benjamin, volveremos a creer que "la última clase esclavizada es la clase vengadora, que llevará a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos" (tesis XII): la imagen, otra vez la imagen de los pensamientos barrocos insondables por la lógica del Capital y la muerte. Es la fe que sobrevive a las mentiras de la verdad; más allá del mundo existe lo bello del tiempo que canta en las soledades, sigue disimulándose en los paisajes prohibidos de lo fantástico. Se encuentra allí, donde habita lo maravilloso, estancia de los muertos y memoria de amor para el *Otro*. Es ese llanto incesante de la justicia que nos revela nuevamente los sobresaltos de la ignominia, nos aclara los caminos del tiempo mesiánico de la redención, ya que, y a pesar de todo, hay en el amor de la teología, y los sujetos que la nombran, un principio fuera de la ley, aquel que convoca al sentido espiritual irreprochable del deseo para su realización. Al igual que el *Fragmento teológico-político* de Benjamin, [24] estamos pensando en la realización del reino mesiánico de la palabra dios, aquel que no puede ser reducido al orden de la *dynamis* histórica vulgar del objetivismo y la ciencia. Ya que no es objetivo, sino un término político de realización y praxis, desde luego, podrán seguir catalogando estos tiempos y pasiones en sus archivos diabólicos del trabajo fetichizado de la explotación, y como inexistentes en la política; al igual, la teocracia decidió exilarlo fuera del mundo, en y para la muerte. Por lo tanto, las leyes categoriales de los hechos catalogados en la historia oficial a-

signa en sus aposentos de moralidad a estas pasiones mesiánicas de deseos; encierra los lazos matrimoniales para instalarlos en sus palacios de prostitutas, evacuando así los instintos de ardor y pasión; los lleva a las iglesias para perdonarles sus desviaciones confesionales profanas de libertad; le quita toda significación a la filosofía del sentido de la historia. Sin embargo, estos ideales del bienestar se refugian en la imagen de intensidades mesiánicas de salvación y redención. Reverdecen y florecen en otro lado, al lado del palpitante acorazonado; allí donde nadie logra controlarlos, más lejos de sus focos y cámaras de control y vigilancia; en aquel lugar donde los rayos y luces de centellas del sueño y la vigilia de la mañana se desencadenan con los gritos de pasión y libertad. Resultado, entre la persecución y la víctima, la tormenta adorable se desencadena con el tiempo mesiánico, precipitando el odio acumulado de la historia de la revolución.

Aun cuando la intensidad mesiánica del corazón se encierra en las alcobas interiores del sentido del sufrimiento, es en el nihilismo de la violencia soberana donde se adquiere y se siembra el deseo de felicidad. En efecto, la paz del cielo teocrático nunca se ha realizado, sigue siendo promesa. Sin embargo, la paz deseada en la tierra por los creyentes se ha manifestado mediante atropellos, privaciones y castigos por aspirarla. Entonces, secularmente, la promesa mesiánica vuelve a estallar en nuestro sufrimiento: *la felicidad no viene a traer la paz en la tierra, sino la guerra*, afirmaba el Cristo castigado en la crucifixión. Todo el dolor de esta paz terrestre aspira a anihilarse, pero solamente en la bonanza mesiánica terrestre esta anulación le es prometida. Así, al movimiento del deseo de inmortalidad en otro mundo, corresponde una práctica secular, religiosa y profana, que conduce a la eternidad de la felicidad que nos anima. Buscar esta evanescencia de la naturaleza del hombre, sería la tarea de una política que quiera redimir el ritmo de la paz de los muertos, muertos en la guerra por la paz de la eternidad del deseo.

Lo teológico y lo profano en el orden mesiánico

Esta incursión a los horizontes interiores de representaciones mesiánicas de lo concreto solicita, otra vez, algunas preguntas para nuestras reflexiones teóricas sobre conceptos teológicos de iluminaciones profanas, aquellas que van más allá de la misma pregunta y respuesta mediada por las mediaciones que están en ellas. ¿Qué queremos decir con redimir del pasado las utopías y tiempos mesiánicos, aquellos momentos que iluminan nuestros dolores y sufrimientos? ¿Por qué en el siglo XXI insistimos en pensar en la memoria de nuestros muertos? ¿Por qué el tiempo de los muertos vencidos en el pasado se actualiza constantemente en los imaginarios del presente de dominación capitalista? ¿Qué quieren decir los conceptos *mesianismo* y *teología* de violencia del mito hecho ley y condena racionalista y realista de lo concreto? ¿Son categorías teológicas o son producciones humanas para pensar el presente de las interioridades invisibilizadas en la cosa dominada y tratada por el concepto teológico profano? ¿Son deseos y aspiraciones inscritas en la *cosa*, subjetividades que objetivan el dolor y sufrimiento? ¿Por qué escribimos sobre la historia y su sociedad, contenida en palabras y textos, si todo ha sido estatizado en el *fin de la historia* como fetichismo de la mercancía, incluyendo los sentimientos y espiritualidades de las experiencias de los pobres del mundo?

Al contestar, algunos dirán que volvemos a delirar místicamente; que somos utopistas, idealistas y especuladores de dimensiones religiosas; que pensamos melancólicamente un pasado

inexistente, desaparecido en el presente de las cosas concretas del mundo de la civilización y su dominación; que somos románticos de un pasado muerto, paralizado por las verdades de los datos topográficos, etnográficos y empíricos del objeto real y evidente de realidad, o la *cosa* establecida hegemoníicamente en las ciencias sociales y autorizaciones culturales-institucionales de la *Realpolitik*. Otras veces, nos tratan, como a Marcel Proust, de melancólicos poetas perdidos en la búsqueda de recuerdos para la vida. No importa; otra vez y a *contra-corriente* o a *contra-pelo*, para utilizar la conceptualización del *materialismo histórico* de Benjamin, el objetivo de la escritura (como en los orígenes de muchos textos, incluyendo los *mitos de origen*) es volver texto nuestros recuerdos y pensamientos. Reconstituir esos fragmentos de la vida, concebidos en ideas contenidas en representaciones del mundo, sería rescatar los orígenes de la vida.

La ciencia melancólica de la que ofrezco a mi amigo algunos fragmentos, se refiere a un ámbito que desde tiempos inmemoriales se consideró el propio de la filosofía, pero que desde la transformación de esta en método cayó en la irreverencia intelectual, en la arbitrariedad sentenciosa y, al final, en el olvido: la doctrina de la vida recta [...] Quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas.[25]

Entonces, paradójicamente, podremos observar, y sentir también, que nuestra desesperanza sería el optimismo de la esperanza. Volveríamos a creer que, cada día, esos textos de profecía se encuentran en esas rebeliones del presente que construyen la historia. Nos sorprendería y emocionaría profundamente el encuentro del sentido y sus contenidos de lo incomunicable en esas comunicaciones vaciadas de sujetos y humanidad. Volveríamos a encontrar en las palabras los sentidos y sentimientos profundos, aquellos tiempos que Benjamin llamó *frágiles* fuerzas mesiánicas, tiempos que nos reconcilian con la naturaleza, y movilizan contra este mundo de horror, dolor, sufrimiento, desesperación e infelicidad. Los votos contenidos en las oraciones y plegarias, y en las lágrimas de los profetas que niegan el mundo,[26] son tantos caminos recorridos para re-encontrar, en los umbrales, aquellas iluminaciones de los senderos del movimiento de la vida, la dignidad y la justicia; poder hacer algo en un mundo de verdad, belleza y com-pasión por una vida nueva, vida buena; aquellas pasiones por hacer renacer el tiempo lleno, la vida plena en nuestras vidas transformadas en mercancías en los templos del consumo.

Para rescatar las esencialidades de lo humano, existentes en el lenguaje, afirmamos que no existe ninguna manifestación de la vida humana, ni las ideas mismas, donde no exista el espíritu, esos sentimientos que, como fantasmas, recorren el mundo: esa racionalidad del deseo que imagina otra vez la luz y las estrellas, sin el cielo concreto que nos dibuja la realidad concreta. El sentimiento de las imágenes hechas reales es algo concreto, es la utopía y los sueños de paraísos de tantos hombres y mujeres de la historia, aunque fragmentados por el conocimiento totalitario de la historia de los datos y clasificaciones del poder. Entonces, la función del lenguaje mesiánico concretiza, pone de relieve el interior, es el *medium* de esos caudales históricos de la resistencia y rebeldía. Como la metafísica que comunica delirios de sueños de otro mundo en la cultura de la filosofía del *Ser*, la teología profana desarrolla las

espiritualidades de conceptualizaciones religiosas y políticas. Estas epistemologías de la historia rompen los paradigmas y mitos de la Modernidad, muestran que los pensamientos e interpretaciones del mundo se encuentran en medio de fragmentaciones de sentido. Son materialidades y concretizaciones de la historia, alma y espiritualidad de aspiraciones que se conjugan con redención y liberación del presente de la dominación. Estas imágenes del pasado, contenidas en las subjetividades religiosas de la *revelación*, objetivan experiencias concretas en los cuerpos (neurosis, esquizofrenias, etcétera), estas se manifiestan, paradójicamente, pensando el mismo *malestar* como posibilidad del pesimismo del *bien-estar* que lo comenta y lo cuestiona. En efecto, al interior del lenguaje religioso, como esencia humana, reina el conflicto entre lo *expresado* y *expresable* de los conceptos, quiere transmitir algo, lo *inexpresable* e *inexpresado* que espera la revelación (esperanza) contenida en el lenguaje del hombre mismo.

Por esto, afirmamos que las referencias mesiánicas del pasado, transmitidas por medio del lenguaje de la desesperanza (derrotas, muertos esperando la venganza), son al mismo tiempo huellas de profecías (intencionalidades profanas):

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento 'Spartacus', ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados (tesis XII).

Entonces, para las generaciones del presente, configuradas en la representación del *Mesías*, la actualización de lo maravilloso es la metafísica del desconsuelo del mundo. Es la manifestación interior del mundo real. Como sabemos que nada está acabado, esta esperanza se manifiesta contra el desconsuelo que es el consuelo de la mentira del mundo. Se moviliza hacia realizaciones presentes. Con estas manifestaciones del espíritu humano, atestiguamos que, en el curso de la historia, las esperanzas son la lucha contra la condena y el dolor. No están fuera del mundo, son la manifestación de lo maravilloso expulsado del mundo, tantas palabras abstractas para manifestar el horror del mundo. En efecto, como subraya Aragon: "Donde lo maravilloso pierde sus derechos comienza lo abstracto. Lo fantástico, el más allá, el sueño, la sobrevivencia, el paraíso, el infierno, la poesía, tantas palabras para significar lo concreto"; [27] sentimientos de la mentalidad creadora materializada en los mensajes interiores de las artes: música, teatro, cine, artes plásticas; esperan ser rescatadas, redimidas de la *realidad física*.

Por esto, según Kracauer, debemos volver a aprender con insistencia la historia horrible de la Medusa, con *sus largos dientes y lengua devoradora*:

Era tan horrible que su sola visión convertía a los hombres y las bestias en piedra. Cuando Atenea instó a Perseo para que matara al monstruo, le advirtió que en ningún momento mirara su cara, sino solo su reflejo en el reluciente escudo que le había dado. La moraleja del mito es, desde luego, que no vemos, ni podemos ver, los horrores reales porque nos paralizan con un terror cegador; y que solo sabremos cómo son mirando imágenes que reproduzcan su verdadera apariencia [...] Esto no es todo, sin embargo. El mito sugiere que las imágenes del escudo o la pantalla [el cine, por ejemplo] son un medio para alcanzar un fin; están allí para permitir —o por extensión, inducir— al espectador a decapitar el horror que reflejan [...]. En el propio mito, la decapitación de la Medusa no supone el fin de su reinado. Se nos dice que Atenea se quedo con la terrible cabeza para aterrorizar a sus enemigos. Perseo, el que contempló la imagen, no logró conjurar al fantasma para siempre.[28]

Para el pensamiento teológico y político de Benjamin, estas miradas son dialécticas. Como el Perro Andaluz de Buñuel, la *mirada del ojo*[29] está ligada, paradójicamente, al mito como horror, pero también con la seducción: es la conciencia misma. Por lo tanto, las ilusiones se nutren de las desilusiones cotidianas. En medio del escenario permitido, las formas de expresión espiritual vuelan subterráneamente, se comunican, como destellos, desde las tinieblas de lo concreto. Entonces los suspiros, que nacen desde la mirada, son ilusiones. Se desarrollan en los mitos e institucionalizaciones de la pobreza y la muerte misma. Por lo tanto, el orden profano no puede construirse sobre el *reino de dios*, ya que está naturalizado, como lo mencionamos, por una teocracia y normalizado en conceptos teológicos. Por estas razones teológicas, para Benjamin, la teocracia religiosa no tiene sentido político profano, pero si religioso extra-mundano. La filosofía de la historia de Benjamin muestra que el orden profano se edifica esencialmente sobre la experiencia concreta del *bienestar* teológico político, aquel que se encuentra estimulado por el elemento mesiánico utópico y apocalíptico, ruptura con el *establishment* de la dominación y el poder. “Solo el Mesías mismo consuma todo suceder histórico, y en el sentido precisamente de crear, redimir, consumir su relación para con lo mesiánico”. [30]

Así, este tipo de razonamiento nos indica que los actos de re-memoración contienen dialécticamente una experiencia teológica, lo cual, como señala el mismo Benjamin, no quiere decir que debemos tratarla con conceptos teológicos, ya que el reino de dios no es un *télos* de la *dynamis* histórica, sino un término que se consolida mesiánicamente en el orden de lo profano. En el *Libro de los pasajes* se lee:

Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente absorbido por ella. Pero si fuera por el papel secante, nada de lo que está escrito quedaría. Hay un concepto de lo presente según el cual este constituye el objeto (intencional) de una profecía. Este concepto es el (complemento) correlato del concepto de esa historia que solo hace su aparición como en un relámpago. Es un concepto político desde sus bases y Turgot así lo define, en efecto. Es el sentido esotérico de la frase que dice que el historiador es un profeta volteado hacia atrás. Da la espalda a su propia época; su mirada de vidente se enciende ante las cumbres de los acontecimientos de antes, que se acumulan en el pasado. A esta mirada de

vidente, su propia época le está presente de manera más clara que a aquellos que “mantienen” el paso con su época.[31]

Miradas del pasado en el presente

¿Por qué llama la atención el pasado? ¿Que conmemoramos o rememoramos cuando decimos pasado: la historia oficial o los imaginarios (sueños del pasado visualizando otro futuro) enterrados por los rugidos de los cañones de los vencedores? ¿Qué luz o explicación buscamos cuando nos referimos a él en nuestro presente? ¿Queremos volver a destacar y rescatar la historia de errores en las estrategias de los vencidos o acaso, solamente, queremos volver a establecer la certeza de que fuimos nuevamente vencidos en la necrología o *index* del terror de los datos historicistas lineales y homogéneos de la civilización y el progreso?

Como Benjamin, creemos que mirar al pasado permite creer que lo nuevo se actualiza cotidianamente. Como el ángel de la historia, quisiéramos detenernos, “despertar a los muertos y recomponer lo destruido” (tesis IX), rescatar, reconstruir nuevamente las palabras y hechos nutridos de esperanza, poética y filosófica, entendida esta como explicación y posibilidad de transformar el mundo. La fidelidad de Benjamin con la tristeza del pasado, no es para resucitar sus muertos, sino para vivir con la felicidad de la dignidad desolada en la Modernidad.[32] Parafraseando a Kracauer, si dejamos, por el momento, las creencias establecidas por los datos reales (las derrotas y errores de estrategias de la esperanza), los objetivos ideológicos y los compromisos en la historia de la *necesidad*, podemos comprobar que aún existen, a pesar de las *dudas*, “las penas y las satisfacciones, las discordias y las dichas, las necesidades y las búsquedas que conforman el vivir cotidiano”. Estas últimas siguen siendo posibilidades del vivir cotidiano. “Productos del hábito y de la interacción microscópica [de las agendas de lucha en la vida cotidiana], forman una estructura elástica que cambia lentamente y sobrevive pese a las guerras, las epidemias, los terremotos y las revoluciones”. [33]

Entonces, nuestra mirada al pasado no es conmemorar ni constatar la catástrofe que se edifica en ruinas sobre ruinas y aplasta a los muertos de la historia. Afirmamos que, en los horizontes de ese pasado de realidades históricas ordinarias y materiales de la explotación y dominación, derrotas y muertos, existen partes refinadas, valores espirituales inscritos, también paradójicamente, en palabras y conmemoraciones de los vencedores. Son deseos, dispositivos políticos de urgencia profana, para realizar los elementos mesiánicos (horizontes interiores) del pasado, que se actualizan en el movimiento. Son las ilusiones del pasado que se perpetúan en el presente, pero que pueden volverse a *desvanecer* en el derrotero de los mitos de la historia oficial. Aunque se hacen e-videntes en imágenes, como los enloquecimientos de profetas que anunciaban, melancólicamente, rupturas apocalípticas, es necesario ponerlos en el orden del día, organizarlos, descentralizarlos de los datos de los acontecimientos brutos y materiales establecidos por los cronistas:

El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: solo a la humanidad redimida se le ha vuelto

citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día, día este que es precisamente el día del Juicio final (tesis III).

Esas imágenes del pasado, corporeizadas en nuestros deseos, se encuentran en las representaciones míticas de la cultura, instaladas en los museos y estatuas de héroes de la historia. Sin embargo, como en reconciliación con el pasado y los mitos, estos destellos reaparecen como urgencias del presente. Son imágenes dialécticas, *complementosintencionales* de las profecías, las que pueden ser citadas para la redención. Inscritas en los muros de la historia, se manifiestan en los imaginarios de lo político, se rebelan ante la dominación, dan la “espalda a su propia época”, miran nostálgicamente, como el ángel de la historia de Benjamin, no para quedarse entorpecidas por la catástrofe y la muerte, sino para advertirnos del *aviso de incendio*[34] en el presente. Inclusive, podríamos decir que no existe en la historia y sus representaciones un lugar donde no encontremos esa *fauna de imaginaciones*, diría Aragon. Conjugadas con la metafísica y místicas, alumbran los laberintos, espacios y lugares de memoria poco claros de la actividad humana. “Metafísica de los lugares, es usted quien mece a los niños, es usted que habita sus sueños”. [35]

Por lo tanto, en los actos conmemorativos institucionales podemos decir que existe también la rememoración de experiencias mesiánicas, aquellas que nos prohíben comprender la historia de manera fundamentalmente ateológica, ya que las religiosidades y teologías vuelven a aparecer como destellos, signos puros de lo extraño del mundo y su dominación. Nos toma desprevenidos, apenas aparece lo maravilloso, las sombras del pasado vuelven a perpetuarse:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de ‘tiempo del ahora’. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de ‘tiempo del ahora’, que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Solo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx (tesis XIV).

Finalmente, al igual que Michael Löwy,[36] podemos afirmar que la importancia del fenómeno religioso y mesiánico en el pensamiento de los movimientos sociales se debe a que dicho fenómeno representa, en el objeto de lo pensable, la situación concreta del dolor. Si las dimensiones espirituales (negatividades) nos permiten afrontar los diversos horrores del mundo, también nos impulsan a pensar la supervivencia de la insuficiencia del *todavía-no* de Ernst Bloch. En este sentido, Marx[37] afirmaba que no es posible que los pueblos renuncien a las *ilusiones* e imaginarios de un futuro que no existe, pero que se construye a partir de la misma realidad, ya que las *ilusiones* presentes y pasadas se implican cotidianamente en el deseo de ir más allá del mundo de la explotación, la miseria y la muerte como condena. Por lo tanto, la crítica de la religión es en germinación la crítica de este valle de lágrimas, la religión misma es la aureola de la indignación. Por lo tanto, la crítica contenida en la religión, los mitos e imaginarios no es un

fin en sí mismo. Desde la fragmentación y la dispersión del dolor, estos son el medio de denuncia de la vida mutilada por la explotación y la muerte.

-
- [1] Adorno, Theodor W., *Escritos sociológicos I*, Obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, pp. 9-18.
- [2] Traverso, Enzo, Cosmópolis. *Figuras del exilio Judeo-Alemán*, México, UNAM, 2004.
- [3] Adorno, Theodor W., *Escritos sociológicos I*, Obra completa 8, Madrid, Akal, 2004, p. 10)
- [4] Lefebvre, Henri, *Nietzsche*, París, Syllepse, 2003, p. 39.
- [5] Holloway, John, "Teoría volcánica". En: *Bajo el volcán 1* (2000), p. 119.
- [6] Tischler, Sergio, "Tiempo y emancipación. Mijaíl Bajtín y Walter Benjamin en la Selva Lacandona". En: Vedda, Miguel, (comp.), *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- [7] *Ibid.*, p. 118.
- [8] Cf. Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986.
- [9] Benjamin, Walter, *Oeuvres*, 3 vols., París, Gallimard, 2000, vol. 3, pp. 329-390.
- [10] Benjamin, Walter, *Oeuvres*, vol. 2, pp. 130-131.
- [11] Benjamin, Walter, "El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea". Trad. de **Jesús Aguirre**. En: —, *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*. Trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1989, p. 60.
- [12] Baudelaire, Charles, "Al lector". En: —, *Las flores del mal*. Trad. de Antonio Martínez Sarrión, Madrid, Alianza, 1992, p. 14.
- [13] Cf. Aragon, Louis, *Le paysan de Paris*, París, Gallimard, 1953.
- [14] Benjamin, Walter, *Oeuvres*, vol. 1, p. 243.
- [15] Benjamin, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire". En: *Sobre el problema de la filosofía futura*. Trad. de Roberto J. Vernengo, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, p. 98.
- [16] Aragon, Louis, *Le paysan de Paris*, pp. 61-62.
- [17] Cf. Kracauer, Siegfried, *De Caligari a Hitler. Historia psicológica del cine alemán*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1961, p. 9.
- [18] A lo largo del texto, solamente mencionaremos las *Tesis sobre el concepto de historia* por su numeración. Las citas fueron tomadas de Walter Benjamin, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. Trad. y presentación de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.
- [19] Vedda, Miguel, "El ensayista como traperero. Consideraciones sobre el estilo y el método de Siegfried Kracauer". En: Kracauer, Siegfried, *Los empleados. Un aspecto de la Alemania más reciente*. Trad. y notas de Miguel Vedda. Introd. de Ingrid Belke. Prólogo de Walter Benjamin. Postfacio de Miguel Vedda, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 243-244.
- [20] Kracauer, Siegfried, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*. Traducción de Laura S. Carugati. Prólogo de Christian Ferrer. Posfacio de Karsten Witte, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 51.
- [21] Kracauer, Siegfried, *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. Trad. de Jorge Fernández, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 82-83.
- [22] Aragon, Louis, *Le paysan de Paris*, p. 250.
- [23] Benjamin, Walter, *Oeuvres*, vol. 1, pp. 243 y 145.

- [24] Cf. *ibíd.*, vol. 1, pp. 263-265.
- [25] Adorno, Th. W., *Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Akal, 2004, p. 17.
- [26] Bloch, Ernst, *El principio esperanza*. Trad. de Felipe González Vicén. 3 vols., Madrid, Aguilar, 1977-1980, vol. III.
- [27] Aragón, L., *Le paysan de Paris*, p. 248.
- [28] Kracauer, Siegfried, *Teoría del cine*, p. 373. Desde luego que podríamos extender esta metáfora, y su realidad física, al *Génesis* (13,14 y 19), "Sodoma y Gomorra", donde, resumiendo, se menciona la sentencia de Dios: la destrucción de estas ciudades por la perversión abyecta de sus habitantes. Durante la destrucción de Sodoma y Gomorra, ciudades malditas por su actos de horror y pecado, la mujer de Lot voltea la vista y es transformada en columna de sal (o estatua, según la *Vulgata*). La lección del mito es que contiene en su interior los temores, pero también las esperanzas del pueblo elegido de no ser consumido por el deseo de poder de los sodomitas sobre los otros. Después de su fuga, estos encuentran refugio en una caverna, donde deciden dar vida a la descendencia: las dos hijas de Lot deciden emborrachar a su padre para acostarse una tras otra con él (Duchet-Suchaux, Gaston y Michel Pastoureau, *Le bible et les saints*, París, Flammarion, 1994, pp. 219-221).
- [29] Cf. Bataille, Georges, *La conjuración sagrada*. Trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2008, pp. 37-39.
- [30] Benjamin, Walter, *Oeuvres*, vol. 1, p. 263.
- [31] Cit. por Bolívar Echeverría en Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, p. 42.
- [32] Cf. Adorno, Th. W., *Sur Walter Benjamin*, París, Gallimard, 1999, p. 11.
- [33] Kracauer, Siegfried, *Teoría del cine*, p. 372.
- [34] Cf. Löwy, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2003.
- [35] Aragón, Louis, *Le paysan de Paris*, p. 19.
- [36] Löwy, Michael, *Rédemption et utopie*, París, PUF, 1988, p. 3.
- [37] Cf. Marx, Karl y Friedrich Engels, *Sur la Religion*, París, Éditions Sociales, 1972; también Marx, Karl, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968.