



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# La tradición mesiánica judía y la influencia de Gershom Scholem en la obra de Walter Benjamin

Autor:  
Milmaniene, Magalí Paula

Tutor:  
Ibarlucía, Ricardo

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

**TESIS**  
**12-9-24**

TESIS 12-9-24

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía  
Tesis de Licenciatura

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 895.246	MESA
09 MAY 2007 DE	
Agr.	ENTRADAS

**“La tradición mesiánica judía y la influencia de Gershom Scholem  
en la obra de Walter Benjamin”**

**Tesis de Magalí Paula Milmaniene**

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

**Director:**  
**Ricardo Ibarlucía**

2007

**TESIS**  
**12-9-24**

**Universidad de Buenos Aires**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**Departamento de Filosofía**  
**Tesis de Licenciatura**

**“La tradición mesiánica judía y la influencia de Gershom Scholem  
en la obra de Walter Benjamin”**

**Magalí Paula Milmaniene**

**Director:**

**Ricardo Ibarlucía**

**2007**

## ÍNDICE

Agradecimiento.....	1
Introducción.....	2
Capítulo 1: La cultura alemana y el judaísmo.....	6
Capítulo 2: Hacia la recuperación del mesianismo judío.....	29
Capítulo 3: De la teología judía a la temporalidad histórica.....	39
Capítulo 4: Una teoría en clave mesiánica.....	78
Capítulo 5: La Cábala y el misticismo judío.....	103
Capítulo 6: El lenguaje en Rosenzweig y en Benjamin ¿síntoma de decadencia o esperanza mesiánica?.....	113
Conclusiones.....	122
Bibliografía.....	123

## ÍNDICE

<b>Agradecimiento.....</b>	<b>1</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>2</b>
<b>Capítulo 1: La cultura alemana y el judaísmo.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 2: Hacia la recuperación del mesianismo judío.....</b>	<b>29</b>
<b>Capítulo 3: De la teología judía a la temporalidad histórica.....</b>	<b>39</b>
<b>Capítulo 4: Una teoría en clave mesiánica.....</b>	<b>78</b>
<b>Capítulo 5: La Cábala y el misticismo judío.....</b>	<b>103</b>
<b>Capítulo 6: El lenguaje en Rosenzweig y en Benjamin ¿síntoma de decadencia esperanza mesiánica?.....</b>	<b>113</b>
<b>Conclusiones.....</b>	<b>122</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>123</b>

## ÍNDICE

Agradecimiento.....	1
Introducción.....	2
Capítulo 1: La cultura alemana y el judaísmo.....	6
Capítulo 2: Hacia la recuperación del mesianismo judío.....	29
Capítulo 3: De la teología judía a la temporalidad histórica.....	39
Capítulo 4: Una teoría en clave mesiánica.....	78
Capítulo 5: La Cábala y el misticismo judío.....	103
Capítulo 6: El lenguaje en Rosenzweig y en Benjamin ¿síntoma de decadencia esperanza mesiánica?.....	113
Conclusiones.....	122
Bibliografía.....	123

## **Agradecimientos**

Mi interés por la obra de Walter Benjamin surgió a partir de los seminarios y las clases que cursé con el profesor Ricardo Ibarlucia, tanto en la Universidad de Buenos Aires como en el Centro de Investigaciones Filosóficas. Su enseñanza despertó en mí la curiosidad intelectual por la colosal figura de Benjamin, en la cual confluyen de forma notable una concepción estética, así como una visión innovadora de la dialéctica histórica.

Quiero expresar, entonces, mi gratitud al Profesor Ibarlucia quien leyó con dedicación el borrador de mi tesis y me aportó sus críticas y valiosas sugerencias.

Algunas obras, artículos y escritos inéditos, presentes en este trabajo, fueron consultados en los archivos de la biblioteca personal de Gershom Scholem, que actualmente está conservada en la Biblioteca Nacional de Jerusalém. Pude acceder a ellos en ocasión de un viaje académico a Israel, realizado en febrero de 2004, como becaria de un programa de estudios sobre *Shoah*. (Yad Vashem- Universidad Hebrea de Jerusalém). Otra parte de la bibliografía citada procede de la Biblioteca del Seminario Rabínico Latinoamericano de Buenos Aires.

Mi sincero y cálido agradecimiento al personal de ambas bibliotecas, que hicieron posible la materialización de este proyecto.

## Introducción

En el presente estudio nos ocuparemos de la obra de Walter Benjamin, con especial referencia al modo como reinterpretó la tradición judía y la incorporó – vía la influencia de su amigo Gershom Scholem- para la conformación de un pensamiento innovador y revolucionario. Desarrollaré a lo largo de esta tesis el modo como este filósofo articula su pensamiento en torno a la idea judía cabalística de *Tikkun*, que anuda varios sentidos de significación simultáneos, a saber: redención (*Erlösung*), restitución, reparación, reforma o restablecimiento de la armonía perdida.

Benjamin incorpora esta concepción mesiánica a su *teoría del lenguaje* primero y luego a su *filosofía de la historia*. En esta dirección mostraremos cómo la teología lingüística de Benjamin presente en su artículo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” (1916) parecería constituirse sobre un paradigma mesiánico-restitucionista de inspiración cabalística y romántica, orientada hacia la restauración de la armonía edénica originaria, a través del trabajo del *traductor* y la búsqueda de los *nombres sagrados*.

Esta búsqueda del *nombre* se relaciona con el anhelo redentorista que procura la apropiación del sagrado nombre innumerable de Dios, tal como lo plantea la tradición judía y que le fue transmitida por su amigo Scholem.<sup>1</sup> La influencia de este pensador fue capital en el proceso de la apropiación de la tradición judía y la plasmación de sus ulteriores concepciones filosóficas. La afinidad electiva entre el mesianismo y el misticismo de la tradición cabalista, y de éstas con la tradición romántica y la ideología marxista, dio origen a un original pensamiento filosófico, que articuló en una lograda síntesis la crítica social, la lingüística y una teoría de la historia.

Nuestro trabajo se centra en demostrar la influencia que tuvo el pensamiento teológico-mesiánico judío en la conformación del aparato conceptual de Benjamin, dado que este busca con ahínco aquello que en sus textos denomina: “la magia del lenguaje”. Benjamin hace evidente el hiato que se produce entre el lenguaje sagrado de los orígenes edénicos y la multiplicidad de los lenguajes profanos del mítico exilio babilónico; y es

---

<sup>1</sup> Véase el capítulo 2: “Hacia la recuperación del misticismo judío” y también, el 3: “De la teología judía a la temporalidad histórica”.

precisamente en este espacio abierto por su riguroso análisis en donde instala su interpretación mesiánica del lenguaje y de la historia.

Mostraremos cómo Benjamin trata de recuperar y de reconfigurar algunas de las categorías conceptuales del judaísmo, pero integrándolas en una nueva síntesis que abreva también en el materialismo histórico, el romanticismo alemán y la crítica literaria. Asimismo, señalaremos cómo Benjamin elaboró su filosofía de la historia -luego de las vicisitudes que supuso la catástrofe representada por el ascenso del nazismo y el comunismo (estalinismo) en Europa- la que retoma la perspectiva mesiánica, pero ahora destinada a la transformación revolucionaria de la sociedad.

La articulación propuesta por Benjamin entre la teología mesiánica y el materialismo histórico está evocada en la tesis número I de su escrito póstumo "Sobre el concepto de historia",<sup>2</sup> donde plantea que sin el espíritu mesiánico la revolución no puede triunfar, ni el materialismo histórico ganar la partida. El discurso de raíz teológico-mesiánica se encuentra secularizado y replanteado en términos socio-políticos, de modo tal que Benjamin expresa en términos alegóricos cómo la revolución encarna en la modernidad la idea redentorista mesiánica, que rompe con el tejido histórico para restaurar el paraíso perdido (*Tikkun*), el que alude a una sociedad libre de opresión e injusticia.

En esta etapa de madurez intelectual, la idea mesiánica metamorfoseada, que viene operando a lo largo de su obra, reviste ahora un carácter profundamente apocalíptico y destructor. La inflexión destructiva del mesianismo se manifiesta entonces en la inmanencia de la historia y se realiza a través del trabajo humano revolucionario, que porta así el germen de la redención.

Si bien Scholem se refiere la presencia de esta problemática en trabajos tales como "El carácter destructivo" (1931) y los escritos ensayísticos y literarios de la década de 1920, es en las notas preparatorias para las tesis de "Sobre el concepto de la historia" donde Benjamin expresa de modo más elaborado y asombroso este concepto mesiánico revolucionario de destrucción que *entrelaza la lucha de clases con la redención mesiánica*. El *principio de destrucción* no configura el único terreno donde se opera una convergencia entre mesianismo y revolución libertaria, dado que también la afinidad electiva entre ambos

---

<sup>2</sup> Véase Walter Benjamin, "Sobre la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*, trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1974.

está planteada por la común estructura restitucionista-utópica: *el futuro redimido opera como restitución de un paraíso perdido*. Este mesianismo histórico se sitúa en las antípodas de todo historicismo progresista: “El Mesías interrumpe el curso de la historia: el Mesías no comparece al final del desarrollo”<sup>3</sup>.

Como hemos dicho, es en las tesis y en las notas preparatorias de 1940 donde Benjamin formula de manera más consistente su visión de la revolución como irrupción redentora de la continuidad de la historia y actualización de la *Erfahrung* prehistórica y precapitalista. Sólo aquélla es capaz, alimentándose de las fuerzas de la rememoración, de restaurar la experiencia perdida, de abolir el “infierno de la mercancía” y liberar así a la humanidad de su opresión y alienación. Reconciliando al hombre con la naturaleza, la revolución mundial establecerá sociedades sin jerarquías, forma secularizada de la era mesiánica y del paraíso perdido.

La presencia de Scholem y la influencia del judaísmo se nos revela entonces como el núcleo central de la constitución del pensamiento de Benjamin.<sup>4</sup> Las enseñanzas sobre la Cábala, sobre la teología de los nombres de Dios y sobre el mesianismo, transmitidas por Scholem, juegan un papel determinante en la evolución de su obra. Ahora bien, como detallaremos a lo largo del trabajo, el componente judaico en la filosofía de Benjamin, se debe también a su propia disposición a integrar, dentro de su visión filosófica, categorías centrales del judaísmo como las revelación, doctrina, escritura, mesianismo y redención.

En otras palabras, mi intención es demostrar cómo Benjamin se apropió de la concepción mesiánica del judaísmo que le fue transmitida por Scholem y la integró al conjunto de su obra a través de dos inflexiones:

- a) *La concepción teológica del lenguaje*, en virtud de la cual se concibe la tarea de la filosofía como una tarea mesiánica de traducción. Esta figura será la encargada de restituir el orden edénico a través de la desalienación del mundo basada en el pasaje reconstitutivo del lenguaje profano al sagrado. Sólo cuando se logren recuperar *los nombres* esenciales, el mundo se librará de su condición reificada para encaminarse

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*

<sup>4</sup> Scholem nació en Berlín en 1897, en el seno de una familia burguesa acomodada. En 1911 había comenzado a familiarizarse con el hebreo así como la historia y las tradiciones judías.

a la redención y el reencantamiento del mundo. En el capítulo 4: *Una teoría lingüística en clave mesiánica*, analizo algunas de estas ideas.

- b) *La práctica socio-histórica revolucionaria*, producto de la desilusión generada por el ascenso de los totalitarismos de su tiempo, condujo a Benjamin a una posición más activa y radical en términos de praxis histórica. Ya no basta la teología de los nombres para consolidar el mesianismo, sino que se debe afirmar la utopía histórica a través de la revolución, la que sin embargo está teñida de componentes utópicos – redentoristas de filiación judía.<sup>5</sup>

En el capítulo 1 de este trabajo *-La cultura alemana y el judaísmo-* me ocuparé de señalar las influencias intelectuales que operaron sobre la reapropiación llevada a cabo por Benjamin, así como de reconstruir el contexto socio-histórico en el cual se inscribe su producción filosófica, signado por su pertenencia conflictiva a la burguesía judía asimilada en la Alemania de entreguerras. Dado que la conflictiva e irresuelta relación con su identidad judía influyó sobre el perfil de la obra de Benjamin, me detendré, especialmente en los capítulos 2 y 3, en la relación entre el pensamiento judío y las categorías impregnadas del espíritu de la tradición filosófica alemana.

En los capítulos capítulo 4 y 5, tomaremos como material de reflexión la leyenda Medieval del Golem con el fin poner a trabajar la teoría del lenguaje de Benjamin y mostrar las articulaciones de la misma con las concepciones lingüísticas de la cábala Este interesante mito ofrece la posibilidad de explorar en profundidad la interesante relación que existe entre los mitos bíblicos, las interpretaciones cabalísticas y las concepciones benjaminianas sobre el lenguaje, su origen y su poder creacionista. Por último, en el capítulo 6 discutiremos, las semejanzas y diferencias entre las teorías del lenguaje de Benjamin y Franz Rosenzweig, a la luz de la tradición teológica judía.

---

<sup>5</sup> Véase el capítulo 3: ‘De la teología a la temporalidad histórica’.

## Capítulo 1

### La cultura alemana y el judaísmo

Conservo del país que dejé, el recuerdo de una cama  
que dormí, soñé y amé.  
Moriré, sin lugar a dudas, en el país del conquistador;  
pero, si por un acaso volviese a mi patria,  
¿Podría dormir aún en ella, soñar, amar?”<sup>6</sup>

Para una adecuada comprensión de la articulación que realiza Walter Benjamin entre la teología, el mesianismo y el lenguaje, haremos algunas consideraciones sobre el contexto socio-cultural e histórico en el cual se desarrolló su obra, con especial referencia a la particular a su recepción del *pensamiento judío* y la influencia que ejerció Scholem sobre la configuración de sus ideas.

#### 1.1. Benjamin y el mundo judío de *Mitteleuropa*: asimilación, romanticismo y espiritualidad judía

A lo largo de su vida intelectual, Benjamin tuvo una profunda conciencia de su propia identidad judía. Así, en 1912, a la edad de veinte años, manifestaba lo siguiente: “Soy judío, y como vivo como ser humano, vivo como judío consciente”.<sup>7</sup> Perteneciente a una familia judía burguesa de Berlín<sup>8</sup>, Benjamin, expresó desde su juventud una fuerte rebeldía y oposición a un medio social asimilado y conformista, del cual brindó un fresco sumamente crítico y agudo en *Infancia en Berlín hacia 1900* (1928). Para este joven, romántico y un tanto libertario, partidario de la reforma escolar y colaborador de la revista del movimiento de la juventud *Der Anfang*, la búsqueda del judaísmo era una forma de marcar cierta distancia con el estilo de vida y los valores de la burguesía judía surgida de la

---

<sup>6</sup> Edmond Jabès: “La carta de Yukel”, en *El libro de las preguntas*, trad. Julia Escobar y José Martín Arancibia, Madrid, Siruela, 1990, p.347.

<sup>7</sup> Citado en: Enzo Traverso, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la simbiosis judeo-alemana*, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 94

<sup>8</sup> Véase Bernard Witte: *Walter Benjamin, Una biografía*, trad Angela Ackerman Pilári, Barcelona, Gedisa, 1992.

emancipación. Según Hannah Arendt, esta burguesía judía asimilada<sup>9</sup> entraba bajo la categoría de judíos advenedizos o *parvenu*, cuidadosos de afirmar su condición de “ciudadanos alemanes de fe mosaica” y mendicantes de su integración a la cultura alemana. Como señala Enzo Traverso:

Una vez que el paria se hizo mendigo (*advenedizo o judío parvenu*<sup>10</sup>) perdió su dignidad, no porque fuera pobre, sino porque mendiga precisamente, dirigiéndose a aquellos que debería combatir, y porque mide su pobreza según los criterios de aquellos que contribuyen a ella.<sup>11</sup>

El judío *parvenu* -bajo la alegoría de un mendigo- no es un rebelde, sino que, por el contrario, se adhiere a los valores de una sociedad que lo rechazaba en tanto judío. Nacido, pues, en un contexto signado por la asimilación, en el que la religión no era más que una vaga formalidad -tal como lo evidencia la sorpresa de Scholem al constatar que la familia de su amigo había tomado la costumbre de festejar Navidad-, Benjamin descubrió el judaísmo en la búsqueda de una identidad propia, diferente de la de sus padres. Rechazaba el conformismo de la burguesía judía (su padre era un rico comerciante de arte), así como también el conformismo de la ortodoxia religiosa practicada en la sinagoga. De este modo, para Benjamin el judaísmo representaba básicamente una sensibilidad, un modo de pensamiento y un conjunto de valores espirituales que se desplegaban más allá del rito y los dogmas de fe.

Pero la influencia del *judaísmo* se combina, en el joven Benjamin, con la fuerte impronta del romanticismo, una de las orientaciones espirituales aún predominantes en

---

<sup>9</sup> El espíritu del capitalismo creó un espacio favorable para el florecimiento de la burguesía judía. A fines del siglo XIX la población judía va a salir de los Ghettos para urbanizarse rápidamente. Se irá formando en las ciudades una grande y media burguesía que ocupa un lugar creciente en los negocios, el comercio, la industria y la banca. A medida que se enriquece, y que las antiguas restricciones civiles y políticas son levantadas (en Alemania 1869-1870) esta “clase media judía” no tiene sino una aspiración: asimilarse, aculturarse e integrarse en la Nación germánica.) Véase Arnoldo Liberman: *Freud, el judío que regreso de Egipto*, Buenos Aires, Milá, 1990.

<sup>10</sup> Los *parvenu* son los judíos que se aferraban desesperadamente a su nueva patria -la alemana, por ejemplo- o más bien a su ilusión de pertenecer a ella. Expresaban el síndrome denunciado por Arnold Zweig en *Caliban*, como la pérdida de identidad, el disimulo constante y especialmente la adhesión al modelo de “los pueblos sedientos de poder”. Implicaba en este sentido la apropiación consciente de los modelos ideológicos hegemónicos en el seno del mundo germánico. Para Hannah Arendt, la figura del *parvenu* estaba encarnada en el burgués judío y también en los intelectuales asimilados que se obstinaban en querer afirmar su respetabilidad de ciudadanos alemanes. Véase, Hannah Arendt, , *La tradición oculta*, trad. de R. S. Cabó y Vicente Gomez Ibáñez, Buenos Aires, Paidós, 2004

<sup>11</sup> Traverso, *op. cit.* p.136

Alemania. Concebido como una cosmovisión y una crítica a la modernidad industrial en nombre de un pasado precapitalista, en el que la armonía de las relaciones interpersonales todavía no había sido sustituida por un sistema racional, mediatizado y burocrático, el romanticismo de las primeras del siglo XX oponía “la comunidad” a “la sociedad”, o en términos de Jeffrey Herf, la *Kultur* a la *Zivilisation*.<sup>12</sup>

Para Benjamin, así como para muchos otros intelectuales judíos de la época, la recuperación de los valores y la sensibilidad judía, estaba estrechamente ligada a un modo de resistencia frente a la creciente racionalización de las distintas dimensiones sociales y al “desencanto del mundo” del que hablaría Max Weber. Para algunos, el redescubrimiento del judaísmo adquirió la forma de una fascinación por la cultura del *Ostjudentum*, el microcosmos de los judíos de Europa del Este, donde el *Shtetl* (villorrio), asentado en el *Idishkeit*, podía aparecerse como un modelo de comunidad auténtica. Así, incluso Franz Kafka<sup>13</sup> se sintió profundamente conmovido por el teatro *Yidish*, y Martín Buber modificó su modo de concebir el judaísmo luego de haber estudiado la tradición mística del jasidismo. Benjamin, por el contrario, estaba demasiado enraizado en la cultura alemana para sentir esa fascinación por el mundo judío de Europa de Este. Por eso sólo podía recuperar de la tradición religiosa judía la dimensión mesiánica, que se revelaría plenamente ante sus ojos gracias su amigo Scholem.

Las ideas mesiánicas de Benjamin, con todo, se encontraban ya presentes desde su más temprana juventud, como lo demuestra “La vida de los estudiantes”<sup>14</sup>, discurso anterior a su primer encuentro con Scholem, que contiene en pocas palabras la filosofía mesiánica que se destaca en todo su pensamiento de madurez. Ahora bien, de las fuentes cabalísticas tomó el concepto de “redención” (*Erlösung*), articulador de toda su obra.

---

<sup>12</sup> Véase Jeffrey Herf, *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, Fondo de Cultura Económica, cap. 1, pp 17-49. Recordemos que uno de los puntos de partida de su trayectoria espiritual fue, como en muchos jóvenes de su época, la cultura romántica. En uno de sus primeros artículos, que data de 1913, *Romantik*, Benjamin apela al nacimiento de un nuevo romanticismo, y también en su correspondencia de los años 1910-1920 hace referencia los románticos como Hölderlin, Novalis, Schlegel, Tieck, Franz Von Baader y Franz Joseph Molitor. En 1915 escribió su famoso ensayo “Dos poemas de Hölderlin” y posteriormente su tesis de doctorado versó sobre *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*.

<sup>13</sup> Véase. Felix Weltsch, “The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis: The case of Franz Kafka”, en *Leo Baeck Institute*, año I, Londres, 1956

<sup>14</sup> Benjamin, “La vida de los estudiantes” (1914), en *Escritos. Reflexiones sobre niño, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, trad. de Juan J. Thomas y estudio preliminar de Giulio Schiavoni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974, pp. 49-61.

Como veremos más adelante, para Benjamin el judaísmo no representaba meramente un terreno de aplicación de la teoría marxista, sino más bien una fuente fundamental e inagotable de todos los proyectos que suponían la transformación revolucionaria del mundo.

Dos tendencias se entrecruzan, pues, en el joven Benjamin de forma casi inseparable: por una parte, un anarquismo de base, con un fuerte tinte moral, forjado en sus lecturas de Landauer y Sorel; por otra, una conciencia aguda de su identidad judía, acompañada de la convicción de que los rasgos específicos del judaísmo no podían quedar al margen de los intereses y las preocupaciones de la sociedad alemana.

En el marco del movimiento juvenil del teórico y pedagogo Gustav Wyneken (la comunidad libre de "Wickersdorf" <sup>15</sup> fundada en 1906), Benjamin tomó conciencia de su condición judía y, en 1915, cuando su relación con el líder de la *Jugendbewegung* comenzó a deteriorarse, inició una relación de profunda amistad con Scholem.<sup>16</sup> En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Benjamin no tardó en desconfiar de las tendencias nacionalistas y autoritarias de la *Jugendbewegung* y se situó desde 1913 "en algún lugar a la izquierda".<sup>17</sup> Para Benjamin, como para Rosenzweig y Scholem, el choque de la guerra (y en su caso particular, la muerte de uno de sus mejores amigos) provocará la ruptura definitiva con el modelo de una Europa crispada por los nacionalismos.

Si bien Benjamin se hallaba en la búsqueda de su identidad judía, mantenía ciertas reservas con respecto al movimiento sionista. Ya en 1913, en su correspondencia con el joven Ludwig Strauss,<sup>18</sup> adoptó una posición crítica respecto al sionismo político, que desde su perspectiva ideológica representaba una distorsión de la esencia del judaísmo. Defendía entonces "un sionismo de la cultura, que en todas partes reconoce los valores judíos y trabaja por ellos". Desde su punto de vista, los judíos representaban una "elite en la multitud de hombres de espíritu" y el judaísmo no era "un objetivo en sí", sino más bien

---

<sup>15</sup> "Recibí una educación liberal. Tuve mi experiencia intelectual decisiva en *Wickersdorf* antes de que el judaísmo se convirtiera en un asunto importante o problemático para mí. En realidad, todo lo que conocía de él era el antisemitismo y un vago sentido de piedad. Como religión me resultaba remota, y desconocida como aspiración nacional" (Benjamin, *Gesammelte Schriften*, volumen II, 3, edición de Rolf Tiedeman y Herman Schweppenhauser, 1977, p. 836). Citado en Irving Wohlfarth, *Hombre del extranjero, Walter Benjamin y el parnaso judeoalemán*, trad. Esther Cohen y Patricia Villaseñor México, Taurus, 1990, p. 27.

<sup>16</sup> Ya en *Wickersdorf* había descubierto su cualidad de judío "no a través de la especulación o la pura emoción, sino a partir de la experiencia (*Erfahrung*) exterior e interior." Citado en Wohlfarth: *Ibid*, p. 27.

<sup>17</sup> Véase carta del 17 de Enero de 1913 a Ludwig Strauss.

<sup>18</sup> Para las cartas de Benjamin y Strauss, Véase Hans Puttnies y Gary Smith (eds.), *Benjaminiana*, Anabas Verlag, Gießen, 1991, pp. 46-54. Véase también Momme Bodersen, *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamins Leben und Werk*, Elster Verlag, Buhl-Moos, 1990, pp. 52-56.

“uno de los portadores y representantes más elevados del espíritu”. Para Benjamin, al colocar en el centro de su actividad el proyecto colonizador de Palestina, el movimiento sionista degradaba al judaísmo a una forma trivial de nacionalismo y lo privaba de su fuerza espiritual:

En mi opinión resulta fútil preguntar cual de las dos obras es más urgente: una obra judía en Palestina o una obra judía europea, Aquí tengo mis raíces. Y por lo demás las cosas irían muy mal en Europa si las energías intelectuales de los judíos la abandonaran.<sup>19</sup>

En esta afirmación, Benjamin trata de reivindicar la pertenencia del judaísmo a la cultura europea y pone en evidencia una percepción desesperante de la fractura entre *Deutschum* y *Judentum*. Benjamin, al igual que Moritz Goldstein y otros tantos pensadores, acabaron por reconocer que las relaciones judeo-alemanas estaban lejos de ser idílicas.<sup>20</sup> Si bien durante el siglo XIX la asimilación había sido exitosa en algunas áreas, ésta chocaba también con la exclusión de una serie de dominios tales como la administración, el ejército, la enseñanza, y sobre todo a partir de 1890, con un antisemitismo creciente que cuenta con sus ideólogos, sus activistas, y su prensa.

Los judíos debían preservar su unidad cultural y en consecuencia, para Benjamin el sionismo aparecía como una abdicación, es decir como el abandono de una lucha necesaria. Por lo tanto, Benjamin siempre se sostuvo fiel a una identidad judía asentada en dos pilares: a) la convicción de su pertenencia a la diáspora y b) la crítica al sionismo político. Ambos puntos permiten comprender en parte las razones que lo llevaron a postergar su emigración a Palestina, solicitada varias veces por Scholem:

---

<sup>19</sup> Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, 3, p. 838. citado en Traverso, *Los judíos y Alemania*, p. 46.

<sup>20</sup> En 1912, un joven escritor judío de Berlín, Moritz Goldstein escribía un ensayo provocador titulado “El Parnaso alemán-judío” para la revista literaria (de tendencia vagamente pangermanista) *Kunswart*. Goldstein comenzaba subrayando que los judíos se consideraban todos alemanes, mientras que estos últimos los veían como extranjeros. Combatía a los judíos que continuaban produciendo “cultura alemana” sin darse cuenta de que se dirigían a un mundo que los rechazaba: “Nosotros, gestionamos el patrimonio espiritual de un pueblo que no nos concede ni el derecho ni la capacidad de hacerlo [...] en vano nos consideramos alemanes, los otros nos consideran totalmente *undeutsch* [...] ¿No fuimos acaso educados en la: leyendas alemanas? No viven acaso en nosotros los bosques alemanes, no podemos ver, también, nosotros sus duendes y sus gnomos?”. “Deutsch-judischer Parnass”, *Kunswart*, año 25, 1912, n°.11). Citado por Wohlfarth I., *op. cit.* p.66.

Benjamin nunca eliminó la posibilidad de venir a Palestina: hasta el final la dejó abierta. La consideró con la suficiente seriedad como para hacer, en concreto, diversos preparativos en este sentido. Es evidente que no vino. Me sorprende menos de lo que otros me atribuyen, porque siempre pensé que Benjamin, que tenía una fuerte conciencia judía, también al mismo tiempo tenía la conciencia de un hombre que es extraño a la sociedad, a toda sociedad. Era, como he dicho un hombre que venía de lo extraño, del mismo modo que Freud y Kafka fueron hombres que permanecieron extraños a la sociedad en que vivieron.<sup>21</sup>

Benjamin se sentía parte del corazón espiritual de la cultura europea, aunque sus aportes hayan sido desde la periferia, desde el rol de un intelectual paria o, en términos de Enzo Traverso, como intelectual *outsider*.<sup>22</sup> Esta fe inquebrantable en la simbiosis judeo-alemana se encontraba en el origen de su desconfianza frente a Buber.

En 1916, en una conversación con Scholem, Benjamin formuló una crítica muy precisa respecto del sionismo, al afirmar que debía librarse de las siguientes debilidades: “la manía agrícola, la ideología racial, la idea de sangre y de la vivencia según Buber”<sup>23</sup>. En primer término, el rechazo a los mitos agrícolas era bastante evidente ya que ningún intelectual judío de Europa central abandonaría los cafés vieneses o parisinos, las grandes urbes -emblemas de la modernidad- por los pantanosos desiertos de Palestina. En segundo término, la crítica de la sangre y de la vivencia procede, en cambio, de una concepción radicalmente ajena a las calificaciones de tipo racial. Sin embargo, se le podría objetar a Benjamin que esta crítica de Buber era en gran medida injusta y exagerada, ya que éste había contribuido de manera decisiva -sobre todo, a través de su revista *Der Jude*, en la que Benjamin, sin embargo, se negó a colaborar- a la recuperación de los aspectos románticos y místicos del judaísmo.

En oposición a la *Wissenschaft des Judentums* y al filósofo neokantiano Hermann Cohen, para los cuales el jasidismo no era más que una forma de oscurantismo medieval,<sup>24</sup> Buber alcanzó a crear entre los jóvenes intelectuales judíos, a través de obras como *La*

---

<sup>21</sup> Scholem, *Todo es cábala Diálogo con Jorg Drews, seguido de Diez Tesis ahistóricas sobre la Cábala.*, trad. de Miguel García-Baró, Madrid, Mínima Trotta, 2001, p. 42. Probablemente Benjamin, al igual que Freud y Kafka, no habría podido hacerse a la vida de Israel. En la personalidad de cada uno de los tres pensadores había algo que los vinculaba a ella. También Kafka quiso emigrar; sus últimos cinco años jugó con la idea de marchar a Palestina en cartas, en conversaciones con amigos, pero era solo una especulación. Cabe destacar, como dato significativo, que Benjamin se casó en 1917 con Dora Kellner, cuyo padre era uno de los principales precursores sionistas y un amigo íntimo de Theodor Herzl.

<sup>22</sup> Traverso, *Los judíos y Alemania.*, cap.2, pp.119-157

<sup>23</sup> Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, trad. J.F. Yvars y Vicente Jarcque, Paris, Península, 1987, p. 41.

<sup>24</sup> Véase siguiente capítulo.

*leyenda del Baal Shem Tov* (1908) y *Tres discursos sobre el judaísmo* (1911), un nuevo ambiente espiritual fundado en una percepción del judaísmo, ya no como “la religión de la razón”, sino más bien como una *Lebensphilosophie*.<sup>25</sup>

La formación intelectual de Benjamin se dio en el contexto de esta reinterpretación de la tradición judía que Buber había contribuido a establecer. Sin embargo, a los ojos de Benjamin, Buber fue una fuente marginal en el desarrollo y el redescubrimiento de la tradición judía, incomparable con el historiador de la cábala Franz Joseph Molitor o con el filósofo judío Franz Rosenzweig. En este sentido, Benjamin manifestaba una oposición radical al sionismo en tanto forma de nacionalismo. Desde su perspectiva, el judaísmo no era ni una categoría política, ni una identidad perdida a redescubrir, sino más bien una categoría religiosa subyacente a la historia cultural europea.

Benjamin estaba imbuido del *espíritu mesiánico* del judaísmo, a la vez que se sentía profundamente alemán, al punto de abrigar la ambición, durante un período de su vida, de convertirse en el crítico literario más importante de la República de Weimar, una aspiración que buscó realizar hacia finales de los años 20. Otro elemento biográfico que da cuenta de su fuerte atracción y vínculo con la cultura alemana es su producción ensayística. En 1936 publicó en Zurich, con el título *Personajes alemanes. Romanticismo y burguesía en cien años de literatura epistolar*, una selección de cartas de Goethe, Kant, Jacob Grimm, Hölderlin y otros grandes autores de lengua alemana, destinada a salvar aquella cultura amenazada por el *diluvio nazi*.<sup>26</sup>

Benjamin encarnaba la simbiosis cultural judeoalemana<sup>27</sup>, de la que acaso sería el último representante<sup>28</sup>. Su acercamiento a la tradición judía la hizo desde la posición de intelectual alemán, por lo cual su descubrimiento del judaísmo se halla mediado por la asimilación. En tanto judío alemán, Benjamin veía en la cultura germánica un patria espiritual, si bien nunca consideró (a diferencia de la *intelligentsia* judía de orientación

---

<sup>25</sup> En 1915, Benjamin había criticado vehementemente la glorificación de la vivencia (*Erlebnis*) en la filosofía de Martin Buber. Cf. *Die Geschichte einer freundschaft*, pp 22-38-41-42. Si bien las relaciones con Buber se caracterizaron por cierta tensión, nunca alcanzaron el punto límite de la ruptura. En 1927, Benjamin escribió un ensayo sobre su viaje a Rusia para el periódico de Buber “Die Kreatur” (“Moskau” en Die Kreatur)

<sup>26</sup> Benjamin, *Personajes alemanes*, introducción de José María Valverde, traducción de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Península, 1995.

<sup>27</sup> Wolfgang Benz, “The legend of German – Jewish Symbiosis” en *Enlightenment, and Emancipation Antisemitism, War and Resistance* Leo Baeck Institute, Year Book XXXVII, 1992, pp 95-102.

<sup>28</sup> Esta perspectiva frente la simbiosis judeo-alemana, se torno cada vez más crítica Véase Carta de Walter Benjamin a Florens Christien Rang, 18 de Noviembre de 1923, *Briefe*, p. 310.

liberal) al Estado prusiano como a su propio *Heimat*.<sup>29</sup> Viajero infatigable y fascinado por París, ciudad que eligió como su lugar de exilio después de 1933, puede imaginarse a Benjamin como un verdadero “judío errante”.

Según Scholem, Benjamin siempre fue consciente, tanto como Sigmund Freud y Franz Kafka,<sup>30</sup> de la distancia que lo separaba, en tanto escritor judío, de sus lectores alemanes. Sin desconocer su condición marginal, Benjamin desarrolló una concepción de la judeidad que hizo de él una figura extremadamente singular e inclasificable en el contexto de la *intelligentsia* judía de la *Mitteleuropa*. A diferencia de la gran mayoría de los socialistas y de los comunistas judíos -Rosa Luxemburg, Otto Bauer, Paul Levi y Eduard Berenstein que estaban completamente asimilados- Benjamin no renegaba de su identidad judía. Pero al mismo tiempo no se reconocía en ninguna de las formas de judeidad dominantes de su época. Ni el judaísmo ortodoxo (Samson-Raphael Hirsh y sus discípulos), ni el judaísmo liberal y reformado (el Zentralverein Deutscher Staatburger Judisches Glaubens y Hermann Cohen), ni el sionismo (de Theodor Herzl a Martín Buber), ni la idealización de los valores *Ostjudentum* (Buber, Joseph Roth o Natan Birnbaum) le parecían perspectivas viables.

Con excepción de un corto periodo (1935-1936) marcado por una producción teórica original y creativa pero desprovista de referencias religiosas y ortodoxas, Benjamin se inspiró en el legado judío para desarrollar su labor crítico literario y filosófico. Su estilo de pensamiento y la estructura de sus trabajos literarios eran fundamentalmente teológicos, tal como recordó en 1931, cuando ya era marxista, en una carta al editor suizo Max Rychner:

---

<sup>29</sup> Un ejemplo de patriotismo y fidelidad a la cultura alemana es Walter Rathenau. A continuación transcribiremos una carta escrita por este industrial alemán (que luego fue ministro de la República de Weimar) que expresa este espíritu asimilacionista: “Yo no tengo ni conozco otra sangre que la alemana, ni otra raza, ni otro pueblo que el Alemán. Si se me expulsara de mi tierra alemana continuaría siendo alemán y nada cambiaría. Mis ancestros y yo mismo nos nutrimos de la tierra alemana y del espíritu alemán. y jamás tuvimos un pensamiento que no fuera para Alemania de Alemania. Sin duda este resulta un ejemplo de quienes creían que la única cultura válida era la alemana.” Walter Rathenau, *Ein Preussischer Europaer, Briefe* Berlín, 1955, p. 145. Véase Nacham y Schoeps, (Eds.), *Jews in Berlin*, Henschel, 2002.

<sup>30</sup> Kafka confió en su *Diario* este malestar por su condición de judío asimilado, alejado de sus raíces, desarraigado de toda pertenencia cultural, y sin poder expresarse más que en una lengua que no la sentía como suya. En un pasaje muy conocido de una carta de Max Brod, presentaba la situación de los judíos de Praga bajo el signo de una triple imposibilidad: *la imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir de otra manera*. Con estas palabras, Kafka manifestaba el tormento de una asimilación padecida como un desgarramiento subjetivo permanente, uno de cuyos efectos devino en la capacidad de intuir la imposibilidad de la simbiosis judeo-alemana, así como el horizonte de destrucción que se abatiría en la Shoah.

Nunca he podido buscar ni pensar de otra manera que en un sentido teológico, si me atrevo a hablar así, es decir conforme a la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de significación de cada pasaje de la Torah.<sup>31</sup>

Pero el judaísmo que Benjamin reclamaba no era de índole ritual ni ortodoxo. Tampoco se trataba de una religión racional, la *Haskalah*<sup>32</sup>, según la concepción hegemónica dentro de la comunidad judía en Europa Central; el judaísmo era percibido por Benjamin esencialmente en su dimensión *mesiánica*.

## 1.2. El mesianismo judío y su irradiación en la obra de Benjamin

Durante milenios, la indefensión de exiliados de comunidades judías había sido compensada con la esperanza utópica en la venida del Mesías que redimiría el pasado e instauraría un reino secular de la felicidad. Esta forma de utopismo -abrazada por Benjamin- no estaba asentada en la esperanza de un estado de desarrollo y continuidad histórica, sino en la intervención apocalíptica y trascendente, según la interpretación de Scholem. Se trata de la irrupción sorpresiva de un verdadero acontecimiento, que rompe el *continuum* histórico, producto del exclusivo protagonismo del hombre.<sup>33</sup>

Ahora bien, como mostró Scholem en su ensayo *Conceptos básicos del judaísmo*<sup>34</sup>, el mesianismo judío es portador a la vez de una corriente *restauradora* y una corriente *utópica*, contemplando simultáneamente el retorno a un estado de pureza original y la creación de un orden radicalmente nuevo.<sup>35</sup>

En esta “*teoría de la catástrofe*”, el advenimiento del Mesías toma la forma de un Apocalipsis y la redención de la humanidad se cumple en un reino utópico - un estado de cosas que nunca ha existido- que representa al mismo tiempo el restablecimiento de la armonía originaria perdida- según la concepción hebraica del *tikkun*- y la supresión de toda

---

<sup>31</sup> Citado en Wohlfarth, *Hombres de Extranjero*, p.76

<sup>32</sup> Forma judía del iluminismo europeo del siglo XVIII. Quien creía en esta forma era un *maskil*- ilustrado o miembro del iluminismo judío.

<sup>33</sup> Véase la obra de Scholem, especialmente el artículo: “On the messianic idea in Judaism” en *The messianic idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, New York, 1971.

<sup>34</sup> Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. José Luis Barbero, Madrid, Trotta, 2000.

<sup>35</sup> Scholem, “Pour comprendre le messianisme Juif”, en le *Messianisme Juif. Essais sur la spiritualite de judaisme*, Paris, Calmann-Levy, 1974.

autoridad temporal: el reino de Dios sobre la tierra es visto como una “condición paradisíaca”-.

Es evidente que tal posición religiosa podía ser secularizada y tomar fácilmente un tinte anarquista, conciliándose con una crítica radical al orden capitalista, gracias a un acoplamiento entre el socialismo libertario de Gustav Landauer y la estructura también libertaria del mesianismo. Ambas, obviamente, proponen como meta la creación de sociedades justas e igualitarias, sin dominios ni jerarquías de clase, como producto de irrupciones religiosas en el mesianismo judío y de revoluciones sociales en el caso del anarquismo.

Profundamente marcado por esta *concepción mesiánica* (religiosa –libertaria– utópica) del judaísmo, Benjamin abordó el análisis de todos los problemas sociales y políticos bajo el ángulo de la *redención*. Así, reviviendo estas nociones judías, escribió en “Sobre el concepto de la historia”:

El futuro no se volvió un espacio de tiempo homogéneo y vacío para los judíos. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el Mesías.<sup>36</sup>

Pero lo importante, para la forma de mesianismo abrazada por Benjamin, era el hecho de que tal esperanza no estaba en estado de desarrollo y continuidad inmanente, sino en una intervención apocalíptica y trascendente de acuerdo con la interpretación de Scholem.<sup>37</sup>

Para Benjamin, la revolución es, pues, la utopía por venir y la redención (*Erlösung*) mesiánica. En este sentido, debería comprenderse la observación benjaminiana de *Passagen-Werk*: “la concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente en la imagen de redención”. La recuperación del pasado, es decir la búsqueda de la *Erfahrung* perdida, se orienta hacia el futuro mesiánico revolucionario.

En “Zentralpark” Benjamin observa: “interrumpir el curso del mundo era el deseo más profundo de Baudelaire”.<sup>38</sup> Y en las tesis “Sobre el concepto de la historia” encuentra su respuesta a esta cuestión: la revolución proletaria es la que puede operar la interrupción mesiánica del mundo. Sólo la revolución es capaz, al alimentarse de las

---

<sup>36</sup> Benjamin: “Sobre el concepto de la historia”, en *La dialéctica en suspenso Fragmentos sobre la historia*, trad. y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago, Arcis-Lom, 1997, Tesis 18b, p. 66.

<sup>37</sup> Véase Scholem, : “On the messianic idea in Judaism”, en *The messianic idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, loc.cit.

<sup>38</sup> Benjamin, *Cuadros de un pensamiento*, selección, cronología y postfacio de Adriana Manzini, traducción de Susana Mayer con la colaboración de A. Manzini, Buenos Aires, Imago Mundi, 1992, p. 86.

fuerzas de la rememoración, de restaurar la experiencia perdida, y de abolir “el infierno de la mercancía.

Pero cabe destacar que la rememoración y la contemplación de las injusticias pasadas no son suficientes a criterio de Benjamín. Para que la redención pueda producirse es necesaria la reparación – en hebreo, *tikkun*- del sufrimiento, de la desolación de las generaciones vencidas y el cumplimiento de los objetivos por los cuales lucharon y no lograron alcanzar. Reconciliando nuevamente al hombre con la naturaleza, la revolución mundial establecerá la sociedad sin clases, forma secularizada de la era mesiánica del paraíso perdido.

En “Sobre el concepto de la historia” y en las notas preparatorias de 1940, Benjamin formula de manera más fértil su visión de la revolución como interrupción redentora de la continuidad de la historia. Al analizar las ideas rectoras que gobernaban el pensamiento de Benjamin, Scholem observa con notable profundidad:

La idea mesiánica que, metamorfoseándose, sigue jugando en la última parte de su obra un papel primordial, reviste en él un carácter apocalíptico y destructor. El principio de destrucción aparece ahora como un aspecto de la redención que se manifiesta en la inmanencia y se cumple a través de la historia del trabajo humano.<sup>39</sup>

En la tesis de 1940, la revolución de los oprimidos está asociada a la figura del Mesías que “no viene sólo como redentor”, sino también “como vencedor del Anticristo”. Su misión es cumplir la tarea que el ángel de la historia -cuyas alas son atrapadas en la tempestad del progreso- no puede realizar: “despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado”, fórmula que nos remite al concepto cabalístico de *tikkun*-reparación.<sup>40</sup> La misión de orden mesiánica involucra la detención de la corriente continua del progreso que arrastra irremisiblemente hacia un futuro olvidadizo e irredento, y el recuerdo de que los muertos siguen siendo oprimidos por cada presente que suprime su memoria, posibilitando la recomposición de los fragmentos dispersos y arruinados del pasado. Estos tres momentos constituyen el cometido de la praxis mesiánica a la que aspira Benjamin. Esta *recomposición* está basada, entonces, en la *tensión dialéctica* entre un pasado disgregado y su reintegración en un nuevo orden del presente. Este mesianismo histórico

---

<sup>39</sup> Scholem, *Fidelité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain*, París, Calmann-Levy, 1978, p. 134.

<sup>40</sup> Retomando la frase de la Tesis IX: *Él bien querría detenerse despertar a los muertos y recomponer lo despedazado*, Benjamin se refiere al “ángel de la Historia”, una contrafigura de lo demoníaco, que vuelve su rostro al pasado y contempla una catástrofe única que acumula ruina sobre ruina.

se sitúa en las antípodas de todo *historicismo progresista*: el Mesías interrumpe intempestivamente la historia en su devenir, dado que no comparece al final del desarrollo al modo en que lo plantea la dialéctica hegeliana.

A lo largo de la obra benjaminiana se produce un lazo misterioso, una correspondencia en el sentido de Baudelaire, entre cada término de la utopía revolucionaria y la esfera mesiánica, entre la esfera de lo profano y lo sagrado, lazos de esta trama que se desplegarán a lo largo de este trabajo. Desde su etapa de juventud, Benjamin articuló en esta compleja relación entre el pensamiento secular y la teología judía. La filosofía del lenguaje del joven Benjamin también parece constituirse sobre este paradigma mesiánico restitutionista, de inspiración cabalística y romántica, orientado hacia la restauración de la armonía edénica, paradigma que no deja de tener vínculos con los escritos de Franz Monitor sobre la cábala, en los cuales la tarea del Mesías (*meshiaj*) es la de “destruir el mal en su raíz más íntima y borrar el pecado general resultante de la caída de Adán”, aportando así la redención y, por ende, el restablecimiento del estado anterior.

Algunos comentaristas conciben esta relación entre el mesianismo y la revolución como un movimiento de “secularización”; otros, por el contrario, hablan de una “teologización del marxismo”. Más allá del modo como se lea e interprete esta compleja relación entre el marxismo y la teología, entendemos que lo esencial radica en recuperar la clave mesiánica que anida en el pensamiento de Benjamin.

### **1.3. Vicisitudes del encuentro intelectual entre Benjamin y Scholem**

Como hemos mencionado al comienzo de este trabajo, la relación con Scholem fue fundamental para que Benjamin pudiera desplegar sus concepciones filosóficas en torno al lenguaje y a la política. Creemos que en general no se suele destacar la trascendencia del diálogo entre Benjamin y Scholem; sobre todo, durante los años de juventud de estos intelectuales (desde mayo de 1918 hasta agosto de 1919), para la conformación del pensamiento de ambos.

Con las siguientes palabras, Scholem relata un primer encuentro con Benjamin en 1913:

Antes de llegar a conocerle personalmente, pude ver a Benjamin por primera vez un día de otoño de 1913, durante la celebración de una reunión que tenía lugar en una sala del café Tiergarten, en Berlín, entre el grupo de jóvenes sionistas al que yo pertenecía, que bajo el nombre de “Jung Judá”<sup>41</sup> hacía proselitismo entre los alumnos de las clases superiores de los gimnasios berlineses y otras instituciones afines y de otro lado el grupo de la Jugendbewegung, inspirado por Gustav Wyneken y vinculado al Sprechsaal der Jugend que actuaba en los mismos círculos. De hecho este club de debates se hallaba igualmente integrado por jóvenes que en su mayor parte eran asimismo judíos, si bien es cierto que lo eran a su modo, sin apenas ejercer como tales o practicando en absoluto su judaísmo[.]De entre los seguidores de Wyneken, el principal orador acerca del cual se rumoreaba que se trataba de la cabeza mejor dotada, era Walter Benjamin. Desarrolló un discurso bastante tortuoso que, sin rechazar de antemano al sionismo, parecía inclinarse a dejarlo de lado.<sup>42</sup>

A este primer encuentro, le sigue otro casual el 16 de julio de 1915. Scholem se topa con Benjamin en la sala de lectura de la biblioteca universitaria, y ambos acuerdan volver a verse. Durante la primera conversación, los dos jóvenes hablan de sus propias preocupaciones: a los temas filosóficos e históricos de Benjamin, Scholem contrapone una temática centrada en el judaísmo y las matemáticas que suscita el interés educado de su interlocutor. En sus libretas íntimas, Scholem revela que, aunque solo hace meses que conoce a Benjamin, esta relación ejercerá una profunda influencia intelectual en él. En palabras de Scholem:

Cuando conocí personalmente a Benjamin, en el verano de 1915, y hacia el final de la primera Guerra Mundial, nos unió el común interés en tratar de filosofía. Yo me abría entonces a ella, y Benjamin me aventajaba en que traía consigo varios años de serios estudios filosóficos. Luego, cada vez más, nos unió el interés que Benjamin se tomó en mi apasionada actitud a favor de la renovación del judaísmo dentro del movimiento sionista. Mis intereses judíos contagiaron a Benjamin, que se mostró también muy interesado por tales asuntos. Sobre ellos mantuvimos un diálogo intenso.<sup>43</sup>

Fue Scholem, en efecto, quien introdujo a Benjamin en la lectura de unos libros que luego serían fundamentales en el desarrollo de las inclinaciones teológicas y judaicas de su amigo, entre ellos los escritos de Baader acerca de las investigaciones de Molitor sobre la

---

<sup>41</sup> Cabe destacar que Scholem se unió al movimiento juvenil ortodoxo *Jung Judá* por un breve lapso esperando encontrar respuestas a sus inquietudes en el campo del judaísmo. La devoción que supone el estudio de las fuentes judías significaba también una forma de oposición a la complacencia de la burguesía judía asimilada.

<sup>42</sup> Véase Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una Amistad*, pp.19 – 34.

<sup>43</sup> Scholem, *Todo es cábala*, p. 30.

Cábala o el importante acontecimiento que supuso en su momento la obra de Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*.<sup>44</sup>

Asimismo, el componente judío de la filosofía de Benjamin debía mucho también, como Scholem advirtió, a cierta proclividad que no podía sino conducirlo a las más significativas categorías de la tradición judaica. Esas ideas se agrupaban en los conjuntos definidos por las categorías de *revelación*, *doctrina* y *escritura*, por un lado, y *mesianismo* y *redención*, por el otro. Si bien todas ellas se encuentran en los dos órdenes que fundamentan la filosofía de Benjamin - *el lenguaje* y *la historia*-, la utilización filosófica de nociones teológicas como *creación*, *redención*, *revelación* y la lectura de los textos bíblicos como portadores de una forma de inteligibilidad especial se debió en gran medida a la influencia que ejerció Scholem en su vida intelectual.

Desde principios de 1916, Benjamin comenzó a estudiar el tema del lenguaje y en noviembre de ese año, prometió enviar a Scholem su ensayo "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres", que analizaremos detenidamente más adelante. Su teoría lingüística, mostraba un fuerte parentesco con las teorías místicas del lenguaje presentes en la tradición cabalística, discutidas y analizadas por su compañero Gershom Scholem y gracias a él.

La concepción del lenguaje, que Benjamin mantuvo sin decisivas variaciones desde los inicios de su amistad con Scholem hasta los últimos escritos, se presenta como una teoría del lenguaje en general, es decir, una teoría de las lenguas en la que todas ellas quedarían enlazadas por una especie de esperanto divino. El punto de partida de Benjamin no era otro que el Génesis, donde el mundo aparece creado por la palabra de Dios, aquello que él mismo llamaba "magia del lenguaje"; poder taumatúrgico de la escritura cuando se ve libre de la inmediatez del puro nombrar, a la vez creadora y reveladora. Así, mientras que Benjamin desarrollaba su prometedora carrera en el campo de la filosofía, Scholem abandonaba el campo de las matemáticas para sumergirse en las profundidades de la cábala judía.

---

<sup>44</sup> Cabe destacar que, para Scholem, la guerra de 1914-1918 representa un hecho decisivo. En gran medida decidiría la orientación fundamental de su vida así como también los veinte meses que pasó en Berna en compañía de Benjamin, que fueron decisivos para su formación intelectual. En efecto, Scholem sabía desde su adolescencia que iba a consagrar su vida al estudio del judaísmo y desde este punto de vista fue él quien desempeñó el rol de iniciador en relación a Benjamin.

Scholem cuenta que, hacia 1919, comenzó a estudiar y a proyectar sus investigaciones basadas en la articulación entre la filosofía de la historia y el misticismo judío:

Hacia mediados del mes de mayo 1919 comuniqué a Benjamin mi decisión de cambiar radicalmente el sentido de mis estudios y centrar mis esfuerzos no en las matemáticas sino en el judaísmo. Mi verdadero objetivo en efecto, no es la matemática sino convertirme en un sabio judío, poder realmente ocuparme por entero del judaísmo, donde sin duda aparecerán gran cantidad de cosas dignas de ser trabajadas.[...]Verdaderamente al estudio del elemento propiamente místico en el judaísmo y a la cábala yo sólo decidí dedicarme en 1919, cuatro años después de haber conocido a Benjamin. En los últimos años que pasé en Alemania desde fines de 1919 hasta el otoño de 1923, tuvimos, desde luego, comunicación sobre estos temas [...]<sup>45</sup>

En efecto, fue por aquellos meses de 1919, cuando Scholem tomó la decisión de consagrarse al estudio de la literatura cabalística y de redactar una disertación sobre la teoría del lenguaje en la mística judía. Ya hacía un par de años que venía desarrollando algunas ideas audaces sobre el tema, ideas que pretendía confirmar o refutar en el curso de este trabajo. Benjamin recibió esa decisión con mucho entusiasmo. Veamos entonces sus diarios, en los que relata el proceso que lo llevó a su cambio de posición:

En modo alguno ha sido sin darme cuenta como me he convertido en cabalista. Sabía lo que hacía: simplemente me había imaginado una empresa mucho más sencilla de lo que es de verdad. Cuando me disponía a vestir el traje de filólogo y dejar las matemáticas, así como la teoría del conocimiento, en beneficio de una situación mucho más equívoca, es cierto que no sabía nada del objeto que quería estudiar pero estaba lleno de ideas.

Tres años, de 1916 a 1918 había pasado, tres años que fueron decisivos para toda mi vida; una reflexión muy agitada me había llevado tanto a duda con toda la seriedad del mundo el objeto de mis estudios.<sup>46</sup>

Cuando escribe esta conmovedora carta a su editor, Scholem tiene casi cuarenta años y una gran cantidad de obras publicadas. Sitúa en los años 1916 a 1918 la maduración lenta pero decidida de su vocación y subraya el carácter cuidadosamente sopesado de su decisión: estudiar los textos cabalísticos o más exactamente “convertirse en un cabalista”.

Scholem se refiere a sus dudas tanto en el campo de las matemáticas como en el de las teorías místicas que estaban en el límite entre la religión y el misticismo. Por aquellos años, la relación de amistad con Benjamin atravesaba un proceso madurativo, gracias a un fluido intercambio epistolar, a los encuentros en Muri, y por último, a la lectura del trabajo

---

<sup>45</sup> Scholem: *Todo es cábala*, p. 31.

<sup>46</sup> Maurice –Rubén Hayoun: *Gershom Scholem Un judío alemán en Jerusalén*, trad. Fernando González del Campo, Barcelona, Idea Books, 2002, p. 174-175.

“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” de 1916, factores determinantes en la cristalización de la vocación de Scholem.

Por otro lado, el trabajo de ambos pensadores recibió una influencia común y fundamental a través de todos los filósofos que trabajaron el tema del lenguaje en clave romántica y mística. Como muchos escritores, ensayistas e intelectuales alemanes de la década de 1920, Scholem y Benjamin encontraron cierto apoyo en la ilustración y en el romanticismo alemán, el cual inspiró las reflexiones de cada uno de estos jóvenes filósofos. Ambos frecuentaron la filosofía de Hamman y Herder. También leyeron a Kant a Mauthner y a von Humboldt y descubrieron la dimensión mesiánica del romanticismo, sobre todo en los escritos de Novalis, y Schlegel: “El deseo revolucionario de realizar el reinado de Dios constituye [...] el comienzo de la historia moderna.”<sup>47</sup>

Del mismo modo, Scholem y Benjamin lograron redescubrir su propia religión judía a través de la mediación del neorromanticismo alemán. Sus caminos hacia los profetas y los patriarcas del judaísmo pasaban por Novalis, Hölderlin o Schelling. De ahí resulta que la herencia religiosa es percibida a través de una red de lectura romántica que privilegia la dimensión no racional y no institucional, es decir sus aspectos místicos explosivos, apocalípticos y antiburgueses. Ambos comenzaron a frecuentar los textos de Franz Joseph Molitor, especialmente *Philosophie der Gerschichte oder über die Tradition* (1852), obra que les reveló que, tras la apariencia aristotélica de Maimónides y la fachada neokantiana de Hermann Cohen, se encuentra un cuerpo de doctrina específico, es decir, una visión del mundo sistemática y absolutamente original.

El libro de Molitor mostró a Scholem que la visión cabalista del mundo no sólo se reducía a la idea abstracta del monoteísmo, sino que también evidenciaba profundas afinidades con el mundo del mito y el panteísmo. Lo que presentía Scholem era que la auténtica metafísica del judaísmo debía situarse más allá de la oposición entre panteísmo y monoteísmo, entre mito y razón. “Para mi –escribe Scholem- no se trata de rechazar el panteísmo y el mito, sino elevarlos a un orden superior”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup>Citado por Walter Benjamin en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, trad.de J. F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 2000, p. 31, nota 3.

<sup>48</sup> Scholem: *Hay un misterio en el mundo: Tradición y secularización*, trad. Manuel Abella, Madrid, Mínima Trotta, 2006, p.76.

A partir de 1926 -ya instalado en Israel-, Scholem se dedica formalmente al estudio de la teoría del lenguaje de la Cábala y elabora algunas de las categorías fundamentales que aparecerán, luego de cuarenta años, en su obra *El nombre de Dios*, entre ellas la idea de un lenguaje sagrado, simbólico y mágico, en oposición a un lenguaje profano, signado a la esfera comunicativa, que guardan directa afinidad con las teorías desarrolladas por Benjamin en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres “ y “La tarea del traductor”.

#### **1.4. La tradición mesiánica y las utopías seculares**

Dada la influencia del mesianismo judío en la obra de Benjamin, quisiéramos detenernos en la concepción que de él aportó Scholem y que se constituyó como elemento esencial del pensamiento de Benjamin, tanto en sus primeros trabajos de juventud, referidos a su filosofía del lenguaje, como en los de su época madura, ya ligados a una concepción transformadora de la realidad.

Debemos insistir en que en Benjamin la concepción mesiánica es intrínseca a todo su pensamiento, tanto en su estilo como en sus contenidos. Recordemos, entonces, algunas de las nociones básicas del pensamiento mesiánico a través de las explicaciones de Scholem.

Según Scholem, en el mesianismo judío, la *redención* constituye un acontecimiento que se produce necesariamente en la escena histórica, es decir, en el mundo de los hombres. Para la tradición religiosa judía, la llegada del Mesías es una irrupción catastrófica. El mesianismo judío es, en su origen y en su naturaleza, *una teoría de la catástrofe*. Esta teoría insiste en el elemento revolucionario, generador de la transición del presente histórico al porvenir mesiánico. Entre el presente y el futuro, es decir, la caída y la redención, existe un abismo; en muchos textos talmúdicos, aparece, además, la idea de que el Mesías no llegará sino en una era de corrupción y de culpabilidad total. Este abismo no puede ser franqueado por ningún proceso o desarrollo, sino por la *catástrofe* revolucionaria, con un exterminio colosal y una destrucción total del orden existente que abrirá la vía a la redención.

El mesianismo secularizado del pensamiento liberal del siglo XIX, en la filosofía neokantiana de Cohen y en el pensamiento de la *Wissenschaft des Judentums*, con su idea de progreso ininterrumpido, de un perfeccionamiento gradual, nada tiene que ver con la tradición de los profetas y los *Hagadistas*, para quienes el advenimiento del Mesías implica siempre un quebrantamiento general del *status quo* y, por ende, la producción una tempestad revolucionaria universal. Como subraya Scholem:

La Biblia y los escritores apocalípticos jamás consideraron un progreso de la historia que llevaría a la redención. La redención es, sobre todo, el surgimiento de una trascendencia por encima de una historia, la proyección de un rayo de luz a partir de una fuerza exterior de la historia”.<sup>49</sup>

La crítica de Scholem a la evacuación de la dimensión catastrófica del mesianismo judío y su reducción a una idea de “progreso eterno” de la humanidad de modo explícito se refiere a Cohen, pero nos parece que también alude implícitamente a una polémica con Joseph Klausner, el historiador nacionalista del mesianismo, para quien “la quintaesencia del mesianismo judío” es precisamente “el ideal de progreso incesante, de desarrollo espiritual continuo”.<sup>50</sup>

La analogía entre esta estructura significativa y las doctrinas revolucionarias modernas es sugerida por Scholem mismo:

El mesianismo demuestra su poder en nuestra época precisamente al reaparecer bajo la forma de una Apocalipsis revolucionario, y no bajo la forma de una utopía racional (si es que podemos llamarla así) del progreso eterno que fue sucedáneo en la época de las luces.<sup>51</sup>

A los ojos de Scholem, los herederos de esta tradición judía son los que él “llama los ideólogos más importantes del mesianismo revolucionario en nuestro siglo: Marcuse, Ernst Bloch, Walter Benjamin, y Theodor W. Adorno.

Para la tradición judía, especialmente la bíblica, el cambio generado por el *Etz Ketz*, el fin de los tiempos, es universal y radical. No significa, por lo tanto, un mejoramiento del mundo tal como existía hasta entonces, sino la creación de un mundo completamente distinto. El advenimiento del Mesías en el fin de los días establece una era de armonía

---

<sup>49</sup> Scholem, *Le messianisme Juif*. Judaica I)

<sup>50</sup> Joseph Klausner: *The messianic idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishna*, Londres, Allen I Unwin, 1956.

<sup>51</sup> Véase Scholem, “La idea de redención en la cábala. Mesianismo y progreso” en *Revista Comentario*, Buenos Aires, Instituto judeo-Argentino, año V, n° 19, 1958.

entre el hombre y Dios, entre el hombre y la naturaleza y, por último, entre los hombres mismos. (armonía añorada por Benjamin en *Dirección Única*)<sup>52</sup> Se manifiesta en las imágenes de Isaías 11: 8, que muestran al niño jugando con las serpientes.

Este carácter absoluto y radical del cambio en el mesianismo judío es lo que permite pensar en su correspondencia con las utopías revolucionarias modernas. Pero de todas las corrientes socialistas que permitirían establecer este vínculo o correspondencia con el mesianismo judío, quedarían excluidas aquellas que rechazan la idea de mejoramiento gradual del *status quo*. En consecuencia, el anarquismo en su radicalidad absoluta resulta, por lo tanto, la ideología más cercana al mesianismo.

Otro de los aspectos esenciales del mesianismo judío es la subversión escatológica generalizada y, por ende, la destrucción de los poderes de este mundo. En palabras del profeta Isaías 13: 1:

Quando llegue el día del Señor, el eterno abatirá la arrogancia de los tiranos, y quebrará el cetro de los soberanos que aporreaban a los pueblos con furor con golpes multiplicados y que dominaban furiosamente a las naciones, persiguiéndoles sin descanso.

Sin embargo, ciertos textos van más lejos en sus profecías y sugieren la abolición de todo tipo de poder humano, en beneficio de la teocracia en sentido estricto, es decir, el poder de Dios mismo, sin intermediarios “ni vicarios”, según explica Jacob Taubes:

La teocracia está erigida sobre un fundamento espiritual anárquico de Israel. En la teocracia se manifiesta la tendencia de los hombres a liberarse de toda sujeción terrestre y de establecer un pacto (*Bund*) con Dios”<sup>53</sup>

Si bien las ideas aquí presentadas no alcanzan la radicalidad del anarquismo moderno, cuyo lema “ni dios ni amo” abarcan el rechazo de toda autoridad, tanto secular como divina, la negación de todo poder humano constituye una analogía significativa que suele permitir la comprensión del anarquismo teocrático presente tanto en Scholem como en Benjamin.

Otra de las características centrales del mesianismo -que Scholem había designado como anárquico- es la idea según la cual el advenimiento del Mesías implica la abolición

---

<sup>52</sup> Benjamin, *Dirección única*, trad. Juan. J. Del Solar y Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfaguara, 1987.p. 97

<sup>53</sup> Jacob Taubes, *Studien zu Geschichte und system der abendlandischen eschatologie*, Berne, Buchdruckerei Rosch, Vogt & Co, 1947, p. 24.

de las restricciones que la *Torah* había impuesto, hasta entonces, a los judíos. Así, con la era mesiánica, la vieja *Torah* perdería su validez y sería reemplazada por una nueva ley: “La *Torah* de la redención”, en la cual las interdicciones y las prohibiciones desaparecerían.<sup>54</sup> En el mundo paradisíaco, que estaría dominado por la luz del árbol de la vida y donde la fuerza del mal sería quebrada, las interdicciones impuestas por el árbol del conocimiento del Bien y el Mal perderían su significación. El elemento anárquico también se encuentra en ciertas interpretaciones del Salmo 146:7, que ofrece una nueva interpretación de la era mesiánica. Allí, en lugar de leer que “el señor libera a los prisioneros” (*matir assurim*, en hebreo)-, se podría comprender “el señor levanta las interdicciones” (*matir issurim*)<sup>55</sup>

Haciendo una revisión histórica de la concepción mesiánica, observamos que aún antes de su adhesión al marxismo, Benjamin ya había desarrollado una forma de anarquismo “metafísico”, por ejemplo, en “La vida de los estudiantes” o en el “Fragmento teológico político”, obras que lo habían acercado a Gustav Landauer y a Ernst Bloch y a la tradición mesiánica-revolucionaria. Así, en la conferencia “La vida de los estudiantes” reúne todas las ideas que lo obsesionarán a lo largo de su vida. Según Benjamin, las verdaderas cuestiones que se suscitan en la sociedad no “son problemas técnicos limitados de carácter científico sino, sin duda, las cuestiones metafísicas de Platón, Spinoza, los románticos y Nietzsche”.<sup>56</sup>

Entre esas cuestiones “metafísicas”, la *temporalidad histórica* es esencial. Las observaciones con las cuales comienza su ensayo contienen un eslabón concordante con su filosofía mesiánica de la historia:

---

<sup>54</sup> El autor del *Zohar*-la obra maestra de la cábala española- expresa su visión por medio de la parábola del Árbol de la Vida y el Árbol de conocimiento (del que depende la muerte). Desde que Adán pecó, el mundo no ha estado regido por el árbol de la vida (como tendría que haber sido). Este es entero y exclusivamente santo, sin mezcla alguna con el mal, sin adulteración, ni impureza, ni muerte o limitación. El Árbol del conocimiento, por su parte, contiene tanto el bien como mal, pureza e impureza, virtud y vicio, y por lo tanto bajo su dominio hay cosas permitidas y prohibidas, cosas adecuadas para ser consumidas y otras que no lo son. En un mundo no redimido, se interpreta la *Torah* por medio de preceptos positivos y negativos y todos ellos son pertinentes; pero en el futuro redimido, la impureza, la ausencia de adecuación y la muerte quedarán abolidas. En un mundo no redimido, se interpreta la *Torah*, mediante distintos métodos: literal, alegórico, místico, pero en un futuro redimido se revelará en la pura espiritualidad del Árbol de la Vida, sin el ropaje que quedó revestido cuando Adán pecó. Será enteramente anterior, completamente santa.

El autor puso especial énfasis en la oposición que hay entre la *Torah* del Galut y la *Torah* de la Redención, sin aludir ninguna transición entre ellas.

<sup>55</sup> Scholem, “*Pour comprendre le messianisme juif*”, en *Le messianisme juif*, Judaica I, pp.41-50.

<sup>56</sup> Benjamin, “La vida de los estudiantes”, en *La metafísica de la Juventud*, Introducción de Ana Lucas, trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993, p. 129.

Confiada en el infinito del tiempo, cierta concepción de la historia discierne únicamente el ritmo más o menos rápido con el cual hombres y épocas avanzan por el camino del progreso. De allí, el carácter incoherente, impreciso y falto de rigor de la exigencia dirigida al presente. Aquí, al contrario, como siempre lo hicieron los pensadores al presentar imágenes utópicas, vamos a considerar a la historia a la luz de una situación determinada que la resume como un profundo punto focal. Los elementos de la situación final no se presentan como una informe tendencia progresista sino que, en concepto de creaciones e ideas en enorme peligro, sumamente desacreditadas y *ridiculizadas*, se incorporan de manera profunda a todo presente (....) Esta situación(...) sólo puede comprenderse en su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea revolucionaria en el sentido de 1789.<sup>57</sup>

La analogía de este texto de 1914 con las tesis “Sobre el concepto de historia” es sumamente interesante. En estas líneas, podemos observar dos ideas principales del pensamiento de Benjamin. La primera de ellas: una crítica a la idea de progreso, en la medida en que ella se basa en una visión lineal y continua del tiempo histórico, funcional a una actitud política basada en la pasividad y en la resignación respecto del presente. Y la segunda: la definición de un método nuevo que ya no tiende a seguir los procesos históricos en su evolución, sino a inmovilizarlos, es decir, a describir (en la sincronía y no en la diacronía) sus articulaciones fundamentales, identificando en estas articulaciones los elementos utópicos y evocándolos en forma de imágenes, para descifrar en este momento utópico todo lo que, en el pasado, ha venido a cuestionar. En definitiva, se trata de leer las imágenes de la utopía desde el modelo doble: teológico y político, desde el mesianismo y la revolución.

Todos estos temas reaparecerán, veinticinco años más tarde, en “Sobre el concepto de historia”. Entre tanto, Benjamin habrá ya transitado una amplia trayectoria filosófica que lo conduce, desde un pensamiento alimentado por intuiciones teológicas hasta una visión del mundo inspirada por el marxismo.

Las imágenes utópicas, mesiánicas y revolucionarias -en contraposición con la informe y determinística tendencia progresista-, constituyen los términos del debate que Benjamin entablará a lo largo de su vida. En palabras de Scholem:

Desde el principio la idea mesiánica le impresionó sobremanera, le fascinó, influyó en sus categorías intelectuales. Pensó durante años también sobre la revelación, aunque esta categoría desaparece en sus escritos tardíos. Por así decirlo, la revelación se vuelve invisible, mientras que la ley sigue estando y no estando, o está presente de tal manera que

---

<sup>57</sup> Ibid, p. 127.

no se sabe que es. Y es que Benjamin nunca se desprende por completo de ellas. La cuestión de lo que haya que entender por revelación, aún se encuentra como un problema, en alguna de sus reflexiones tardías, solo de forma indirecta, sin que aparezca este concepto<sup>58</sup>.

Para Benjamin, el *mesianismo* está en el centro de la concepción romántica del tiempo y la historia. Hacia 1919, en su tesis de doctorado *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, insiste en la idea de que la esencia histórica del romanticismo “debe buscarse en el mesianismo romántico”. La constante de su crítica está asentada, entonces, en el contraste que establece entre dos clases de temporalidad: opone la concepción *cuantitativa* del tiempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) “y que se desprende del mesianismo romántico” -para la cual la vida de la humanidad es un proceso de consumación y no solo de devenir, característico de la ideología moderna del progreso- a una concepción *cuantitativa* del tiempo, funcional a las premisas básicas del capitalismo.

Tanto estas ideas sobre el mesianismo como sus primeras conceptualizaciones en torno a la filosofía del lenguaje son producto de un fecundo intercambio de ideas y reflexiones con Scholem, que escribe:

Si hablaba de mí mismo, era para contarle lo que había descubierto en mis investigaciones. Fue la primera persona a quien referí, en 1927, que mis estudios sobre el sabbataismo me habían llevado a descubrir todo un mundo nuevo. Yo volvía entonces de Oxford, me encontré con él en París y le hablé del tema. Quedó muy impresionado. De esto fue de lo que hablé, de mi trabajo; de mí mismo no hablé. En cualquier caso, he escrito ya en otro lugar -un libro específico- sobre mis relaciones con este hombre extraordinario.<sup>59</sup>

Luego, en ocasión de un reportaje, Scholem se refiere al nivel de profundidad de las lecturas que Benjamin hizo en el campo de la mística y la teología judía:

Pienso que Benjamin tenía, por ejemplo, en sus ideas sobre filosofía del lenguaje o sobre ética, muy poderosas tendencias judías y mucha simpatía por pensamientos y argumentos judíos. Naturalmente, ya antes de que yo lo conociera tenía sus propias y muy subjetivas expectativas acerca, de por ejemplo, de lo que debía pensar sobre lo judío, sobre el profetismo, sobre el mesianismo. Estos asuntos aparecen ya en sus primeros escritos, que son anteriores a nuestro conocimiento. Se ocupó con estas cuestiones no como temas judíos en especial, sino como cuestiones generales, sólo que poseían para él un índice fuertemente judío justamente en su modo de ser desarrolladas, ¿qué es por ejemplo la justicia? ¿Qué es la tradición? Se trata de categorías que han jugado un papel especial en la tradición y el pensamiento judío. Benjamin no trabajó directamente sobre estos problemas.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Scholem: *Todo es cábala*, p.30.

<sup>59</sup> Scholem: *Hay un misterio en el mundo, Tradición y secularización*, p. 90.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 32.

De este modo, si bien Benjamin aprendió de Scholem casi todo lo que sabía sobre misticismo judío, algunos de los fragmentos de “La vida de los estudiantes” - discurso anterior al primer encuentro- ya contienen, en pocas palabras, la filosofía mesiánica que atraviesa todo su pensamiento posterior. El sionismo esotérico de Scholem se desarrolló esencialmente a partir de la inmersión disasimilacionista en el misticismo judío, nacida pues de un rechazo visceral de la asimilación judeo-alemana, pero también podría tener huellas en sus primeros intercambios con Benjamin, cuyo ‘sionismo del espíritu’, tal como lo afirmó expresamente, era ya en sí mismo una idea esotérica.

## Capítulo 2

### Hacia la recuperación del mesianismo judío

#### 2.1. Scholem y la historiografía judía

Durante el fecundo período intelectual en el que era estudiante en Alemania, Scholem conoció a Gustav Steunschneider, nieto del prestigioso pensador judío del siglo XVIII Moritz Steunschneider (1816-1907). En sus memorias, Scholem relata el asombro que le produjo el reconocimiento del fuerte contraste entre la ideología del abuelo y la del nieto. Mientras el primero había sido uno de los pilares de la escuela historiográfica de la *Wissenschaft des Judentums*<sup>61</sup>, el nieto adhería al comunismo y al sionismo. Así, la oscilación ideológica entre el *nacionalismo judío* y la *utopía comunista* del joven Gustav Steunschneider constituía una suerte de rebelión intelectual frente al dogmatismo conservador de su abuelo, a la vez que un rechazo formal ante su contundente pesimismo.

Parte de esta oscilación ideológica entre estas dos formas de la utopía responde a un fenómeno socio-histórico de la época: la fuerte asimilación de la comunidad judía alemana había llegado muy lejos, a tal punto que el joven Steunschneider, como gran parte de los jóvenes de su generación, no había heredado virtualmente ninguna concepción sobre el judaísmo. Así, algunos de estos jóvenes intelectuales, alejados tanto del judaísmo tradicional como de la cultura y de la política burguesa, se acercaron a ideologías revolucionarias y utópicas, de carácter universal, como fuente de identificación y de rebeldía frente a la generación de sus padres. Retomando la aguda fórmula de Michael

---

<sup>61</sup> La *Wissenschaft des Judentums* surgió en Alemania, en el XIX, período de auge del romanticismo. Sin embargo, sus profundas filiaciones con la filosofía romántica y la historiografía ayudaron muy poco a determinar su relación con los aspectos místicos del judaísmo. Jóvenes judíos pertenecientes a las élites ilustradas, involucrados profundamente en el proceso de emancipación, se unieron con el objeto de formar la *Verein für Kultur und Wissenschaft des Juden*. Esta sociedad, que ya era considerada el grupo fundador de la moderna historiografía judía, portaba dos ideales en conflicto, a saber: 1) el deseo romántico de promover la identidad nacional judía y 2) la necesidad racionalista de mostrar que los judíos eran como el resto de la humanidad y por eso merecían el mismo trato. Los miembros de la Verein querían utilizar la historia para recuperar el orgullo judío. Por ello reivindicaban la noción de un *Volksgeist* que se despliega a lo largo de la historia. De modo que, al igual que los románticos alemanes, estaban interesados en revitalizar el espíritu de la nación que -según su concepción- la Ilustración había intentado minar. Eduard Gans fue uno de los más renombrados miembros y luego presidente de la Verein. Leopold Zunz, autor *Etwa über die Rabbinische Litteratur* (1818), fue uno de sus fundadores.

Löwy,<sup>62</sup> “la intelligentsia judía”, estos jóvenes intelectuales, que estaban desarraigados en el aspecto social y eran anticonformistas en lo cultural, permanecían en un estado de “disponibilidad ideológica”, prestos a apropiarse de modos de pensamiento revolucionarios que cuestionaban las bases ideológicas del tiempo en que se habían educado.

Scholem, como muchos otros pensadores de la década de 1920, encontró en cierta corriente del romanticismo alemán, una *Weltanschauung* única que inspiró todo su pensamiento. Es muy significativo, entonces, que el primer libro sobre la cábala que él estudió fue la *Philosophie der Geschichte* de Molitor. Asimismo, en un diálogo con Löwy, Scholem recuerda haber leído en 1915 los *Fragmentos* de Novalis, una de las obras más características de la cosmovisión romántica en apogeo. Posteriormente, como expresión de un fuerte rechazo a la ideología asimilacionista de los padres, retornará a las fuentes del judaísmo, especialmente al estudio del misticismo judío, dado que consideraba a éste como el lado más anárquico, radical y utópico del judaísmo. Logra, así, una síntesis entre su romanticismo, y su renovada fidelidad a las raíces culturales y étnicas.

Eugene Lunn ha observado que Scholem, “formaba parte de un renacimiento no sólo de la creatividad intelectual judía, sino también de la religiosidad judía en los decenios posteriores a 1900”.<sup>63</sup> Su pensamiento se inscribió en una revuelta más amplia “contra el espíritu “práctico” de la desarraigada clase media y la estúpida respetabilidad de las generaciones anteriores de judíos liberales asimilacionistas.” Jóvenes como Scholem empezaron a cultivar corrientes opuestas, apocalípticas y místicas, dentro de la tradición judía -por ejemplo, la cábala- que habían sido repudiadas en la perspectiva de la ilustración racionalista de los judíos “emancipados” del siglo XIX.<sup>64</sup>

Cabe destacar que dichas corrientes habrían de formar una parte permanente del bagaje intelectual de Benjamin y no fueron descartadas cuando abrazó las perspectivas de la teoría marxista. A su vez, la existencia de una incipiente ideología sionista, alternativa a las grandes ideas políticas, les permitió a ciertos jóvenes como Scholem recuperar un marco de pertenencia, como así también retornar a un judaísmo vivo, que

---

<sup>62</sup> Véase, Michael Löwy, *Redención y utopía, El judaísmo en Europa Central*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.

<sup>63</sup> Eugene Lunn. *Marxismo y Modernismo, Un estudio Histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*, trad. Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1986, p. 206.

<sup>64</sup> Véase Leon Wieseltier, “The revolt of Gershom Scholem”, en *Review of Books*, New York, 31 de marzo de 1977.

estaba transitando un período de renovación religiosa y política ,y entonces, poder desarrollar su creativa y renovadora línea de pensamiento. El sionismo -como cosmovisión que aspiraba al retorno a la tierra ancestral de los judíos y a su cultura milenaria de raíces bíblicas- les abrió las puertas al mundo judío, que por aquellos tiempos, estaba signado por un proceso de necesaria renovación espiritual.

La gran originalidad del pensamiento de Scholem reside, sin duda, en el redescubrimiento de un campo no explorado y relegado de la tradición religiosa judía, devaluado por la *Wissenschaft des Judentum*: el de las doctrinas místicas, desde la cábala hasta el mesianismo de *Shabetai Tzevi*.

Los estudios de Scholem sobre las fuentes cabalísticas comenzaron hacia 1915. Al entrar en contacto con los textos hebraicos, reparó en la visión escatológica que los atraviesa. Así, en un artículo de 1921 sobre la cábala, se interesó por la concepción profética de que “la humanidad hablará en himnos”. Scholem se sentía atraído por el aspecto mágico, irracional y antiburgués del misticismo judío, en no menor medida que por el antiestatismo libertario. Éste permanecería como una dimensión continuamente presente en su pensamiento, siempre en relación íntima con la religión. El anarquismo, explicaba, “es una teoría que procede de un optimismo totalmente excesivo sobre el valor del espíritu humano, tiene una dimensión mesiánica”.<sup>65</sup>

De este modo, Scholem recupera y redescubre su identidad judía a través de la apropiación de aspectos mesiánicos en el judaísmo, estrechamente vinculados con las utopías socialistas y románticas de la época. Así, en tanto historiador, retoma los aspectos anárquicos del mesianismo judíos y la dimensión revolucionaria (en sus versiones secularizadas y teológicas) que se expresaba tanto en las utopías libertarias de la época.

En otros términos, postulamos que Scholem buscaba rescatar los aspectos anárquicos de la historia que signaron el mesianismo judío y las características redentoristas que marcaban las utopías laicas de los movimientos sociales y revolucionarios de la época, actitud que también operó en Benjamin, aunque en otras direcciones. Un ejemplo característico de lo primero es el estudio que emprende de la evolución del mesianismo *herético sabataísta*, en el curso del siglo XVIII, bajo la dirección del nuevo

---

<sup>65</sup>Eric Jacobson, *Metaphysics of the profane: The political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, New York, Columbia University Press, 2004, capítulo 6.

mesías Jacobo Frank. Recordemos que este movimiento fue fuertemente censurado y condenado por la ortodoxia, pues transgredía los preceptos de la Ley (*Halajá*) al sostener que la redención se habría de producir a través del pecado y la lujuria.

Tanto Scholem como Benjamin recuperan la *Hagadá*, el mundo de la leyenda y de la mitología, en detrimento de la *Halajá*, el mundo de la ley sagrada, defendido por la jerarquía rabínica. En este sentido, también Buber venía trabajando en la misma dirección, es decir, en la recuperación de las leyendas y de las narraciones jasídicas orales, las que portaban el signo de un judaísmo vital, jubiloso, no anquilosado, que exaltaba el valor del encuentro existencial del Yo –Tú y del lazo comunitario.

La obra de Benjamin está atravesada por ese espíritu *hagádico*, que valora lo mágico, lo aurático, lo irracional y los elementos inconscientes que se plasman en su revalorización de la teología como complemento del materialismo histórico. Asimismo, la afinidad de Benjamin con Kafka reside, entre otros factores, en que ambos despliegan su microcosmos en la tensión entre la racionalidad *Halájica* y el mundo fantasmático del espíritu *hagádico*.

## 2.2. Anarquismo religioso

Para poder comprender con mayor inteligibilidad la articulación dialéctica entre mesianismo y utopía laica en Scholem, y también en Benjamin, Michel Löwy se vale del concepto de “afinidad electiva”.<sup>66</sup> Este concepto permite comprender la correspondencia o relación dialéctica entre estas dos configuraciones sociales y culturales pertenecientes a campos culturales disímiles –el mesianismo y el anarquismo- que no responden a una determinación causal tradicional. En otros términos, Scholem puede combinar y articular el anarquismo revolucionario de su tiempo con los aspectos mesiánicos de la teología judía, dado que en ambos se puede establecer una afinidad estructural, al ser estos movimientos que recusar las jerarquías establecidas, los dogmas rígidos y el conservadurismo socio-histórico.

---

<sup>66</sup>“Designamos por “afinidad electiva” un tipo de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales, que no es reducible a la determinación causal directa o a la influencia en sentido tradicional. Se trata, a partir de cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión.” Véase: Löwy: *Redención y utopía*, pp. 9-10.

Scholem puede sintetizar, entonces, su fidelidad a las raíces judías sin traicionar sus afanes redentoristas y de transformación social. Como veremos más adelante, este fenómeno de recuperación de los aspectos irracionales no hubiera podido llevarse a cabo de otro modo, dado que el judaísmo tradicional de la época le ofrecía un espacio signado y acotado por un racionalismo dogmático de corte aristotélico, depurado de todo misticismo y esoterismo, que lo limitaba a sus aspectos legalistas (*halájicos*, de filiación “maimonidea”), desconociendo los ricos aspectos cabalísticos y hagádicos que contenían el germen de posiciones más revulsivas y transformadoras en el plano social e histórico.

Debemos comprender, además, el horizonte histórico en el que se inscribe la reapropiación por parte de Scholem de los componentes anárquicos, utópicos y mesiánicos del judaísmo. Los judíos, para poder asimilarse y aculturarse a un mundo marcado por la emancipación y por los ideales iluministas, tuvieron que depurar la tradición de sus vestigios irracionales y mágicos. Este movimiento integracionista paradójicamente privaba al judaísmo de su germen más transformador y creativo, confinándolo a un conjunto de normas, preceptos y leyes ritualizados y cristalizados en estructuras rígidas y poco vitales. El mérito de Scholem consistió en haber rescatado este núcleo mesiánico-utópico del judaísmo, sin debilitar su racionalidad y coherencia discursiva. Se pudo oponer logradamente a los afanes de la “Ciencia del Judaísmo” con un aparato conceptual, inédito hasta ese entonces, que recuperaba el núcleo cabalístico, anclándolo en un sólido horizonte historiográfico.

Scholem pudo romper, de esta manera, la falsa contradicción que pretendió instalar la Ciencia del Judaísmo, alegando que los elementos utópicos y mesiánicos debilitaban la arquitectura conceptual del pensamiento judío. Recuperando la dimensión cabalística, y articulándola en un fundado y renovado horizonte historiográfico, Scholem consiguió rescatar el potencial crítico y la riqueza espiritual de las concepciones mesiánicas que, sin su aporte intelectual, hubieran permanecido como meras expresiones de un momento mágico-animista de la tradición judía, incapaces integrarse a un proyecto trascendente y transformador.

El redescubrimiento de Scholem se transfirió a Benjamin, quien en sus famosas tesis sobre la historia, recuperó la dimensión mesiánica del judaísmo, aplicándola a una crítica de la evolución socio-histórica. Podríamos decir, en consecuencia, que Scholem refundó el

pensamiento judío de la historia, integrando el rigor de la historiografía y la riqueza revulsiva del pensamiento cabalístico confinado hasta entonces a un lugar subalterno y marginal. A través de esta crítica radical, Scholem se opuso a la historiografía judía alemana del siglo XIX, representada por la “Ciencia del Judaísmo”. Esta revuelta contra la *Ciencia del Judaísmo* formaba parte de su lucha contra la vida judía alemana de la época, aculturada y asimilada al entorno y que, en sus fundamentos, sostenía el ideal de la simbiosis judeoalemana, la ilusión de una fusión y de un genuino diálogo entre el espíritu alemán y el judío, ficción que fue fatalmente desmentida por la *Shoah*.

Scholem se oponía a la aceptación de la vía racionalista que había impulsado todo el pensamiento judío del siglo XIX. Con esta convicción, emprendió el estudio del misticismo judío. El resultado de este proceso intelectual fue una anámnesis y también una fuerte disasimilación que se plasmó en el análisis de las diversas tendencias místicas presentes en el interior de la historia judía. Su obra constituyó una verdadera respuesta teológica-filosófica, renovadora y creativa, a la teología racional del siglo XIX. El mismo Scholem explicó claramente el alcance de su recuperación de la cábala:

Los grandes eruditos del siglo pasado, cuya concepción de la historia judía sigue siendo válida en la actualidad, hombres como Heinrich Graetz (1817-1891), Leopoldo Zunz (1794-1886), Abraham Geiger (1810-1874), Luzzato, y Moritz Steinschneider, sentían –por decirlo sin discreción– poca simpatía hacia la cábala.

Además de extraña y desconcertante, ésta representaba todo lo opuesto a lo que ellos pensaban y al enfoque que querían hacer prevalecer en el análisis moderno del judaísmo. La cábala se erguía sombríamente en su camino, aliada a fuerzas y tendencias, cuyo rechazo era motivo de orgullo para un grupo de judíos que consideraban según palabras de Steinschneider que su misión principal era irse de este mundo de una manera decente.<sup>67</sup>

En efecto, hombres de la talla de Steinschneider, Geiger o Graetz denunciaban la cábala como una manifestación propia del oscurantismo medieval, es decir, como una superstición trivial y primitiva que constituía el mayor obstáculo para la aspiración cívica de los judíos modernos. Según estos pensadores y teólogos, el desarrollo de la cábala configuraba un riesgo político para la comunidad judía alemana en su afán de emancipación social y política. El famoso “mito de la simbiosis judeo-alemana” llevaba, pues, a la *Wissenschaft des Judentums* a “quitar y remover la pasión demoníaca de la historia judía”.

---

<sup>67</sup> Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, trad. Beatriz Oberländer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.15.

Las posiciones de Scholem sobre la política y la cultura pueden discernirse a través del prisma de su historiografía. Scholem no sólo se situaba en las antípodas de los iluministas del siglo XIX; también mantenía discrepancias con las ideas y los sistemas filosóficos hegemónicos del momento. En esta perspectiva, debe leerse su crítica de las ideas Buber, quien se había constituido en la nueva figura del mundo judío. Si bien en sus comienzos Scholem se sintió atraído por el irracionalismo de Buber, en el transcurso de la Primera Guerra Mundial se distanció hasta el punto de disipar toda posibilidad de confluencia. La identificación de Buber con la causa patriótica alemana durante la Primera Guerra Mundial se contraponía con el pacifismo de Scholem. En este sentido, Benjamin hizo causa común con Scholem, en contra de las ideas de Buber en torno a la guerra, como así también contra su pensamiento centrado en la *Lebensphilosophie*<sup>68</sup>. El rechazo a las ideas proclamadas tanto por Buber en un extremo, como por la *Wissenschaft des Judentums* en el otro, condujo a Scholem a definirse a sí mismo como un “anarquista religioso”.

El “anarquismo religioso” de Scholem debe entenderse, por un lado, en el sentido de que “no hay esencia judía”, una idea central en diversos pensadores en el campo del judaísmo, entre ellos Leo Baeck; por otro, en el sentido de la recusación de una autoridad dogmática en el seno del pensamiento y en la misma historia judía. Este anarquismo debe distinguirse, pues, del nihilismo, ya que este último descrea de todas las fuentes de autoridad, mientras que para Scholem existe un pluralismo antidogmático que reconoce a todas las corrientes de la historia judía, aun aquellas que eran consideradas meras supersticiones marginales, y no acepta la hegemonía excluyente de alguna de ellas. El anarquismo de Scholem es un producto y una síntesis creativa personal, ajena a toda institucionalización; a lo largo de toda su obra permanecerá como una corriente subterránea, si puede hablarse así, y raramente aparecerá como una postura ideológica orgánica.

El judaísmo, para Scholem, carece de esencia determinada. Defensor de una perspectiva pluralista y una visión anárquica, abierta a todas las vertientes que se

---

<sup>68</sup> Contra la interpretación mesiánica del jasidismo, Buber y Simon Dubnow argumentaban que éste era un movimiento antimesiánico y antiapocalíptico. En este sentido, el jasidismo desterró definitivamente al “desastroso” movimiento liderado por Sabbetai Zvi, al hacer hincapié en las acciones de la vida cotidiana, como modo de acceso a la divinidad.

inscriben dentro de la tradición judía, su antidogmatismo lo condujo a investigar distintos y variados fenómenos religiosos, tales como los movimientos mesiánicos heréticos de los siglos XVII y XVIII (*Shabetai Tzvi* y *Jacobo Frank*). De este modo, la perspectiva histórica, desarrollada de forma autodidacta y en constante confrontación con sus predecesores y sus contemporáneos, se convirtió en el núcleo de todo su pensamiento.

### 2.3. La Ciencia del Judaísmo

Como hemos explicado, la tradición con la que Scholem más discrepó y de la que se distanció radicalmente fue la *Wissenschaft des Judentums*, que aglutinaba a los intelectuales, pensadores y filósofos del siglo XIX que crearon la moderna historiografía judía.

La polémica con esta corriente se remonta a la primera etapa de su desarrollo intelectual. En 1920, cuando aún era estudiante y estaba a punto de empezar su trabajo sobre el misticismo judío, Scholem proyectó escribir un ensayo titulado “El suicidio del judaísmo en la llamada Ciencia del Judaísmo”. Pospuesto durante décadas, el trabajo fue finalmente escrito, en un hebreo apasionado, en 1945 con el título: “Reflexiones sobre la Ciencia del Judaísmo. Ayer y hoy”<sup>69</sup>. A lo largo del texto, Scholem adopta un tono polémico e irónico hacia la *Wissenschaft des Judentums*, en cuya doctrina cree detectar tres tipos de contradicciones:

En primer lugar, los académicos del siglo XIX profesaban el ideal de la objetividad., cuando en realidad, según Scholem, usufructuaban la historiografía con fines apologéticos ligados a la coyuntura política. Así, la defensa de ciertas ideas al servicio de la emancipación habría conducido a la *Wissenschaft des Judentums* a una segunda contradicción entre el romanticismo y el racionalismo. Como hemos dicho, los primeros años del siglo XIX fueron la época de auge del nacionalismo romántico en el campo de la historiografía. Pero este nacionalismo, particularmente en Alemania, a menudo partía de una premisa antisemita para defender la ideología de una nación germana. Cautivados por los ideales románticos, los historiadores judíos se veían confrontados con el creciente

---

<sup>69</sup> Véase Scholem, “The Science of Judaism. Then and Now” en *The Messianic idea in judaism and other essays on Jewish spirituality*, Schocken Book, New York, 1971, pp.304-313. y Immanuel Wolf: “On the Concept of a Science of Judaism ( 1822)” en *Leo Baeck Institute Year Book II*, London, 1957.

antisemitismo y debían asumir un compromiso mayor con judaísmo. Al mismo tiempo, deseosos de entrar en el “salones” intelectuales, adherían a principios ilustrados y universales.

Los jóvenes intelectuales judíos trataban por todos los medios de recuperar los aspectos racionales del judaísmo, tratando de depurarlo de cualquier vestigio de misticismo y esoterismo. Muchos creían que la intensificación de los aspectos racionales del judaísmo constituía uno de los mayores logros de los tiempos modernos. El propósito de la historiografía consistía, por consecuencia, en elevar a la categoría de objetivo central la purga o limpieza de la historia judía de sus vestigios irracionales:

La *Wissenschaft des Judentums* quería remover lo irracional y diluir el entusiasmo demoníaco de la historia judía a través de una exagerada teologización y espiritualización. Esto era en realidad el decisivo pecado original. Este gigante aterrador, nuestra historia, es convocada a la tarea, y esta criatura enorme, llena de poderes destructivos, hecha de vitalidad, maldad y perfección debe contraerse y declararse que no tiene sustancia.<sup>70</sup>

Este pasaje de “Reflexiones sobre la Ciencia del judaísmo” podría ciertamente leerse como el fragmento de un manifiesto nietzscheano. De hecho, los críticos de Scholem lo han atacado por desplegar los aspectos dionisíacos de la historia judía contra los aspectos apolíneos manifestados en el espíritu del siglo XIX. La posición de Scholem, sin embargo, es mucho más compleja y profunda que lo que uno podría suponerse. Para Scholem al igual que para Goethe el término *dämonisch* porta un significado positivo y designa las fuerzas demónicas del irracionalismo en cuanto creadoras. La destrucción, desde su perspectiva, es condición necesaria para la construcción.

Crítico de las ideas siglo XIX, que adherían a una fe en el progreso ilimitado, Scholem argumenta que la historia judía es una tormenta de fuerzas constructivas y destructivas.<sup>71</sup> Al suprimir lo irracional dentro de la historia del judaísmo, los representantes de la *Wissenschaft des Judentums*, proporcionaban una concepción agónica y moribunda del judaísmo, ya que le quitaban los elementos dinámicos que le otorgaban vitalidad. De acuerdo con Scholem, la vía racional condujo a la Ciencia del Judaísmo inexorablemente a una visión no dialéctica del judaísmo y a un escepticismo con ribetes pesimistas en cuanto a la posibilidad de la continuidad de la historia judía.

<sup>70</sup> Scholem, “Reflexiones sobre la Ciencia del Judaísmo”, en *Luaj Ha-aretz* (1944-45) reimpreso en *Devarim be-go*, 2 ed, Tel Aviv, 1976, 385-403.

<sup>71</sup> Véase Cuesta Abad, *La historia según Walter Benjamin. Juegos de Duelo*, Madrid, Abade Editores, 2004.

Paralelamente, esta corriente historiográfica espiritualizó al judaísmo y fue responsable de su coagulación en una rígida doctrina teológica. El pecado de la *Wissenschaft des Judentums* fue no sólo la visión sesgada de la historia judía, sino también su racionalismo dogmático. El judaísmo era definido de manera monolítica a partir de un férreo principio teológico, sin contemplar distintas tendencias y formulaciones desplegadas a lo largo de su historia.

Scholem, en contraste, sostenía que la teología judía involucra básicamente dos fuerzas: el racionalismo y el irracionalismo demoníaco, de manera tal que no se subordina a dogma alguno. La gran vitalidad del judaísmo reside más bien en este anarquismo creativo.

Por esto mismo, contra la visión esquemática de la *Wissenschaft des Judentums*, Scholem encaminó su tarea intelectual hacia la rehabilitación de la cábala en cuanto elemento vital del judaísmo y máximo secreto de su longevidad. En efecto, su descubrimiento y recuperación de los aspectos místicos, explosivos, apocalípticos, antiburgueses de la herencia judía -alejados de la tradición liberal, neokantiana e ilustrada (que identificaba mesianismo con el perfeccionamiento de la humanidad) - respondía a la red de lecturas románticas que hemos examinado. Este movimiento de anamnesis producía una religiosidad nueva, impregnada de una espiritualidad muy distinta del tradicionalismo de los medios ortodoxos judíos no-asimilados.

El mesianismo, con su inmensa fuerza escatológica, permitía reestablecer la tradición originaria, desde los profetas a la cábala y de la cábala a *Shabbetai Tzvi*. Es evidente que el mesianismo romántico, cargado de explosividad, es mucho más susceptible de reactivación política que el mesianismo rabínico, quietista y abstencionista, de los medios religiosos. No es de extrañar, por lo tanto, que esta referencia, en su doble significación restauradora y utópica, devenga el eje de la filosofía de la historia de Benjamin

### Capítulo 3

## De la teología judía a la temporalidad histórica

“Y has de saber que cada hombre debe preservar la dimensión mesiánica que posee. Pues cada hombre, según su santidad y pureza, posee una dimensión mesiánica.”<sup>72</sup>

### 3.1. El mesianismo en la historia del pueblo judío

Los estudios de Scholem sobre el mesianismo aparecieron tardíamente, a partir de 1944. Así, sus primeros trabajos sobre el movimiento *sabatiano* se publicaron en hebreo entre 1944 y 1946, su obra monumental sobre *Shabbetai Zvi* en 1957, y en 1958, se publicó *Para comprender el Mesianismo judío*, un riguroso estudio que sintetiza las ideas centrales del mesianismo. Sin embargo, este retraso en la publicación de sus concepciones no significó una demora en el planteo del tema. De esta manera, desde 1923, fecha de su llegada a Palestina, el problema del mesianismo comenzó a suscitarle un profundo interés.

Todos los trabajos de Scholem sobre el mesianismo portan un hilo conductor, es decir, sostienen la siguiente idea rectora que fundamenta todo su desarrollo conceptual: “el mesianismo está íntimamente ligado a la crisis histórica del pueblo judío.” Esta premisa fundamental nos remite tanto a la génesis socio-histórica de la idea mesiánica como a su compleja estructura interna.

Para Scholem, entonces, el mesianismo surge siempre de una crisis histórica y aparece en la conciencia colectiva como el intento de reparación de una pérdida y como una promesa utópica, destinada a compensar las desgracias actuales padecidas por el pueblo judío en la diáspora.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Rabí Nahmán (segunda parte del L. M. II, 32) en Marc-Alain Ouaknin, *El libro quemado Filosofía del Talmud*, Barcelona, Riopiedras 1, p. 39.

<sup>73</sup> Véase “La idea mesiánica en la cábala” en Moshe Idel,; Yom Tov Assis; Senkman, (eds): *Ensayos sobre la cábala y el misticismo judío*, trad. Florinda Goldberg, Raquel Sperber y Orna Stoliar, Bs. As, Lilmod, 2005. pp.517-531.

Desde el comienzo, todas las visiones escatológicas aparecen como respuesta a las distintas catástrofes que se dieron a lo largo de la historia judía. A modo de ejemplo, podemos citar algunas de ellas: Isaías profetiza bajo el horizonte de la destrucción del reino de Israel por los asirios; Jeremías y Ezequiel, a partir de la caída del reino de Judá y del exilio babilónico. Posteriormente, la escatología talmúdica emergerá como respuesta a la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén.

Según Scholem, la cábala de *Safed*, y fundamentalmente el gran mito *luriánico* del *Exilio* y de la *Redención* (en hebreo: *Geoula y la Golá*), aparecen en el siglo XVII como reacción a la catástrofe histórica que constituyó la expulsión de los judíos de España en 1492. Después de la expulsión, el tema mesiánico pasó a constituir un elemento productivo en las especulaciones de los místicos. En palabras de Scholem:

Estos últimos (los místicos) empiezan a buscar explicaciones a la expulsión de España: ¿que es lo que había sucedido? ¿Cuál había sido la causa de la aflicción y el sufrimiento? ¿Cual es la naturaleza de aquél tenebroso mundo del exilio? El resultado fue que la cábala cobró un papel predominante para las grandes masas del pueblo judío.<sup>74</sup>

Por consiguiente, tanto la expulsión de la Península Ibérica como la conversión forzada de los judíos de Portugal en 1496 se inscriben en la historia como una de las crisis más terribles y violentas que ha padecido el pueblo judío, y por eso, los investigadores e historiadores la consideran el eje y el fundamento de las manifestaciones mesiánicas posteriores.<sup>75</sup>

Este mismo patrón explicativo permite comprender otros fenómenos, tales como el nacimiento y la difusión del *sabatinismo* en el siglo XVII. Así, sobre la base de los profundos sacudimientos sociales de la época, surge en el Imperio Otomano, en el área judía sefardí, la figura de Shabbetai Zvi, el falso Mesías.

Podemos afirmar con Scholem que las crisis históricas, entendidas como catástrofes o tragedias de carácter colectivo, constituyeron los factores materiales determinantes que contribuyeron a irradiar y desplegar la conciencia mesiánica en el pueblo. La presión psicológica producida como consecuencia de los asesinatos en masa, los pogroms, las

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 523-524.

<sup>75</sup> En términos de Scholem: "Este fenómeno que siempre ha dejado perplejo a los estudiosos: ¿Cómo pudo un movimiento místico tan individual y aristocrático como la cábala, convertirse en una fuerza social, en un motor dinámico del proceso histórico?" *ibid.*, p.524.

expulsiones y las frustraciones que se derivan de ellas podrían explicar la aparición de la conciencia mesiánica y sus más variadas expresiones.

Ahora bien, en función de esta hipótesis, podemos preguntarnos también si la pasión intelectual con la que Scholem se consagró, a partir de los años 44-45, al estudio sistemático del mesianismo judío no constituyó una respuesta contundente a la constelación histórica que se vivía por aquellos tiempos: el exterminio sistemático de los judíos en Europa durante la Segunda Guerra Mundial (*Shoah*).

Cabe destacar aquí que las reflexiones filosóficas y políticas que Benjamin realiza en el transcurso de su corta vida se inscriben en una época de crisis, signada por las guerras mundiales, el ascenso del fascismo y del antisemitismo.

El pensamiento de Benjamin, al igual que las especulaciones *scholemianas* en torno al mesianismo, son, entonces, efecto de las catástrofes que marcaron el siglo XX.

La idea mesiánica no se ha generado, pues, como revelación de un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino como respuesta en cada oportunidad a circunstancias históricas muy concretas.

Las profecías o los mensajes de los profetas bíblicos nacen tanto de la revelación como de la necesidad y del desconcierto de aquellos a quienes se dirigen; se proclaman en la situación y para ella, y siempre han producido sus efectos en circunstancias en que el fin se palpaba inmediatamente próximo, como si se hubiera de irrumpir de forma inminente en cualquier noche.

A comienzos del siglo XX, las esperanzas utópicas, por efecto de las diversas persecuciones y de las matanzas sistemáticas, se transformaron y viraron hacia el sionismo político, que significó el retorno a la tierra de Israel y la posterior construcción de una nación.<sup>76</sup>

Muchos intelectuales judíos centro-europeos, como Scholem, y Benjamin, comenzaron a sufrir cierta desilusión con respecto a la puesta en práctica del ideal, ya que la concreción del sionismo, es decir, su transformación desde su forma utópica a una forma práctica, profana y concreta, puso en evidencia las contradicciones que se manifiestan en el interior del mesianismo y en consecuencia, en el sionismo como

---

<sup>76</sup> Aquí podemos interpretar al sionismo como una forma de mesianismo secular dado que procura la redención política del pueblo judío.

expresión política de aquél. Es decir, esta degradación de una mística en una política, puede ser entendida como consecuencia de las contradicciones inherentes a la esencia misma del sionismo.

Scholem se hace eco de la desilusión y comienza a estudiar a fondo la cuestión.

Veamos primero las contradicciones que se evidencian dentro del mesianismo:

El mesianismo puede ser definido como aspiración a lo imposible, en tanto deseo de un absoluto hecho de una realidad sin contradicciones, sin desequilibrios sociales ni carencias de ningún orden. Es decir, existe una aspiración a lo absoluto que ninguna realidad histórica puede satisfacer, dado que las utopías son estructuralmente irrealizables.

Esto nos conduce a una verdadera aporía: el mesianismo sólo se puede afirmar realizándose pero en cuanto se intenta afirmar niega su naturaleza. Se caracteriza entonces por contener un aspecto trágico; y esta tensión mesiánica siempre ha confinado al pueblo a la espera creyente y paciente de un cambio, que en la medida en que se anunciaba, se tornaba inmediatamente ilusoria. Encontramos así, en la mística judía una tensión constante contra la tentación de la impaciencia y contra la intervención prematura en el desarrollo de la historia.

Entonces, cada logro, cada transformación en la tierra siempre va a ser deficiente y precaria en relación a las aspiraciones que contiene el mensaje utópico del mesianismo.

En palabras de Scholem:

[..]La idea mesiánica no es únicamente consuelo y esperanza. Cada intento de su consumación abre abismos que llevan al abismo cualquiera de sus formas. Vivir en la esperanza es algo grande pero asimismo algo profundamente irreal. Devalúa el peso inherente a la persona ya que no puede realizarse nunca: lo imperfecto de sus empeños degrada lo que constituye precisamente su valor nuclear. Así la idea mesiánica ha forzado al judaísmo a vivir a plazos, es decir, sin que nada de lo que se haga pueda ser definitivo o completo. Me atrevería decir que la idea mesiánica es la idea antiexistencialista por excelencia. Estrictamente hablando, el ser no salvado no es capaz de llevar a cabo nada concreto en su plenitud.<sup>77</sup>

Sin embargo, Scholem en un reportaje asume los costos de alcanzar la redención política del pueblo a través del sionismo que, en otros términos, configura la secularización de una aspiración ancestral:

Siempre he pensado que el paso por la secularización es una etapa necesaria e inevitable. Pero no creo que el sionismo tenga carácter definitivo, que sea la última palabra. Sin el

---

<sup>77</sup> Scholem: *Conceptos básicos del judaísmo.*, p. 134.

desarrollo de la secularización no hubiéramos alcanzado todo lo que hemos conseguido. Un retorno directo no dialéctico al judaísmo tradicional resulta imposible.<sup>78</sup>

Si en su juventud Scholem no logró comprender la dialéctica de los procesos históricos, en su madurez, ya instalado en Israel, comenzó a percibir y a asumir las contradicciones inherentes a la construcción de un país, las tensiones que se producen al secularizar una lengua cuyo origen es sagrado, y las ambivalencias y dilemas que se generan al “ser un pueblo o una nación entre otras”. Dirá más adelante:

La grandeza del movimiento sionista consiste en haber asumido la responsabilidad histórica, en haber asumido ante los demás la plena responsabilidad de nuestros propios actos, sin por ello tener la arrogancia de ser mesiánicos.<sup>79</sup>

Si bien la secularización de una utopía significa entre otras cosas, la degradación del ideal bíblico, paradójicamente la misma degradación nos posibilita la asunción de la responsabilidad ética e histórica acerca de nuestros propios actos. Es decir, nos permite hacernos dueños de nuestro destino como nación.

Scholem subraya que en la idea mesiánica, a pesar de que contiene una promesa de felicidad, porta paradójicamente una demora de la felicidad a la cual se aspira. Este retraso supone pensar la temporalidad mesiánica, como opuesta a la temporalidad del progreso propia del liberalismo y de la modernidad ilustrada.<sup>80</sup>

Con el mesianismo nos encontramos con una percepción muy singular del tiempo en oposición a una concepción homogénea y vacía del tiempo, es decir, de un tiempo puramente mecánico, automático, cuantitativo, siempre igual a sí mismo: el tiempo de los relojes, de los péndulos, el tiempo reducido al espacio. Por el contrario, el tiempo mesiánico es la expresión del tiempo histórico heterogéneo, cargado de memoria y actualidad. Para ilustrar y ejemplificar el concepto de *tiempo mesiánico* Benjamin toma el tiempo de los calendarios como paradigma opuesto al tiempo vacío del progreso. Los días feriados son cualitativamente distintos de los demás, son días de recuerdo, de rememoración, que expresan una verdadera conciencia histórica. Así, sus días están cargados de acontecimientos redentores: la salida de Egipto (Pesaj), la rebelión de los

---

<sup>78</sup> Scholem: *Hay un misterio en el mundo; tradición y secularización*, pp. 98-99.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>80</sup> Cabe destacar aquí que el modelo teológico-político que desarrolla Benjamin en la última fase de su reflexión sobre la historia – articulado sobre dos temporalidades – se basa en una crítica rigurosa de la visión positivista de la temporalidad histórica, asentada en una crítica a la ideología del progreso.

Macabeos (Hanukkah), la salvación de los exiliados en Persia (Purim). El imperativo del recuerdo-*Zajor!*- es uno de los elementos centrales de la Pascua Judía: “recuerda a tus ancestros en Egipto, como si tu mismo hubieses sido esclavo en esos tiempos.”<sup>81</sup>

El judaísmo se asienta pues en una constante rememoración –la dimensión ética que aquella genera produce el *deber de memoria*<sup>82</sup> que garantiza la transmisión de las enseñanzas de la ley- y en una concepción “abierta” del futuro, tiempo en el cual se puede consumir la irrupción liberadora que encarna la figura redentora del Mesías.

En el misticismo judío, la experiencia del tiempo se percibe en la *modalidad de espera*, es decir, ni como goce pagano del presente, ni como evasión espiritual del presente para ir en la búsqueda de un más allá, sino más bien como aspiración siempre renovada de la aparición de lo absolutamente nuevo, que se concibe como si pudiera acontecer imprevistamente en cualquier momento. Esta espera permanente de un fin esperado y postergado es lo que Scholem denomina “la vida en suspensión”. Esta condición es lo que hace a la grandeza del mesianismo y al mismo tiempo a su debilidad constitutiva. En palabras de Scholem: “lo que llamamos la “existencia judía” implica una tensión que nunca se afloja, que nunca se resuelve.”<sup>83</sup>

Al respecto citaré un lúcido párrafo del pensador y Rabino Jean – Luc Ouaknin:

Para Rabi Najman, el tiempo mesiánico no es el tikkun una reparación que borra la rotura. El tiempo mesiánico no es el tiempo en que el Mesías estaría ahí. Por el contrario, es el tiempo en el que el Mesías es esperado. Exagerando: el Mesías está hecho para no venir.... Y, no obstante es esperado. El Mesías permite al tiempo diferirse continuamente, engendrar el tiempo. Pertenece al orden del retiro, Tzimtzun en el que el espacio vacío no está hecho para cicatrizarse.

La dimensión mesiánica de Rabi Najman es deseo y proyecto. El hombre mesiánico (el que espera) se proyecta constantemente en el por-venir del futuro, produce la diferencia, el suspenso. Y eso en el propio interior de la escritura, como si al final de cada frase (incluso de cada palabra) hubiese tres puntos suspensivos que abriesen a.... En esta suspensión del sentido, el tiempo siempre es arrojado hacia el porvenir mediante un acto de anticipación. Pero la anticipación nada prevé, hay un cumplimiento al final del camino. Hay anticipación de anticipación. En ese sentido dice Rabí Najman, “todas mis enseñanzas son tan sólo

<sup>81</sup> En palabras de Franz Rosenzweig: “ El recuerdo histórico no es un punto fijo en el que el pasado que vaya estando cada año, un año más pasado, sino que es un recuerdo siempre igual de cercano, que propiamente no ha pasado, sino que es recuerdo eternamente presente. Cada uno en particular debe ver la salida de Egipto como si él mismo hubiera participado de ella.” Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención*, Edición a cargo de Miguel Garcia-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997. citado en Brosky, Patricio, “Discurso y decurso .Reflexiones sobre la memoria histórica y la identidad en el judaísmo post-shoá”, Revista Nuestra Memoria, año XI, Número 25, Junio 2005. p.113.

<sup>82</sup> La rememoración en el judaísmo consiste en la asunción de ciertas responsabilidades, que posibilitan la construcción y la reconstrucción de la identidad judía. Es una memoria de los ausentes y de las víctimas.

<sup>83</sup> Scholem, *Conceptos Básicos del judaísmo*, p. 134.

introducciones”. Estar en el tiempo mesiánico y preservar su dimensión mesiánica es ponerse en suspenso, hacerse literalmente la pregunta (adam-má) y estar en la imposibilidad de decir la “última palabra”.<sup>84</sup>

Hemos citado las lúcidas palabras de Ouaknin, dado que condensan lo esencial de la concepción mesiánica del judaísmo, retomada por Benjamin.

El Mesías supone la estructura de la promesa y es una figura utópica construida paradójicamente *para no venir*. El hombre debe desplegar su redención en el tiempo de una espera creyente, habitado por proyectos desiderativos que se expresan a través de las preguntas abiertas, las que preservan la dimensión mesiánica y arrojan al hombre a la incertidumbre del porvenir.

La fecunda paradoja que plantea el judaísmo reside, precisamente, en que sólo en el suspenso y la pura diferencia no articulable, entre el proyecto y su imposible realización, reside la posibilidad de reparar el desorden del cosmos, siempre y cuando ésta sea entendida como la producción de un *espacio vacío* que no cicatriza jamás, y en el cual se instala la escritura de los símbolos y de las letras, escandidos por los puntos suspensivos.

En este intervalo vacío y silencioso, habita el sujeto de la espera, que se sostiene en la permanente postergación que procura la no realización de los proyectos existenciales. La dimensión mesiánica supone, pues, ponerse en suspenso y sostener la espera que crea el tiempo mismo, hecho de la permanente anticipación de proyectos que no logran jamás su realización. Esta espera adquiere su sentido liberador en tanto se formulen las preguntas que suspenden el sentido dado, para abrirse hacia el final de un camino incierto que carece de fin.

Las preguntas que se transmiten por medio de las enseñanzas sólo anticipan “introducciones de introducciones” imprevisibles de un texto por escribirse siempre, en tanto se difiere constantemente la concreción de los ideales, los que adquieren su eficacia precisamente por su anticipación simbólica y su postergación real.

El mesianismo que sostiene Benjamin no implica ninguna reparación que borre las “roturas” y fracturas del universo. Por el contrario, de lo que se trata es de generar la retracción para delimitar el *espacio vacío*, que debe permanecer sin cicatrizar, para que allí prospere la santidad de los *nombres*.

---

<sup>84</sup> Ouaknin, *El libro quemado*, p. 391.

Si retomamos la idea de redención, a la que ya nos hemos referido, esta es siempre inminente, pero una vez que puede tener lugar, es cuestionada de inmediato en nombre de lo absoluto. Esta exigencia de lo absoluto es justamente lo que impidió al pueblo judío - hasta la llegada del sionismo político- participar en la historia para trabajar por la realización de la utopía.

En este sentido, desde la crítica *scholemiana*, la historia judía se definía - erróneamente- por su provisionalidad histórica, la que conduciría hacia la redención del pueblo y como consecuencia de esta idea, los judíos tendían esperar pacientemente y a suspender su accionar. Esta espera pasiva -anclada en la fidelidad a las promesas divinas- concluyó con el antisemitismo y luego con la Shoah.

La historia trágica de la Shoah marcó entonces la necesidad de abandonar la esperanza supra-histórica - el final de la demora- y obligó a reingresar al mundo de la historia, por medio de la construcción de una nación. En palabras de Scholem:

[... ] ya en nuestra generación, ha surgido en la historia judía una disposición para comprometerse incondicionalmente con lo concreto, sin posible vuelta atrás, sin contentarse con menos por el camino. Es una disposición nacida de los horrores y la destrucción, pero también con tonos y matices mesiánicos.<sup>85</sup>

El Sionismo político, en consecuencia, intenta romper con esa espera pasiva y la resignación que preconiza la ortodoxia judía, y convoca a las masas judías a hacerse cargo de su destino para conquistar por ellas mismas su liberación.

Por eso, Scholem se identifica latentemente y manifiestamente con el ideario sionista, en tanto este configura una salida histórica viable al problema judío.

Sin embargo, destaca que el sionismo se constituye en un heredero directo del mesianismo judío ya que uno de sus aspectos centrales de este movimiento político es *la utopía*, formulada ya por los profetas bíblicos, que involucra *la vuelta de los exiliados* y la restauración de la soberanía nacional. En este sentido, Scholem sostiene que el sionismo de algún modo es fiel al espíritu del mesianismo. Es por eso, que aquél hereda los vicios y las virtudes de cierta concepción del ideario mesiánico, por ejemplo, la espera pasiva o

---

<sup>85</sup> Scholem, *Conceptos Básicos del judaísmo*. p. 134.

bien la acumulación gradual de reformas, que conduce a una falsificación de la genuina tradición mesiánica.<sup>86</sup>

Benjamin sostiene una posición activa frente a la redención. La redención mesiánica, desde su perspectiva, constituye una misión revolucionaria que nos asignan las generaciones pasadas. En otros términos, no hay Mesías enviado del cielo, nosotros mismos somos el Mesías, y cada generación posee una parte del poder Mesiánico que debe esforzarse por ejercer. Esta hipótesis herética, desde el punto de vista del judaísmo ortodoxo, sostiene la idea de una fuerza mesiánica (*messianische Kraft*) atribuida a los seres humanos. En palabras del Rab. Najman:

Y has de saber que cada hombre debe preservar la dimensión mesiánica que posee. Pues cada hombre, según su santidad y pureza, posee una dimensión mesiánica.<sup>87</sup>

En la cábala Luriánica, el Mesías es el pueblo de Israel más que de un redentor individual, es decir, es el pueblo entero quien se prepara para reparar la falta primigenia. Todos estamos involucrados en una empresa mesiánica y todos tenemos que cumplir la parte que nos corresponde de ella.

De modo que, más que una espera pasiva sostenida en el predominio imaginario de la fe y del amor como se plantea en el cristianismo, de lo que se trata en el judaísmo es de instalar en la escena histórica, el protagonismo del hombre como hacedor y facilitador del advenimiento de la era mesiánica.<sup>88</sup> Así, los tiempos mesiánicos advienen en parte, merced a la acción transformadora facilitada por mediante las buenas acciones (*mitzvot*) y el cumplimiento de los preceptos de la ley.

Esta posición ha estado presente en distintos pensadores de Europa Central, como Martín Buber. Empero, si en Martín Buber<sup>89</sup> la obra de la redención es compartida entre

---

<sup>86</sup> “[...] el precepto de la necesaria pasividad histórica que traduce una tendencia muy antigua del judaísmo ortodoxo [...] no es absoluto compatible con los impulsos del mesianismo y representa en realidad su perversión” Scholem, *Fidelidad y Utopía, Ensayos sobre el judaísmo contemporáneo* trad. al francés de Margurite Delmotte y Bernard Dupy. Prefacio, notas y bibliografía de Bernard Dupy, París, Calmann-Levy. 1978, p. 257 y ss.

<sup>87</sup> Rabí Nahmán (segunda parte del L. M. II, 32) en Marc Alain Ouaknin, *El libro quemado Filosofía del Talmud*, p. 391.

<sup>88</sup> Aquí pareciera que Benjamin coincide con Itzak Luria, en tanto que en ambos escritos no hay lugar para el despliegue de la personalidad del Mesías ya que este simboliza la llegada de la redención, la culminación de la tarea de la reparación.

<sup>89</sup> Para el jasidismo, según Buber, Dios no quiere la redención sin la participación de los seres humanos; se ha concedido a las generaciones humanas una “Fuerza cooperadora” activa. Véase Martín Buber: *Die Chassidische Bucher*, Berlín, Schoken Verlag, 1927.

Dios como su hacedor y el hombre como una fuerza auxiliar que le permite colaborar, en Benjamin esta dualidad parece suprimida ya que Dios está ausente y la misión mesiánica corresponde en su totalidad a las generaciones humanas venideras. El único Mesías posible es el colectivo; la humanidad toda, y más precisamente, la humanidad oprimida. (Cabe destacar que la tradición y el mesianismo judío se sostiene entonces en una relativización y un desplazamiento del culto a la personalidad del Mesías en beneficio del Mesianismo como movimiento).

No se trata pues de esperar el Mesías o calcular el día de su llegada -como los cabalistas y otros místicos judíos consagrados a la *Gematria*- sino de actuar colectivamente.

La redención es, en definitiva, una autoredención cuyo equivalente profano lo podemos encontrar en Marx: los hombres harán su propia historia y la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos. Empero, lo que distingue a Benjamin de Marx no solo es la dimensión teológica sino también la exigencia para con un pasado, o con las generaciones pasadas. No habrá redención posible para la generación presente si esta no se hace eco de la reivindicación de las víctimas de la historia.<sup>90</sup>

En términos de Michael Löwy:

Esta acción política -que como praxis revolucionaria contiene una dimensión destructiva- es al mismo tiempo una interrupción mesiánica de la historia y “un salto al pasado”. Reencontramos aquí la unidad profunda, íntima, mesiánica, entre la acción revolucionaria en el presente y la intervención de la memoria en un momento determinado del pasado.<sup>91</sup>

En las tesis de *Sobre el concepto de historia*, el mesianismo porta esta doble vertiente,<sup>92</sup> se orienta a la vez hacia *el pasado* – es decir, la historia, la rememoración- y *el presente*: la acción redentora. El poder mesiánico no sólo es contemplativo: “la mirada posada sobre el pasado”, también es *activo*: la redención es una tarea revolucionaria que se realiza en el presente.

No se trata únicamente de memoria sino, como señala Tesis I, se trata de ganar la partida contra un adversario poderoso y peligroso. “Nos aguardaban en la tierra” para salvar del olvido a los vencidos, pero también para continuar y, de ser posible, consumir su combate emancipatorio.

---

<sup>90</sup> Véase Benjamin: *Studien Zur Philosophie*, ed. R. Tiedemann, Francfort, Suhrkamp, 1973.

<sup>91</sup> Michael Löwy: *Walter Benjamin Aviso de Incendio*, trad. Horacio Pons, México, F.C.E, 2003, p.157.

<sup>92</sup> Véase Benjamin: “Sobre el concepto de Historia” en *La dialéctica en suspenso*, op.cit.

Si el profetismo judío es a la vez recordatorio de una promesa y el llamado a una transformación radical, en Benjamin la fuerza de la tradición profética se une con la radicalidad de la crítica marxista en la exigencia de una salvación que no se trata de una mera restitución del pasado sino también transformación activa del presente.<sup>93</sup> Al respecto

---

<sup>93</sup> En definitiva, para Benjamin, la teología no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación de verdades eternas y menos aún, como podría pensarse, a la reflexión sobre la naturaleza del ser divino. La teología está al servicio de la lucha de los oprimidos más precisamente, debe contribuir a reestablecer la fuerza explosiva, mesiánica y revolucionaria del materialismo histórico, que había quedado reducido a un "autómata" "según sus epígonos". El materialismo histórico reivindicado por Benjamin en las tesis de *Sobre el concepto de historia* es producto de su vivificación merced a la obra de la teología.

En las tesis de *Sobre el concepto de historia* esta articulación y esta relación dialéctica entre el marxismo con la teología judía es evocada a través de una lectura alegórica de un cuento de E. A. Poe -traducido por Baudelaire- y que Benjamin conocía muy bien: *El jugador de ajedrez de Maelzel*. La leyenda cuenta la historia de un ajedrecista autómata que siempre era capaz de vencer a los adversarios en el ajedrez. (Este fue presentado ante la corte de Viena por el Barón Wolfgang Von Kempelen y que, luego de diversas peripecias terminará en los Estados Unidos en una gira organizada por el inventor Johann Nepomuk Maelzel.). Poe describe al autómata como una figura "vestida a la turca" cuya "mano izquierda sostiene una pipa". En realidad, este autómata, presentado bajo la forma de un muñeco, escondía en su interior un enano jorobado -"con una notable inclinación de hombros"- maestro en el arte del jaque que dirigía el juego y le aseguraba a la victoria. Al final de esa Tesis I, Benjamin devela la alegoría explicando que "la muñeca llamada materialismo dialéctico" podía ganarle a sus adversarios la partida en los jaques de la historia a condición de "tomar a su servicio la teología." En palabras de Benjamin: "Conocemos la leyenda del autómata capaz de responder, en una partida de ajedrez a cada movimiento de su adversario, y de asegurarse el triunfo.

Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tablero de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el ajedrez que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco, al que se llama materialismo dialéctico ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea, si toma a su servicio a la teología, hoy como es sabido, pequeña y fea que por lo demás ya no puede mostrarse."

Tal como hemos mencionado, en esta alegoría el autómata representa al materialismo histórico-que en apariencia ha de ser siempre el vencedor- mientras que el enano jorobado es imagen de la teología, que "es hoy pequeña y fea" y "no debe dejarse ver". Sin embargo, es la teología la que ha de ponerse al servicio del materialismo porque la victoria segura no está sino en manos del jorobado que mueve los hilos del autómata.

La teología -el mesianismo judío- aparece en esta *Tesis I* como un arma en la lucha de clases, un arma poderosa sin la cual el marxismo, reducido por la social-democracia y por el estalinismo a una forma vacía y a una suerte de maquina sin alma y un autómata, no podría vencer el enemigo histórico: el fascismo. El fascismo era claramente, el más peligroso de esos adversarios, Benjamin lo describe como "el anticristo".

Al mismo tiempo, "los gobernantes actuales" son "los herederos de todos aquellos que alguna vez conquistaron antes que ellos", una serie inmemorial de gobernantes que de manera acumulativa, constituyen el enemigo.

Así, una improbable alianza político-teológica se supone que se prueba a sí misma como una combinación vencedora contra un "enemigo" que "no ha cesado de ser victorioso".

Desde una perspectiva socio-histórica, las *Tesis* fueron la respuesta de Benjamin en 1940, a otra "alianza secreta", el pacto entre Hitler y Stalin, en 1939-1949, que había precipitado al frente antifascista en el sobresalto y la confusión. En definitiva, la relación entre la teología y el marxismo, entre la redención mesiánica y la liberación política revolucionaria, es el horizonte ideológico en el cual se inscriben las tesis de Benjamin. Al respecto Heinrich Kaulen señala lo siguiente:

"Los momentos teológicos en el pensamiento de Benjamin deben ser concebidos precisamente en su relación de tensión con el materialismo. Ellos representan el intento de evocar una imagen no desfigurada

en un artículo del filósofo Theodor Adorno, titulado *El progreso (1962)*, se invierten curiosamente las palabras de su amigo:

....la representación de la felicidad de las generaciones aún no nacidas-sin las cuales no podría hablarse de progreso- estaría inevitablemente acompañada de la representación de la redención.<sup>94</sup>

Para Benjamin no se trata de las generaciones no nacidas —el rechaza la doctrina progresista “clásica” de la lucha por las próximas generaciones- sino las del pasado y del presente. Asimismo, para éste, la redención se sitúa en la esfera del individuo: su felicidad personal implica la redención de su propio pasado; la realización de lo que habría podido ser pero no fue. Según la variante de esta Tesis, que aparece en *Das Passagenwerk*, esa felicidad implica reparar el abandono y la desolación del pasado.

Al igual que en el planteo benjaminiano, la Cábala nos habla de los diversos actores que involucran la redención. Así, la teoría de la trasmigración de las almas, popularizada por el movimiento cabalístico de Safed en el siglo XVI, explica que la redención personal involucra también la del prójimo. En términos de Isaías Horovitz, uno de los cabalistas más importantes de la escuela de Safed:

En la bendición: Haz sonar un gran shofar para nuestra liberación”rezamos por la unión de las almas que están esparcidas en los cuatro rincones de la tierra en sus transmigraciones.” y también “reúne a nuestros esparcidos de entre las naciones”, estas palabras se aplican a la reunión de la Galut de almas que fueron dispersas.<sup>95</sup>

Retomando nuestra idea del sionismo, este tampoco puede desligarse de los dilemas inscriptos en la naturaleza misma del mesianismo: o bien participar, como todas las naciones, en el escenario de la historia, asumiendo los riesgos que implica caer en el

---

de la historia real y de la conciliación en ella aún pendiente por medio del recurso a lo absoluto de la redención mesiánica en contra del acortamiento de miras que se instaló en la teoría marxista a consecuencia de un concepto hipostasiado de progreso, que ha privado, según el pensamiento de la décima tesis, de sus dimensiones esenciales. De este modo, se pretende recuperar para la confrontación con el presente la energía utópica genuina y con ella-según lo entiende Benjamín-la explosividad práctico-política de la crítica materialista. La meta que se persigue con esto es acceder a un pensamiento que identifique el presente, en el sentido enfático de “tiempo-ahora” tanto como el momento decisivo del obrar actual cuanto como el lugar de cumplimiento del pasado no saldado.”

Aquí no se trata, para Benjamin, de subordinar la teología sino articular dialécticamente el mesianismo político con la teología judía en una unidad llena de tensión que, en tanto energía del obrar, se hace efectiva en la praxis histórica. De modo que esta energía, así como en la concepción de Rosenzweig, lleva a “la liberación de la tradición de los oprimidos”. (tesis VIII). Véase: “Sobre el concepto de Historia”, *op. cit.*

<sup>94</sup>Theodor Adorno: “Le Progres” en *Modèles Critiques*, París, Payot, 1964, p. 156.

<sup>95</sup> Assis, Idel y Senkman (Eds): *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, p. 528.

ciclo de la vida y la muerte común a todas las naciones al concretar las aspiraciones nacionales del pueblo; o bien escapar hacia un sionismo meta-histórico, el que significa sostener la utopía religiosa a ultranza sin una direccionalidad y un anclaje en lo real. Cualquier camino posible conlleva riesgos: el proceso de secularización del judaísmo, emprendido por el sionismo, - y este proceso es inevitable cuando se trata de entrar en la historia- implica el peligro de una total asimilación a la lógica de la política, en la que los judíos podrían perder irremediamente el sentido de su vocación religiosa, es decir, la ética, y por ende, caer en un empobrecimiento espiritual. Este proceso de secularización que mencionamos aquí, se manifestó empíricamente en el plano lingüístico ya que en los comienzos de la fundación del Estado de Israel, el idioma hebreo (idioma oficial) se había degradado *desde su uso sagrado a su utilización profana*.

A finales de 1926 Gershom Scholem escribió el siguiente texto:

Este país (n. del .t. se refiere a Palestina) es un volcán en el que hierve el lenguaje. [...] Pero existe otro peligro mucho más inquietante que es consecuencia necesaria de la empresa sionista.

[...] El volapuk fantasioso que se habla por las calles define exactamente el espacio lingüístico inexpresivo que ha hecho posible “la secularización” del lenguaje. Si transmitimos a nuestros hijos la lengua tal como nos ha sido transmitida, si nosotros, generación de transición resucitamos para ellos el lenguaje de los libros antiguos para que pueda revelarles de nuevo su sentido. ¿No es posible que la fuerza religiosa se vuelva violentamente contra los que lo hablan?...<sup>96</sup>

Cuando el idioma bíblico, anudado a poderes mágicos de creación nominal, reingresa en la materialidad de la historia concreta, pierde algo de su aura mesiánico y deviene en instrumento comunicacional o signo arbitrario, tal como lo plantea Benjamin. Se trata, para Scholem, del inicio de un *proceso de profanación*, signado por la caída en la trivialidad y la insignificancia de lenguaje

Esta idea de una decadencia casi ontológica del lenguaje, cuando pasa de su función mágica a su función instrumental, procede directamente del ensayo de Benjamín, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Carta dirigida a Franz Rosenzweig, fechada el 26 de Diciembre de 1926. Scholem, G. “On our confession” en *History & Memory*, Tel Aviv University, Vol.2 N.2, Winter 1990.

<sup>97</sup> Recordemos que Benjamín, a partir de un comentario de los primeros capítulos del Génesis, diferencia tres etapas en la historia de los orígenes del lenguaje: la primera, es la del “lenguaje divino” a través de la cual se crea el mundo; en esta fase el lenguaje representa la esencia misma de la realidad. A esta etapa le sucede la del “Lenguaje paradisiaco”, lenguaje original de la humanidad en la que reina una adecuación entre las

Es decir, se trata de mostrar a través de este análisis que en definitiva todo pensamiento de tipo mesiánico encierra una contradicción no dialectizable, ya que la redención debe manifestarse sensiblemente, en la concreción de la historia para constituir una auténtica “redención”, pero al mismo tiempo que adquiere una manifestación terrenal, pierde su trascendencia.

Ahora bien, en el mesianismo coexisten diversas corrientes, las cuales se estructuran a partir de los modos de concebir la redención o el fin de los tiempos. Scholem distingue dos tipos de tendencias dentro del mesianismo, a saber: *una restaurativa y otra utópica*.

La *restaurativa* la encontramos formulada por los profetas Bíblicos; la misma tiende al retorno de los exiliados, a la reunificación de los reinos de Judá y de Israel, a la restauración de la independencia nacional y la realeza “davídica” y finalmente a la reconstrucción del templo de Israel.

Se trata entonces de una vuelta a un orden antiguo pero idílico, es decir, a un estado de plenitud original perdido pero destinado a ser recuperado. Para los cabalistas - particularmente Isaac Luria y la escuela de Safed- el *Tikunn* es el restablecimiento de la armonía rota por el *quiebre de los vasos (Shevirat Ha Kelim)* y más tarde por el pecado de Adán. Según, Scholem, *el Tikun*, el camino que lleva hacia el fin de las cosas es también el camino que lleva al comienzo implica por tanto, la restauración del orden ideal, es decir, la restitución, la re- integración de todo lo originario. El advenimiento del Mesías es el cumplimiento del *Tikunn*, la redención en tanto que retorno de todas las cosas a su contacto originario con Dios: “El mundo del Tikun es pues el mundo utópico de la reforma mesiánica, de la supresión de la mácula de la desaparición del mal.”<sup>98</sup>

---

palabras y las cosas. Se trata del lenguaje adámico que se perdió a causa del pecado original, reinterpretado por Benjamín a la luz del episodio de la torre de Babel, en el que el lenguaje se convierte en instrumento de comunicación. El surgimiento de la función comunicativa del lenguaje -tercera etapa de su historia original- marca su decadencia, su caída en el abismo de la charlatanería. En nuestro lenguaje actual, su función instrumental designa su aspecto profano, mientras que su función mágica -es decir, poética- da testimonio de su pervivencia en su interior del esplendor paradisiaco.

<sup>98</sup> El mundo del Tikun, es decir, de la recomposición del estadio armónico, incluye un momento estrictamente utópico puesto que aquella armonía que se reconstruye no corresponde propiamente a ninguna que haya existido, a ningún estado de cosas paradisiaco sino cuando más a un plan que sólo ha existido en la idea divina de creación pero que tropezó con las distorsiones y obstáculos del proceso del mundo descrito al comienzo del mito luriano como “rotura de las vasijas”. Por consiguiente, el tiempo final

En suma, las fuerzas restauradoras son aquellas que se orientan a la recuperación y la reconstrucción de un estado pasado que se considera ideal o dicho más precisamente, de un estado que en la fantasía histórica y en la memoria nacional es el imaginario de un estadio ideal. Se trata entonces de la vuelta a un orden antiguo, a un estado de plenitud original perdido pero destinado a ser recuperado. Esta actitud “elegiática” -en palabras de Benjamin- (que veía en ella una de las formas de la aspiración universal a la felicidad) incluía la realización de la historia como vuelta a los orígenes, como un restablecimiento de una armonía primordial destruida. Este elemento de restauración se lo puede encontrar en casi todas las concepciones mesiánicas dado que no hay posibilidad de innovación que no remita en última instancia a un proyecto primordial.

Como veremos más adelante, la concepción de Benjamin sobre el lenguaje se funda en esta lógica mesiánica restaurativa, “tikuniana”, en tanto supone una búsqueda de un lenguaje adámico primordial, en el cual existía una correlación ideal y absoluta entre el significante el significado y la cosa. Se trata para Benjamin de superar la multiplicidad de lenguas babélicas, hacia un lenguaje universal que reinscriba la autenticidad de los *nombres*. La utopía mesiánica reside para Benjamin en recuperar los *nombres originarios* bajo el horizonte de la remembranza, y abandonar la mera convención comunicativa, que está al nivel del intercambio mercantil.

Frente a esta tendencia restaurativa, se plantea la corriente mesiánica utópica.<sup>99</sup>

Ésta se nutre de un deseo y una necesidad de cambio radical de toda la realidad, y de la aspiración a la aparición de un mundo absolutamente nuevo -“figura himnica de la felicidad” -.

Las fuerzas renovadoras y orientadas al futuro, se alimentan de una visión del futuro y de una inspiración utópica y trabajan en pro de un estado de cosas que todavía nunca ha existido.

Distintos pasajes del Talmud se consagran a la evocación de las maravillas de la época mesiánica, desde la finalización de todas las persecuciones y el establecimiento de una era de la paz universal, hasta la visión de una Jerusalén redimida, con murallas de

---

constituye en realidad un estadio más elevado que el tiempo inicial y es esta concepción que se mantuvo en los cabalistas utópicos.

<sup>99</sup> Frecuentemente Scholem la llama “apocalíptica”.

diamantes y calles empedradas con piedras preciosas, o el sueño de un nuevo y armónico orden cósmico.

Para la tradición judía, especialmente la bíblica, el cambio, aportado por *Et Ketz*, el fin de los tiempos, es general, universal y radical. No significa un mejoramiento del mundo tal como existía hasta entonces, sino más bien la creación de un mundo enteramente otro y original. El advenimiento del Mesías entonces establece una *nueva* era de armonía entre el hombre y Dios, y entre el hombre y la naturaleza. Son las imágenes bíblicas de Isaías las que ilustran esta armonía, al presentar a un niño jugando con la víbora, de modo tal que la relación de poder apropiativo por sobre la naturaleza se troque en vínculo armónico, casi idílico, tal como lo menciona Benjamin en su texto *Hacia el planetario*<sup>100</sup>. Recordemos que este aspecto de lo inédito y novedoso dentro del pensamiento mesiánico, es recuperado por las utopías revolucionarias, que tienden a buscar la transformación radical del mundo.

El mesianismo judío contiene entonces estas dos tendencias que, como dijimos antes, están estrechamente ligadas: por un lado, la corriente *restauradora* tiende a un restablecimiento de un pasado ideal y a una armonía edénica rota; por el otro lado, la corriente *utópica* aspira a un futuro radicalmente nuevo, a un estado de cosas que jamás existió.<sup>101</sup> Sostenemos al igual que Scholem que la idea mesiánica no se cristaliza sino a partir de la combinación de estas dos corrientes. Ellas son inseparables, articuladas en una relación dialéctica puesta en evidencia por Scholem:

Aún la corriente conservadora vehicula elementos utópicos y, en la utopía está presentes factores de restauración [...]. Este mundo, enteramente nuevo comporta aún aspectos que remiten al mundo antiguo, pero este mismo mundo antiguo no es idéntico al pasado del mundo: es sobre todo un pasado transformado y transfigurado por el sueño radiante de la utopía. En esta utopía orientada hacia la restauración pueden deslizarse perspectivas [...] inclinadas de hecho, hacia la idea de un mundo mesiánico completamente nuevo. Este mundo completamente nuevo entraña aún aspectos que corresponden con claridad al mundo antiguo, pero este último ya no es idéntico al pasado del mundo; se trata, antes bien, de un pasado transformado y transfigurado por el sueño resplandeciente de la utopía.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Benjamin: *Dirección única*, pp. 96-98.

<sup>101</sup> De orígenes a Schleiermacher, pasando por Gregorio Nacianceno, Escoto Erígena y los anabaptistas, el concepto de apocatástasis tiene un doble alcance: *la restitutio del pasado es al mismo tiempo un novum*. Eso es exactamente lo que dice Scholem sobre la tradición mesiánica: está animada a la vez por el deseo de reestablecimiento originario de las cosas y por una visión utópica del porvenir, en una especie de iluminación mutua.

<sup>102</sup> Scholem: *Le Messianisme Juif, Paris, op.cit.*, pp 25-27. Al respecto, podemos decir que en Benjamin el tema de la restitutio no es un mero proyecto de restauración: es sin dudas una recuperación del pasado,

De este modo, Scholem observa que ninguna de estas corrientes existen en estado puro: incluso las utopías más fantásticas contienen elementos restaurativos. Así, por ejemplo, para los profetas bíblicos el restablecimiento de la realeza davídica siempre viene acompañado de la visión de un pueblo judío espiritualmente regenerado.

Esta ambivalencia de los elementos de conservación y de innovación en la idea mesiánica refleja una tensión más básica dentro de la historiografía judía y religiosa, entre los principios de lo existente y lo nuevo, entre el devenir y la esencia. Además, esta dualidad está arraigada en la Creación misma dado que la misma remite tanto a la instauración de un orden nuevo, como a la emergencia siempre renovada de lo originario.

Al respecto Franz Rosenzweig reflexiona en torno a la *idea de renovación*, la cual se aproxima y se relaciona con estas dos tendencias que se combinan dentro del judaísmo.

En el libro de Rosenzweig *La estrella de la redención*, la idea de renovación se asocia específicamente con el día sábado – Shabbat-, día en el que en silencio se escucha la palabra de Dios y se anticipa el tiempo de redención:

Esa vida nace a la luz solo en una renovación que no es otra cosa que una renovación; no mera repetición del principio que una vez fue creado, sino, por esencia, renovación; y tampoco únicamente recreación, sino transformación de lo envejecido en la acción del instante.<sup>103</sup>

Ricardo Forster agrega:

No se trata pues de un giro nostálgico hacia el origen para simplemente restaurarlo en el presente, dado que lo que aparece es la transformación de lo envejecido que solo puede nacer de la actualización renovadora del pasado en aquello que Rosenzweig denomina “acción del instante”.<sup>104</sup>

Observamos así que el mesianismo está configurado por estas dos tendencias en equilibrio inestable, dado que en determinados momentos predomina alguna de ellas, pero que

---

pero”al mismo tiempo –y porque el pasado como tal solo puede volver en una no identidad consigo mismo- es apertura hacia el futuro, inacabamiento constitutivo”. Cfr. Gagnebein, *Histoire et Narration chez Walter Benjamin*.

<sup>103</sup> Franz Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, trad. Miguel García Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 374. citado en : Ricardo Forster: *Crítica y Sospecha. Los claros oscuros de la cultura Moderna*, Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 194.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 194.

finalmente no son más que inflexiones de un mismo fenómeno. Se trata finalmente de la renovación de lo originario, que si bien porta lo inédito conserva la esencia de lo primordial.

### 3.2. La Temporalidad mesiánica y la noción del progreso

Al intentar analizar la relación entre la temporalidad mesiánica y la noción de progreso en la escatología, nos confrontamos con una serie de dudas, dilemas y cuestionamientos, a saber: ¿qué concepción del tiempo se corresponde con la idea mesiánica? ¿El Mesías vendrá al final de la historia o surgirá de improviso, en el corazón de la historia? ¿La redención mesiánica es fruto de una evolución o de una revolución? ¿La marcha hacia los tiempos mesiánicos se produce en el tiempo histórico o en el metahistórico? ¿Se trata pues de una marcha o de un proceso?.

Planteadas estas cuestiones, intentaremos algún orden de respuesta:

Scholem desde un análisis historiográfico y filosófico intenta dar una explicación de este complejo problema y parte de una tesis que consiste en disociar y aislar radicalmente el mesianismo judío, especialmente la idea de redención, de la noción de progreso histórico o mejor aún de la ideología del progreso. Aunque Scholem no niegue que existen igualmente elementos de evolución en la concepción tradicional de la redención, los considera empero como marginales con respecto a la importancia central de la idea de ruptura. Según Scholem, la concepción judía de la historia no porta ningún *punto* en común con la idea de progreso:

En las fuentes clásicas antiguas no hay ninguna relación entre el mesianismo y el progreso [...] La redención está concebida como un nuevo estado del mundo sin comparación posible con el anterior. La redención no es consecuencia de una evolución continua del estado anterior del mundo [...]. Debe producirse mediante un cambio general, una revolución universal, catástrofes, calamidades inauditas en virtud de las cuales la historia debe desmoronarse y apagarse<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Scholem: La idea de Redención en la Cábala en “Comentario”, p. 58.

De modo que la noción de progreso no está inscrita en las concepciones cabalísticas de la antigüedad. Sólo a partir de la cábala del siglo XVI, tal como veremos más adelante, se reintroduce la idea de evolución y de continuidad del mesianismo, en el gran mito luriático del exilio y la redención.

En el ensayo “La idea de Redención en la cábala” aclara esta separación radical entre mesianismo y progreso:

La historia no era un proceso de desarrollo hacia un objetivo, sino que llegaría a su término y el nuevo estado de cosas, que surgiría sería resultado de una manifestación de lo diverso.<sup>106</sup>

Aquí, podemos apreciar que con esta crítica a la noción de progreso en el análisis del mesianismo, Scholem se acerca a la visión de la historia de Benjamin y de Rosenzweig. En este sentido, la crítica a la razón histórica, el cuestionamiento de la creencia en una historia portadora en sí misma de un sentido teológico, la definición de un modelo diferente de historia abierto a la irrupción imprevisible de lo nuevo, todos estos temas son comunes a *La estrella de la Redención*, a la obra *Sobre el concepto de la Historia*, y a los escritos de Scholem sobre el Mesianismo Judío.

Esta afinidad aparece más claramente todavía cuando Scholem hace remontar la interpretación del mesianismo como una forma de progreso histórico, hasta la filosofía de la Ilustración:

[..]La idea de que la redención sea el resultado de un desarrollo inmanente de la historia es una idea moderna, nacida de la filosofía de la Ilustración [...] La redención es más bien la aparición de una trascendencia por encima de la historia, una intervención que hace desvanecerse y desmoronarse a la historia.<sup>107</sup>

En uno escritos que datan del año 1918-19, Scholem cuestiona de manera enérgica la falsificación de la tradición mesiánica de la cual hace responsable a la escuela neokantiana de Marburgo:

El reino mesiánico y el tiempo mesiánico han producido en la cabeza de los hombres de las Luces- la idea bastarda y digna de maldición- del progreso. Puesto que, si uno es un iluminado [...] la perspectiva de los tiempos mesiánicos debe deformarse necesariamente en progreso. [...]Aquí están los errores más fundamentales de la escuela de Marburgo: la

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 57.

<sup>107</sup> Ibid., p. 56.

distorsión [...] de todas las cosas en una tarea infinita en el sentido de progreso. Ésta es la más lamentable interpretación que el profetismo haya tenido que soportar en su historia”<sup>108</sup>.

Asimismo, en el artículo: “La idea de redención en la cábala” comienza con una crítica a las concepciones desarrolladas en torno al mesianismo que circulaban en la época (1900), las que según su punto de vista responden a una resignificación de la idea de mesianismo en clave ilustrada. En palabras de Scholem:

El judaísmo del siglo XIX ha legado al hombre moderno un complejo entramado de ideas sobre el mesianismo que produjeron distorsiones y falsificaciones de las que no resulta nada fácil desprenderse. Se nos ha enseñado, por ejemplo, que la idea mesiánica es parte integrante de la idea de progreso del género humano en el universo, que la redención es alcanzada por el hombre por mediación exclusiva y continua del hombre. [...] <sup>109</sup>

Este es, en esencia, el contenido que el ideal mesiánico adquirió bajo el combinado dominio del liberalismo religioso y del liberalismo político. En otros términos, es el resultado de la tentativa de adaptar las concepciones mesiánicas de los profetas y de la tradición religiosa a los ideales de la Revolución Francesa. Para Scholem, la idea mesiánica fue reacondicionada y readaptada en función de las necesidades políticas e ideológicas y también socio-históricas de los judíos en aquella época. Estos últimos debían producir un saber funcional al proceso de asimilación y aculturación. Así, en este complejo proceso de integración, de asimilación y aculturación a la sociedad gentil, muchas de las ideas rectoras del judaísmo padecieron una metamorfosis conceptual.

Para la tradición judía ancestral, entonces, el ideal mesiánico o más precisamente la llegada del Mesías implicaba una conmoción de los cimientos del mundo. Así, en la visión de los profetas y los autores de la Hagadá, la redención ocurriría tan sólo después de una perturbación revolucionaria de dimensión universal, luego de graves desastres, por efecto de los cuales la historia quedaría dislocada de una manera radical. Sin embargo, el siglo XX soslaya este aspecto catastrófico previo, deteniéndose únicamente en el factor de progreso como agente de la infinita perfección.

---

<sup>108</sup> Pasaje inédito de un cuaderno titulado: “tagenbuchaufzeichnungen”, 1 August 1919. Archivo de la biblioteca de Gerschom Scholem de la Universidad Hebrea de Jerusalén

<sup>109</sup> Scholem: “*Jewish Messianism and the Idea of Progress; Exile and Redemption in the Kabbalah*” en *Commentary*, vol. 25;4 1998, pp. 298-305.

Scholem, en oposición a una visión liberal de la historia judía, redefine la historia como un proceso abierto a la irrupción imprevisible de lo nuevo:

La redención está concebida como un nuevo estado del mundo, sin comparación posible con lo anterior. La redención no es consecuencia de una evolución continua del estado anterior del mundo. Debe producirse mediante un cambio general. Una revolución universal, catástrofes, calamidades inauditas en virtud de las cuales la historia debe apagarse y desmoronarse.<sup>110</sup>

De este modo, observamos que en el análisis del mesianismo se manifiesta una crítica velada a la noción ilustrada de progreso, a la perfectibilidad del ser humano, a la razón histórica y un cuestionamiento de la creencia en una historia portadora en sí misma de un sentido teleológico.

En sus escritos también, y como consecuencia, de su visión crítica a la noción de progreso, arremete contra la idea de causalidad:

La redención no adviene como consecuencia necesaria de un estado anterior, no resulta entonces, de la acción de un determinismo histórico. Por esa razón, la redención es imprevisible. El hombre no puede provocar su advenimiento.<sup>111</sup>

El tiempo mesiánico desconoce la causalidad. Es un acontecimiento que irrumpe de manera azarosa e imprevista hacia el final de la historia, sin preanunciarse. La redención no adviene como producto de una evolución de un estado anterior, ni tampoco se puede afirmar que depende del hombre. Sin embargo, según la tradición rabínica:

Algunos actos contribuyen al advenimiento de la redención y ayudan, por así decirlo a su alumbramiento [...] Pero no se trata de una verdadera causalidad [...] Nunca se habla de la preparación para la llegada del Mesías [...] Es algo que debe acontecer repentinamente, sin anuncio previo, precisamente en el momento que menos se lo espera y en que la esperanza de su llegada se haya abandonado desde hace mucho.<sup>112</sup>

De este modo, este fragmento pone de relieve dos aspectos centrales de la cosmovisión de la historia propia del mesianismo: en primer lugar, y tal como lo dijimos anteriormente, la redención puede acontecer en cualquier momento y de manera imprevista. Por eso, cuando hablamos de la historia judía nos referimos a una temporalidad o un horizonte abierto a la novedad. La redención no es un punto fijo hacia el cual se dirige la humanidad. En este

---

<sup>110</sup> Scholem, *Conceptos básicos judaísmo*, p.109.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 108.

<sup>112</sup> *Ibíd.*, pp. 109-110.

sentido, Scholem se aproxima a las conceptualizaciones tanto de Benjamin como de Rosenzweig (que a su vez estas se acercan a Scholem al secularizar conceptos de la tradición mesiánica judía) y se aleja del modelo hegeliano de la historia y más específicamente de la teología cristiana. Marca así un punto de inflexión y de ruptura con el modelo hegeliano de la historia y, más esencialmente, con el paradigma de una teodicea heredada tanto de la Ilustración como de la teología cristiana de la salvación. La insistencia de Scholem en la idea de *inminencia siempre posible* de la redención evoca la noción de *anticipación de la redención* en Rosenzweig y el concepto benjaminiano de “*Tiempo hoy*”.<sup>113</sup> No es casual que tanto Scholem como Rosenzweig citen ambos la misma enseñanza rabínica sobre la actualidad permanente de la redención:

Si Israel hiciera penitencia, aunque fuese un único día, le llegaría inmediatamente la salvación y vendría enseguida el hijo de David, como está escrito: hoy mismo! Si escucháis su voz.<sup>114</sup>

El tiempo mesiánico representa metafóricamente la imposible culminación del tiempo histórico cualitativo y cargado de significación, según se evidencia en los destellos de acontecimientos, que al irrumpir sorpresivamente crean una articulación temporal entre un pasado, un presente y un futuro.

El pasado nostálgico es de este modo movilizado, resignificado y transfigurado por este “punto real” que evoca la posibilidad de la utopía, dado que el acontecimiento supone la emergencia de lo inédito, lo inventivo, lo novedoso, formas estas que disuelven el monótono y previsible transcurrir del tiempo rutinario en aras de una temporalidad signada por el fulgor del diálogo creacionista de los significantes y las letras.

En suma: el mesianismo supone la rápida emergencia del acontecimiento que interrumpe la linealidad evolucionista del tiempo determinístico dado que interviene en la constelación causal el (des) encuentro no deliberado con lo mesiánico.

Y como escribe Benjamin en las tesis de *Sobre el concepto de historia* de 1940, en el acontecimiento actual han penetrado “astillas del tiempo mesiánico”. Al respecto comenta lucidamente Löwy:

---

<sup>113</sup> El *tiempo –ahora* que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de la humanidad, coincide ampliamente con la figura que dicha historia impone del universo. Tesis 18, en Benjamin, “Sobre el concepto de historia” en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus. 1989.

<sup>114</sup> Salmo 95,7

Las astillas (splitter) del tiempo mesiánico son los episodios de rebelión, los breves instantes que salvan un momento del pasado y producen a la vez una interrupción férrea en la continuidad histórica, una ruptura en el corazón del presente. En cuanto a las redenciones fragmentarias parciales, prefiguran y anuncian la posibilidad de salvación universal.<sup>115</sup>

La serie de sucesiones discontinuas de estos reveladores y angelicales instantes fugaces anticipa *el verdadero tiempo mesiánico* que puede entonces dejar de ser fugazmente una utopía por venir para plasmarse históricamente y generar así efectos reparatorios los que son productos de estos momentos de iluminación mesiánica.

Ya no se trata entonces de aguardar pasivamente la llegada del Mesías para dirimir en un futuro siempre pospuesto, la reparación superficial hecha de un mundo de palabras vacías y “sobrenominaciones”<sup>116</sup> sino por el contrario, de lo que se trata es de dejarse atravesar por la “tempestad procedente del Paraíso”.

En esta dirección Scholem introduce otro elemento esencial, referido a la tarea del Mesías:

Ciertamente, despertar a los muertos y reunir y recomponer lo que ha sido no es para la cábala Lurianica tarea de un ángel sino del Mesías. Todo lo histórico, en cuanto no redimido tiene de acuerdo con su naturaleza un carácter fragmentario. Pero el ángel de la historia tal como se ha visto aquí fracasa en esta tarea, que solo puede llegar a consumarse, según la última tesis de esta secuencia sobre el Mesías, cuando a través de “la pequeña puerta” ingrese algún instante pleno de tiempo histórico, como dice Benjamin en su explicación de la relación de los judíos con el tiempo y el futuro.<sup>117</sup>

### 3.3. Hacia una concepción del tiempo

Para Benjamin, el tiempo histórico no puede asimilarse al tiempo de los relojes.<sup>118</sup> Ésta es una temática que se remonta a sus tiempos de juventud: en el artículo *Trauerspiel y la tragedia* de 1916, opone el tiempo de la historia lleno de temporalidad mesiánica, al tiempo mecánico y vacío de los relojes. Algunos años después en su tesis *El concepto de*

<sup>115</sup> Löwy: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, p. 161.

<sup>116</sup> Véase Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y el Lenguaje de los hombres” en *Sobre el programa de la Filosofía futura*, trad. Roberto Vernengo, Bs. As, Planeta- Agostini, 1986.

<sup>117</sup> Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, Buenos Aires, FCE, 1998, p.73.

<sup>118</sup> “Los calendarios no cuentan pues el tiempo como relojes. Son momentos de una conciencia de la historia de la que parece no haber en Europa desde hace cien años la más leve huella.” Tesis 15, en Benjamin, *Sobre el concepto de Historia*, p.62..

*crítica de arte en el romanticismo* (1919) contrasta “el infinito temporal cualitativo” del mesianismo romántico con “el infinito temporal vacío” de las ideologías del progreso.

Frente a un tiempo lineal, de carácter acumulativo, la utopía, que ya no se puede considerar como la creencia en el advenimiento necesario del ideal al término mítico de la historia, resurge -a través de la categoría de redención- como la modalidad de su advenimiento posible en cada instante de tiempo. De modo que en este modelo de un tiempo aleatorio, abierto, a todo momento, a la irrupción imprevisible de la novedad, la realización inminente de un ideal vuelve a ser posible, como una de las posibilidades que ofrece la insondable complejidad de los procesos históricos.

Según Benjamin, “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está configurado por el tiempo homogéneo y vacío, sino repleto de tiempo- ahora.” (Tesis XIV). Toda la crítica de Benjamin a la ideología del progreso; preconizada y entronizada por el historicismo burgués se asienta en esta diferencia entre homogeneidad vacía y heterogeneidad plena e instantánea del tiempo. La idea de un tiempo homogéneo y vacío – cuyo correlato histórico se determina en la creencia enfática y mistificadora del progreso de la humanidad (Tesis XIII) – remite en definitiva a la antigua concepción físico-mecánica del tiempo y al moderno concepto kantiano de lo temporal como forma pura cuya vaciedad metaempírica condiciona a priori la posibilidad de la experiencia. Así, al devenir continuo lineal e infinito del tiempo matemático o trascendentalizado se opone entonces al devenir discontinuo puntual e instantáneo del tiempo histórico. Para Benjamin, la oposición continuum- discontinuum se traduce en la antítesis entre las imágenes progresivas del pasado que ofrece el historicismo, y las imágenes rapsódicas y anticipadoras del presente histórico que debe leer el materialista dialéctico. El continuum de la historia corresponde y responde a la perspectiva de los opresores, que no han cesado de hacer del progreso la coartada de una continuidad catastrófica.

El tiempo de la historia es el *ahora* y este tiene lugar como retorno de un pasado oprimido que en cada momento insta de improviso a interrumpir y trastocar revolucionariamente la historia. Este trastorno violento del decurso temporal continuo se expresa en las Tesis XIV, XV como un “salto de tigre al pasado o un hacer saltar el orden histórico” establecido. Este pasado oprimido se plenifica en la realidad catastrófica de

una historia presente dominada por la explotación económica y la miseria masiva, la represión social y la violencia política.

Benjamin utiliza para calificar los efectos devastadores de esa continua opresión el término "*katastrophe*" que nos resulta funcional al hecho de hacer saltar el continuum de la historia, el *ahora* del acontecimiento que producirá la inversión del continuum en discontinuum, de la desdicha en dicha.

Recordemos pues que en esta lectura de la historia, el instante de lo oprimido se manifiesta en el *ahora* de la legibilidad de lo no-impreso aún, de eso que el verdadero historiador esta por escribir, y que "lo nunca escrito" solo se torna legible en el *ahora* donde el presente es según el pasado, donde el "no haber sido" de éste insta a una realización en el "es" de aquel.

El instante deviene catastrófico no tanto en sentido literal de que tensa y propicia una inversión histórica de la continuidad opresora en discontinuidad liberadora, sino en cuanto a que se presenta como "el ahora del evento redentor" y se manifiesta como ausencia correlativa u omisión inseparable de la catástrofe continua de la historia. El ahora mesiánico señala de improviso, la catástrofe misma de la historia y es, a la vez, lo catastrófico del instante redentor.

Tal como hemos señalado, Scholem ha destacado la influencia de una larga tradición de pensamiento apocalíptico catastrofista sobre el mesianismo judío. Así, el "día del Señor" que relata el fragmento bíblico: Isaías Cáp. 2 y 4, es un día de catástrofes y aniquilaciones que mantiene una oscura relación con "el final de los días" en el que será edificada la casa del Señor. En esta tradición mesiánico-profética no está claro como se producirá el transito de los terrores del instante salvífico a la Redención como tal (*Erlösung*). Al respecto Scholem escribe unas líneas que en buena medida podrían clarificar y aplicarse asimismo, al concepto mesiánico del "tiempo ahora" bejaminiano:

Lo paradójico de esta representación consiste en que la salvación que va a nacer no es consecuencia en ningún sentido casual, de la historia que la precede. Lo que los profetas y los apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura, la falta de tránsito entre la historia y la salvación. La salvación no es resultante de ningún proceso intramundano, a la manera que vemos en las modernas reinterpretaciones occidentales del mesianismo desde la Ilustración, con las que el mesianismo demuestra por cierto, su enorme e intacto poder aun bajo su forma secularizada de fe en el progreso.

La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de otra parte.<sup>119</sup>

De modo que hasta aquí queda planteado parte de la filosofía de la historia de Benjamin: por una parte, éste traslada a su concepción dialéctica de la historia, la idea de un mesianismo ortodoxo por el que la redención es un acontecimiento central e intramundano, que ha de suceder a la vista de todos en un momento de la existencia histórica de la comunidad y por otra parte, concede una importancia decisiva a los elementos apocalípticos catastrofistas de la tradición judeo-cristiana en virtud de los cuales el *tiempo-ahora* sólo puede ser el inicio de un fin que se sitúa más allá de la historia.

En realidad no hay un solo instante que no lleve consigo una chance revolucionaria, que requiere sólo ser concebida como una chance específica, esto es, como una chance de una solución del todo nueva prescrita por una tarea del todo nueva. Para el pensador revolucionario la apropiada chance revolucionaria resulta una situación política dada. Tesis XVIIa.<sup>120</sup>

Así, en el marco de la crisis del modelo teleológico que caracteriza al pensamiento de occidente, se inscribe en la búsqueda benjaminiana de la experiencia judía para descubrir en ella una dimensión radicalmente diferente de la conciencia histórica y su dimensión utópica. El mesianismo judío siempre tuvo que lidiar con la decepción o el fracaso. En general todas las tentativas que se dieron a lo largo de la historia sucumbieron. Por esta razón el mesianismo judío siempre se esfuerza por relativizar los datos y los eventos empíricos, es decir, la historia visible, para poner énfasis en las virtualidades utópicas de *la historia secreta*. La esperanza mesiánica judía -que simboliza aquí el Ángel de la historia- no sigue las etapas de una finalidad histórica, pero se aloja en los intersticios de la historia.

La concepción del tiempo – y de la historia- en Benjamin encuentra su anclaje en la tradición mesiánica judía: a la imagen optimista de una historia concebido como una progresión hacia la realización de la humanidad, se le opone pues la idea de una historia

---

<sup>119</sup> Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, pp. 108-109.

<sup>120</sup> Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, Tesis XVII, p 64.

discontinua, cuyos momentos no se dejan totalizar y sus rupturas y crisis, portan un valor significativo.

Para el pensamiento judío, el tiempo no es una categoría vacía abstracta y lineal sino inseparable de su contenido. El tiempo histórico de la revolución acomete contra el tiempo mecánico del péndulo. La revolución es el intento de detener el tiempo vacío a partir de la irrupción del tiempo cualitativo mesiánico así como Josué en el Antiguo Testamento había suspendido el movimiento del sol a fin de generar tiempo necesario para su victoria. Un maestro talmúdico sintetiza esta idea mediante una aguda fórmula: “*el Mesías, el hallazgo y el escorpión*”.<sup>121</sup>

Al igual que Benjamin, Franz Rosenzweig da cuenta de dos temporalidades- la temporalidad histórica y la simbólica- y las desarrolla en una carta fechada el día 5 de Febrero de 1917 a Gertrud Oppenheim<sup>122</sup>. En ella explica que ambas temporalidades portan cada una, dos tipos de *presentes* que se podrían categorizar como el presente-pasarela y el presente – trampolín.

El *presente-pasarela* supone una temporalidad lineal, continua y homogénea, en la cual el pasado condiciona el futuro, en una sucesión meramente cualitativa, sin efectos sorprendidos de revelación creativa y revolucionaria. Se trata de un presente que concibe la Razón histórica; punto ideal que separa y conecta al mismo tiempo dos puntos en una línea recta indefinidamente prolongable, orientada esta hacia un término ideal.

Por el contrario, el *presente-trampolín* supone la experiencia singular y única del instante incomparable, que en su emergencia inédita rompe la monotonía y nos abre hacia un nuevo horizonte de redención subjetiva y colectiva.

Es el tiempo sagrado de la creación y del jubiloso encuentro amoroso con el Otro, del estado de gracia en el que se produce la revelación de lo absolutamente novedoso e imprevisible; instantes donde aparece el sujeto como respuesta auténtica al fulgor de lo real, verdaderos momentos fugaces que evocan la eternidad.

Este presente como trampolín hacia la eternidad constituye, en cierta medida, la dimensión permanente del tiempo religioso, pero puede surgir también en el corazón del tiempo profano. Así, los días de fiesta son enclaves de tiempo sagrado. Del mismo modo,

---

<sup>121</sup> Sanedrín 97<sup>a</sup>.

<sup>122</sup> Stéphane Mosès, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, y Scholem*, trad. Alicia Martorell Madrid, Cátedra, 1997, p.77.

en algunos momentos de nuestra vida, constelaciones singulares que parecen *instantes mesiánicos*. En palabras de Stéphane Mosès:

En el claroscuro de la historia, todo está por descifrar: ninguna situación histórica promete de forma indudable la inminencia de la redención, pero ninguna excluye la posibilidad de que, esta vez esté realmente a punto de llegar.<sup>123</sup>

### 3.4. Mesianismo apocalíptico

La idea scholemiana de *la inminencia siempre posible de la redención*, nos conduce, por otro lado, a uno de los elementos centrales del mesianismo: "*la noción de catástrofe*".

Por su origen y su esencia, la historia del mesianismo es una *teoría de la catástrofe*. Es decir, esta teoría considera los elementos revolucionarios y destructivos que encierran el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico

*El día del Señor*, del que hace referencia el profeta Isaías (en los capítulos 2 y 4) es un día de destrucción y las visiones con que lo describe subrayan al máximo su carácter catastrófico. Empero, nada se dice sobre el modo en que se relaciona aquel día del Señor con la historia precedente. Es decir, se trata de convulsiones colosales que no portan relación alguna con las nociones de progreso y desarrollo.

En palabras de Gershom Scholem:

Los elementos de catastrofismo y las visiones de demolición están curiosamente disociados en la visión mesiánica. Por una parte, se refieren al tránsito o desmoronamiento en que verá la luz la salvación mesiánica: por eso se aplica a este periodo el concepto judío de "dolores de parto del Mesías": Por otra parte, a los terrores del juicio final que en muchas de estas descripciones cierra el tiempo mesiánico en vez de acompañar su llegada.<sup>124</sup>

Según las fuentes talmúdicas, el carácter repentino de la irrupción del Mesías en la historia se traducirá en una serie de catástrofes, en el desmoronamiento brutal del mundo antiguo antes de que aparezca una realidad nueva.

A las visiones utópicas que describen las maravillas de la época mesiánica, se le oponen las imágenes terribles de un mundo sometido a las convulsiones del hambre, de la

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>124</sup> Scholem, *Conceptos básicos del judaísmo*, p. 106.

guerra y de la descomposición moral. La época que precederá a la llegada del Mesías, será, dice el Talmud, la de una “*generación a cara de perro*”.<sup>125</sup>

Esto explica que uno de los maestros más prestigiosos del Talmud haya resumido su actitud personal frente a la llegada del Mesías con las siguientes palabras: “*Que venga, pero que yo no lo vea.*”<sup>126</sup>

En los textos bíblicos se describen con llamativas imágenes las catástrofes sin las cuales no se concibe la salvación. Esta asoma en las revoluciones, en las guerras, en las epidemias en las hambrunas o catástrofes pero también en el distanciamiento de Dios, en la profanación de su Nombre (HASHEM) y en el olvido de la Torah. En la *Mishnah*, primera codificación canónica de la *Halajah*, se recogen estas ideas de la catástrofe final. Se trata pues de una concepción paradójica, pues de la profanación se arriba a la salvación.

Tras las huellas del Mesías {es decir, en la época de su venida} crecerá el descaro y desaparecerá el respeto. Los gobiernos se entregarán a la herejía y ya no existirán las exhortaciones morales. La sede de la asamblea se convertirá en un burdel, Galilea será arrasada y los habitantes de las fronteras vagarán de ciudad en ciudad sin hallar compasión. La sabiduría de los doctores de la ley producirá hedor, y será despreciados quienes eviten el pecado. La verdad ya no tendrá cabida, los mozalbetes avergonzarán a los ancianos y los ancianos habrán de responder a los imberbes. El hijo despreciará a su padre y las hijas se levantarán contra sus madres y los enemigos de cada uno serán los de su casa. El rostro de la época se parecerá a la cara de un perro [esto es, reinará la desvergüenza]. En quién debiéramos confiar sino en nuestro padre del cielo.<sup>127</sup>

Scholem que siempre había concedido una importancia capital a los factores destructivos que obran en la historia, quedó fascinado por este aspecto apocalíptico de la Redención, hasta el punto de convertirlo en la característica esencial del mesianismo judío. Está claro que una vez más toma a contrapelo, como lo hace Benjamin, el optimismo histórico que había marcado el siglo XIX, es decir, la creencia en el progreso continuo de la humanidad.

En la tradición judía, estos aspectos destructivos, son considerados parte de la profecía y son signos que anuncian un nuevo período mesiánico. Por eso, paradójicamente a las catástrofes y las destrucciones se las relativizan, ya que éstas auguran la felicidad

---

<sup>125</sup> Talmud Bab. Sanehedrín, 96b. Final del Tratado Mishna Sota.

<sup>126</sup> *Ibíd*, 98b.

<sup>127</sup> [Final del tratado de la Mishna Sota].

venida. En la Biblia encontramos fragmentos que testimonian la fe y la esperanza en la redención aún en las situaciones más desesperanzadoras.<sup>128</sup>

Cabe destacar que el principio de destrucción no es el único terreno donde se opera una convergencia entre mesianismo y revolución libertaria y comunista en los últimos escritos de Benjamin. La afinidad electiva entre los dos está fundada también en la común *estructura restitucionista –utópica*: el futuro redimido implica la restauración de un paraíso perdido (*tikkun*). Así, en la tesis XIV “Sobre el concepto de Historia” Benjamin describe la revolución en términos de “un salto de tigre al pasado” así como también utiliza un epigrama de Karl Kraus como epígrafe: *Ursprung ist das Ziel (Origen es la meta)*.

Este mesianismo histórico se sitúa en las antípodas de toda concepción historicista de corte progresista: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no comparece al final del desarrollo.”<sup>129</sup>

Retomando el concepto de Redención, Scholem destaca claramente que, frente a esta idea de un mesianismo disruptivo, también se encuentra en el judaísmo rabínico la exposición de una tesis opuesta, según la cual la redención no vendrá en modo alguno de improviso, sino que se manifestará por etapas. Un texto del Zohar citado por Scholem, compara la llegada de la redención con el comienzo del día y con la lenta victoria de la

---

<sup>128</sup>El fragmento bíblico que se cita a continuación constituye una charla entre Rabi Akiva y sus discípulos en torno a la destrucción del segundo Templo de Jerusalén en el año 70 d.c. a manos de las tropas del Emperador Tito.

“[...] Otra vez andaban [se refiere a Rabi Akiva y sus discípulos] por Jerusalén y llegaron al Monte Scopus. Al ver las ruinas de la ciudad, rasgaron sus vestiduras. Y cuando llegaron al Monte Moriáh, donde estuvo el templo, vieron salir una zorra del lugar más sagrado del santuario, llamado el Sanctasantórum. Los tres primeros se pusieron a llorar, en tanto que Akivah reía sin medida. Le dijeron:

-¿Cómo es que ríes frente a esto?

Respondió él:

- Y ¿por qué vosotros lloráis?

-Ah, no sabes que se dijo: “El extranjero que entre cerca del santuario será condenado a muerte” (Bamidbar 1:51), y ahora aun las zorras se pasean por él. Esta es la razón de nuestro llanto.

- Dijo Akiva:

- Yo río porque está dicho: “Sión será arada como un campo de labranza y Jerusalén se convertirá en collados muertos”( Yirmiyáhu 26:18) Pero también está dicho: “Otra vez se llenará de gozo Jerusalén: estará llena de niños y niñas que salten por sus calles“( Zájaria 8:5) Mientras una profecía no se haya cumplido, podíamos tal vez dudar de la otra. Ahora que se ha cumplido la primera, podemos esperar con gozo el cumplimiento de la segunda.

- Ellos dijeron: Tienes razón.

<sup>129</sup>Benjamin, *Sobre el concepto de Historia*, p.93.

claridad sobre la noche. La temporalidad histórica se ve aquí como un proceso continuo aunque no se trate de un proceso causal.

Desde este punto de vista, Scholem se interesa mucho en un tratado místico redactado en España a comienzos del siglo XIII, *El Sefer Temmunah*, “El libro de la imagen”, que desarrolla la teoría de los eones cósmicos que corresponden en alguna medida a las diferentes edades de la humanidad. La sucesión de eones marca el develamiento progresivo de la redención en el mundo.

El *Midrash Shir ha Shirim* aporta un relato que alegoriza la idea de la redención gradual o por etapas:

Se cuenta del Rabino Hiya y del Rabino Simón que, paseando al amanecer por el valle de Arbela, contemplaban los resplandores de la aurora. Y dijo el Rabino Hiya: “Así es también la salvación, primero se hará un poco visible, después brillará algo más y sólo al final aparecerá en todo su poder”.<sup>130</sup>

Esta historiografía mística constituye el trasfondo de los cálculos escatológicos a los que se entregan los numerosos cabalistas para tratar de prever la fecha de la redención.

Efectivamente, está claro que si el Mesías puede llegar en cualquier momento, estos cálculos no tienen sentido, razón por la cual la tradición judía siempre los prohibió.

Aquí no se trata de proscribir el develamiento prematuro del momento en que llegará la redención, sino destacar su carácter fundamentalmente imprevisible.

La oposición a estas dos visiones de la redención, una que se constituye a lo largo del tiempo y otra que rompe el hilo temporal, se manifiesta en cuento de Kafka llamado: “El escudo de la Ciudad”.

---

<sup>130</sup> Midrash Shir Ha Shirim Rabba, VI, 10.

### 3.5. Una alegoría acerca de la temporalidad mesiánica

#### Franz Kafka: El escudo de la ciudad <sup>131</sup>

La historia que Franz Kafka nos relata en el cuento “El escudo de la Ciudad” está basada en un episodio Bíblico que trata sobre las vicisitudes de la construcción de una torre, *la torre de Babel*.

La historia que el Génesis nos narra—y que Franz Kafka recupera en este bello relato— se inscribe en los primeros tiempos de la humanidad, cuando esta se habría alejado de la armonía original del estado paradisiaco, que en términos lingüísticos, operaba como una complicidad perfecta entre las palabras y las cosas, y que producto de ello había un mismo lenguaje e idénticas palabras para todos.

Pero al parecer, esta unidad entre los hombres estaba habitada de discordia y de rivalidad. Es por eso que para evitar la separación, los hombres decidieron fundar una ciudad y erigir una torre.

Sin embargo, la Biblia nos explica que el trabajo fue muy deprisa y como consecuencia de la división del trabajo que aquella empresa requería, la unidad de lenguaje estalló en una multiplicidad de lenguajes. Los habitantes de la ciudad se dividieron, se dispersaron y dejaron de edificar la ciudad.

Si en la fábula bíblica se pone énfasis en el apresuramiento y en la determinación de esta empresa, en el relato de kafkiano, por el contrario, la construcción de la Torre se convierte en proceso lento y moroso. Así, Franz Kafka se sirve de este episodio bíblico como modelo para luego subvertirla y complejizarla. Es decir, en vez de relatar su construcción, relata la historia misma de su no construcción.

---

<sup>131</sup> *Das Itadtwepfer*, pp 70-71. A propósito de la figura de Franz Kafka, y su lugar como “avisador de incendio”, he aquí unas profundas palabras de Ester Cohen al respecto: “Kafka, un poeta?, un visionario? George Steiner, Hannah Arendt, y muchos más contestarían afirmativamente, Kafka es un autor que se da cuenta y guarda memoria de aquello que desconoce y que habría de suceder años después de su muerte?. De nuevo, quizás no se trate de profetizar sino de ser capaz, como lo es la literatura de pensar su tiempo adelantándose” a él y, en esta medida, ser capaz de escuchar las voces y guardar en la memoria algo que en efecto ya está sucediendo. La memoria, en este sentido, tiene más que ver con el futuro que con el pasado, como lo expresa abiertamente Derrida. Y es que el totalitarismo del siglo XX se prefigura en plena guerra de 1914. Ciertamente, Kafka, no habla, no puede hacerlo, de los campos de exterminio, pero sí metaforiza su inicial genealogía y su configuración. La literatura tiene esta característica: la de pensar el mundo, como por lo demás lo hacen el arte y la filosofía adelantándose con frecuencia, como el reloj de Kafka, a la hora de su tiempo.” Véase Esther Cohen, *Los narradores de Auschwitz*, Buenos Aires, Lilmod 2006, p. 38.

Cuando comenzó a construirse la torre de Babel todo estaba en orden: Si, el orden era hasta, quizás demasiado grande; se pensaba demasiado en la señalización de caminos, intérpretes, alojamiento para trabajadores y vías de enlace: todo como si se dispusiese de siglos para poder trabajar con tranquilidad. La opinión entonces preponderante llegaba inclusive hasta el punto de sostener que por más que se quisiera no se podría trabajar lo suficientemente lento. No hacía falta exagerar mucho esta forma de pensar para tener que retroceder, ya espantado, ante la idea de poner los cimientos. Es que se argumentaba así: lo esencial de toda empresa es el pensamiento de edificar una torre que llegue hasta el cielo, comparado con esta idea, todo lo demás es accesorio. Una vez captada la idea en toda su magnitud, no puede más que desaparecer: mientras existan seres humanos perdurará el intenso deseo de construir la Torre hasta el final. Pero a este respecto no hay que hacerse problemas por el futuro; por el contrario; el saber de la humanidad aumenta; el arte de la construcción ha hecho progresos y seguirá haciéndolos; un trabajo que a nosotros nos requirió un año quizás dentro de un siglo podrá hacerse en medio año, y mejor y más perdurable, por añadidura. ¿Por qué entonces esforzarse ya hoy hasta el límite de las fuerzas? Esto tendría sentido solamente si uno pudiese abrigar la esperanza de terminar la torre en el lapso de una generación. Pero de ningún modo era posible esperar tal cosa; más bien era dable pensar en la próxima generación, con más acabados conocimientos, encontraría deficiente el trabajo de la generación anterior y empezaría de nuevo.

Tales pensamientos paralizaban las fuerzas, y más que en la construcción de la torre se interesaban por la edificación de la ciudad de los trabajadores. Cada grupo regional quería tener el barrio más hermoso y de esa forma se originaron disputas, que fueron subiendo de tono, hasta desembocar en luchas sangrientas.

Estas luchas no cesaron más, y para los dirigentes fueron un nuevo argumento en el sentido que la torre debido a la falta de la necesaria concentración debía ser construida muy lentamente o mejor aún, solo después de un tratado general de paz.

Sin embargo, el tiempo no se empleó solamente en las luchas; durante las pausas se fue hermoheando la ciudad, con lo cual, desde luego, se suscitaron nuevas envidias y nuevas luchas.

Así transcurrió el tiempo de la primera generación, aunque ninguna de las generaciones subsiguientes procedió de otra forma: solo la destreza fue en constante aumento, y con ello la agresividad. A todo eso se agregó que ya la segunda o tercera generación reconoció el sin sentido de edificar una torre que alcanzase el cielo, pero, no obstante, los vínculos mutuos eran ya demasiados como para abandonar la ciudad.

Toda leyenda o canción surgida en esta ciudad está colmada de la nostalgia por el profetizado día en que será hecha añicos por cinco golpes dados a cortos intervalos por un puño gigantesco. Por esta razón, la ciudad tiene también un puño en su escudo.<sup>132</sup>

De este modo, este logrado relato pone en escena la eterna postergación<sup>133</sup> de un proyecto fundado en la utopía de construir un universo perfecto y trascendente; aspiración que finalmente resulta imposible dada la lógica autodestructiva asentada en la pulsión de muerte, que habita en todos los hombres.

La incapacidad de los hombres de concretar sus utopías se asienta en la concepción de la posesión de un tiempo ilimitado lo que elimina toda urgencia en la concreción de la

---

<sup>132</sup> Franz Kafka, "El escudo de la Ciudad", en *Relatos completos*, Buenos Aires, Losada, 1981, T. II, pp. 151-153. En edición alemana: *Das Itadtwepfer*, pp. 70-71.

<sup>133</sup> Esta eterna postergación nos recuerda a los tiempos en el que el pueblo judío tomaba una actitud de espera pasiva al Mesías.

tarea. El tiempo se transforma en “*un tiempo neutro, percibido como una forma vacía, a la espera de que lo llenen las acciones de los hombres*”<sup>134</sup>.

De modo que la imagen del tiempo que nos proporciona Kafka funciona como alegoría de la concepción moderna de la temporalidad histórica. Más allá de las fluctuaciones que producen los grandes eventos históricos, la historia en su conjunto está concebida como un vector de progreso continuo, destinado a conducir a la humanidad hacia su realización final.

Así, en este relato de Kafka se pone en escena el *modus operandi* de los hombres, que con su indiferencia tornan vacía su relación con el futuro, signada por la ausencia de novedad. Al concebirse un tiempo infinito e ilimitado, las tareas pendientes pierden toda urgencia y los hombres no temen por el futuro.

La prolongación indefinida de los proyectos utópicos de paz y armonía universal sin acciones concretas que los avalen no resulta sin efectos, dado que la concepción de un tiempo sin límites ni fin excluye de hecho la idea de que el mundo llegará algún día a su redención, y origina en consecuencia una agresividad y una violencia inconducentes. Las utopías se diluyen así en meros ideales abstractos que suscitan rivalidades, las que generan la transformación de los medios técnicos en fines en sí mismos destinados al exclusivo dominio de los hombres convertidos enemigos unos de otros.<sup>135</sup> Se olvida entonces el objetivo central de crear un mundo de “paz eterna”, el que se resigna en aras de un dilatado tiempo de espera, durante el cual los hombres deben optar entre la resignación (en palabras de Kafka, “los vínculos eran ya demasiado fuertes como para que se pudiese abandonar la ciudad”) y la expectativa de destrucción final. En términos de Stéphane Mosès:

Sin duda, se trata de dos aspectos complementarios de un mismo desencanto: cuando el pacto social ya sólo descansa en la conciencia escéptica de que nada esencial cambiará nunca, es decir, en la frustración de todas las esperanzas, la energía utópica ya sin objeto

<sup>134</sup> Mosès, *El ángel de la historia*, p.13.

<sup>135</sup> Es interesante recordar aquí las lúcidas palabras de Benjamin en relación a la guerra y el dominio por parte del hombre de la técnica: “Masas humanas, gases, fuerzas eléctricas fueron arrojadas a campo raso, corrientes de alta frecuencia atravesaron el paisaje, nuevos astros se elevaron al cielo, el espacio aéreo y las profundidades marinas resonaron con el estruendo de las hélices y en todas partes se excavaron fosas de sacrificio a la madre tierra. Este gran galanteo con el cosmos se realizó por primera vez a escala planetaria, es decir, en el espíritu de la técnica.... Dominar la naturaleza es el sentido de la técnica... La técnica le está organizando una Physis en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y las familias. ...” en Benjamin, “Hacia el planetario” en *Dirección única, op. cit.*, pp. 97-98.

se consagra en su totalidad – a modo de compensación- a ensañaciones escatológicas, a la espera de la catástrofe final que destruirá el mundo, para que de sus ruinas pueda surgir una humanidad nueva.<sup>136</sup>

Los pensamientos de los hombres no servían pues sino para paralizar la acción redentora, la que podría advenir sólo luego de la destrucción final, producto del encadenamiento generacional estéril que no logra producir nada nuevo.

Resulta pues premonitoria la intuición kafkiana con relación al tiempo pospuesto del acto por abolido, esta espera sin límite deriva en un mero progreso instrumental y en una destreza tecnológica al servicio de los distintos grupos que alternaban el embellecimiento de la ciudad con luchas intestinas. Los seres humanos quedaron atrapados así en un orden histórico insensato y desesperanzado que perseguía paradójicamente la imposibilidad de la construcción de la torre que no lograba erigirse jamás. La posposición permanente de una idea regulatoria resulta expresión del temor intrínseco de lograr la reparación y restauración del mundo.

El tiempo de espera kafkiano alegoriza la temporalidad “abierta” propia del hombre burgués del siglo XIX, quien goza de este tiempo hecho de incertidumbres y preocupaciones contingentes y por sobre todas las cosas, de una agresividad especular, al servicio de no enfrentar nunca lo esencial del proceso histórico individual y colectivo. La huella de tal postergación permanece inscripta en el emblema de la ciudad, como testimonio de la destrucción que amenaza a los hombres condición a su vez de un renacer simbólico.

La condensación del tiempo propia de la experiencia mesiánica sintetizada en un momento actual, en un punto único donde convergen el pasado y el futuro, anticipa la posibilidad de ver realizadas desde ahora las utópicas promesas mesiánicas, con las cuales el creyente comienza a instalar una sólida familiaridad con el presente. La contracción del tiempo en la religión judía permite acercar el pasado originario de las generaciones primigenias de los patriarcas al futuro mesiánico por venir, que se presentifica en los destellos de redención que los justos de cada generación evocan. En palabras de Stéphane Mosès:

---

<sup>136</sup> Mosès, *El ángel de la historia.*, p.15.

Sólo un tiempo absolutamente sincrónico puede permitir actualizar el futuro más lejano en el fulgor del instante presente, es decir, anticipar la Redención. Esta anticipación equivale en cierta forma a una extraordinaria aceleración del tiempo ya que lleva a suprimir el intervalo entre dos puntos que, sobre un eje horizontal, podrían estar alejados uno de otro. Esta forma específica de tiempo religioso produce un efecto eminentemente paradójico: la inmovilización del tiempo podría ser igual a su infinita aceleración. Esta paradoja está en el centro de la experiencia religiosa del pueblo judío: desde hace dos mil años su existencia congelada, al margen de la historia casi anacrónica, lo ha mantenido en la proximidad inmediata, no sólo de sus mitos fundacionales sino también del término mesiánico de la historia. Es más: porque su pasado más lejano ha estado más presente que la actualidad más inmediata, la realización de sus esperanzas, incluso las más quiméricas, siempre le ha aparecido cercana [...]. En la experiencia religiosa judía, las últimas generaciones de la aventura humana parecen tan cercanas a nosotros como las primeras. La anticipación de la redención es absolutamente simétrica a la proximidad inmediata del tiempo de los orígenes.<sup>137</sup>

La utopía, que ya no se puede considerar como la creencia en el advenimiento necesario del ideal al término mítico de la historia, resurge- a través de la categoría de la redención, como la modalidad de su advenimiento posible en cada instante del tiempo. En este modelo aleatorio, abierto en todo momento a la irrupción imprevisible de la novedad, la realización inminente del ideal vuelve a ser posible, como una de las posibilidades que ofrece la complejidad de los procesos históricos.

### **3.6. La redención y la memoria**

La memoria de los nombres de nuestros antepasados nos filia en un linaje que nos acerca en el presente nuestro pasado; instantes actuales de redención los que ya representan atisbos del futuro por venir. Las generaciones se anudan de este modo, en un entramado que articula el pasado con el futuro a través de un presente que resulta la memoria en acto y un modo de anticipación del futuro. Rosenzweig repara en una temporalidad discontinua definida como “el tiempo de las generaciones” frente al tiempo irreversible y continuo. En palabras de Mosès:

Una de las modalidades centrales de esta experiencia a la que alude Rosenzweig en un pasaje de “La Estrella de la Redención”, es la referencia a los antepasados. La tradición, escribe a propósito del cuadro de Rembrandt “La bendición de Jacob”, no pasa de padres a hijos, como de abuelos a nietos. Rosenzweig no explica esta observación, pero está claro que se basa en la naturaleza discontinua de la tradición ya que tiene precisamente como objeto superar el olvido. Debe luchar sin cesar contra su propio declive contra los fallos y

---

<sup>137</sup> Ibid..., p. 76.

las rupturas de la memoria, es decir, contra la muerte que separa inevitablemente a las generaciones y que al mismo tiempo es la condición misma de la sucesión. La muerte es lo que de edad en edad, amenaza a la sustancia de la tradición pero también lo que hace posible su renovación permanente. Lo que los padres han sabido, sus hijos pueden haberlo olvidado o haber renegado de ello, pero lo que los padres han olvidado sus hijos pueden recuperar. Al tiempo continuo e irreversible que postula la causalidad histórica se opone aquí al “tiempo de las generaciones”, tiempo discontinuo y reversible, que simboliza el doble vínculo del abuelo con el nieto y del nieto con el abuelo; discontinuidad de una transmisión que ( como el episodio Bíblico evocado por Rembrandt) conecta inmediatamente el antepasado con la generación de sus nietos, reversibilidad de un tiempo no acumulativo, en el que el nieto, saltándose la generación de los padres, se conecta directamente a las enseñanzas del abuelo.<sup>138</sup>

La transmisión y la recreación de la tradición en cada generación, debe su permanente creatividad a la ruptura y a su renovada afirmación a través de la discontinuidad productiva, dado que lo nuevo no surge de lo previsible de toda continuidad lineal sino del tiempo detenido en las cesuras en y de las cuales emerge el instante de revelación inventiva. Al igual que en el proceso de transmisión de la tradición, las revoluciones políticas y sociales, cuyos momentos privilegiados interrumpen el transcurrir del tiempo e inauguran una nueva época, recrean en forma secularizada una antigua experiencia religiosa, en la cual se interrumpía el tiempo festivo profano y se instalaba el tiempo cualitativamente diferente del rito festivo: repetición creativa de la muerte y el renacimiento, metáfora del cambio en el interior de una permanencia, cambio que acontece a pesar de la permanente e idéntica recurrencia de los rituales en el ciclo anual de las festividades.

En otras palabras, el ritual recrea fragmentos de la eternidad en y a pesar de su permanente e invariante reiteración dado que sustrae de este modo al tiempo sagrado del desgaste que se genera en la rutina obligada del transcurrir de la temporalidad profana.

Así escribe Mosès:

En todas las sociedades religiosas, un tiempo simbólico se superpone al curso del tiempo natural: tiempo de fiestas y de los ritos que se repiten en un ritmo regular y que calcan sus ciclos recurrentes sobre el monótono transcurrir de los días. En la conciencia religiosa el tiempo no se vive como un flujo o como una línea indefinidamente prolongable, sino como un círculo: de año en año, el ciclo del tiempo sagrado relata la misma historia, repite la misma escena. La vuelta periódica de un ceremonial siempre idéntico detiene la fuga de los días, define una estabilidad en el seno mismo del devenir. En estas cesuras de la temporalidad se desvela una realidad radicalmente diferente, que se sustrae al cambio, al

---

<sup>138</sup>Ibíd. p. 76.

desgaste y a la muerte. El ciclo del tiempo religioso proyecta a modo de fragmento de eternidad sobre la línea continua del tiempo.<sup>139</sup>

Resulta vano pues a la luz de esta concepción el intento de adivinar el futuro, dado que esta actitud mágico-animista supondría la idea de un futuro “ya hecho”, tiempo inmune al influjo aleatorio y contingente de toda irrupción sorpresiva de lo absolutamente imprevisible. El tiempo mesiánico implica pues la concepción del acontecimiento como efecto novedoso del “determinismo azaroso” producto de la acción concertada de sujetos capaces de “ensuciarse las manos” en pos de la transformación individual y social.

Obviamente para producirse el acontecimiento requiere de una acción, de un “saber hacer con” que transforme la potencialidad estructural en “realidad en acto”, lo cual supone el abandono de toda pasividad nihilista o toda confianza en la exclusiva determinación teológica de las fuerzas históricas.

Resulta de interés recordar que de acuerdo con la concepción de Benjamin el ángel de la historia o el ángel personal de cada hombre opera como metáfora del mesianismo siempre fallido dado que los ángeles aparecen y desaparecen en un instante fulgurante.<sup>140</sup>

Los ángeles- en tanto figuras que representan metafóricamente al sujeto en el acto de su iluminación y cambio- aluden así con su breve existencia a la fugacidad de toda revelación transformadora, siempre parcial y fragmentaria. Al respecto escribe Stéphane Mòses:

Sin duda, sería uno de los ángeles que según Gershom Scholem evoca el Talmud, “Ángeles recreados a cada instante, en muchedumbres innumerables para cantar su himno ante Dios antes de ser destruidos y desaparecer en la nada”. Son ángeles siempre renovados que, según Scholem, rondan en la obra de Walter Benjamin: “Su voz que pasa y se esfuma simboliza la anticipación del Apocalipsis en el corazón mismo de la historia. Que la utopía se pueda anticipar, que se pueda vivir “desde ahora” o por el contrario, que sólo se conciba como una mera idea reguladora” un ideal asintótico cuya realización se aleja indefinidamente, a medida que avanzamos es lo que enfrenta, en el nivel más profundo [...].

Y más adelante agrega que estos ángeles remiten a una concepción del tiempo histórico como creación permanente, como emergencia incesante de la novedad. Sin embargo, el presente que nos ocupa (“este presente del conocimiento” del cual habla Benjamín) no tiene nada de efímero; no designa el paso fugitivo del pasado al futuro. Tampoco se trata de la reunión sincrónica (de la re-presentación) de las tres dimensiones del tiempo. Todo lo contrario: esta actualidad principio para Gerschom Scholem de “juicio y destrucción”

---

<sup>139</sup> *Ibíd.* pp. 74-75.

<sup>140</sup> Resulta interesante recordar que el ángel que, de acuerdo a la tradición talmúdica acompaña el destino individual, se convierte hacia finales de la década del treinta en un testigo privilegiado de la marcha de la humanidad hacia la catástrofe que representa el fascismo.

socava desde el interior la coherencia del tiempo histórico, hace que salga de sus casillas, lo pulveriza en innumerable instantes mesiánicos. Esta forma de actualidad, “la única verdadera” es la que encarna el ángel de la historia.<sup>141</sup>

La serie de sucesiones discontinuas de estos reveladores y angelicales instantes fugaces anticipa el verdadero tiempo mesiánico, que puede entonces dejar de ser fugazmente una mera utopía por venir, para plasmarse en la realidad concreta.

Se puede entender entonces que, solo en tanto se transforme en la figura del Mesías, el ángel podrá restaurar (tikkun) definitiva y establemente el orden simbólico fragmentario, signado por la catástrofe, en aras de un orden más pleno y más justo que se supone emergerá utópicamente, en el más allá de la historia. Ya no se trata de aguardar pasivamente la llegada del Mesías sino, por el contrario, de lo que se intenta es de dejarse atravesar por “la tempestad procedente del Paraíso”.Retomando las palabras de Scholem:

Ciertamente despertar a los muertos y reunir y recomponer lo que ha sido despedazado no es para la cábala luriánica tarea de un ángel, sino del Mesías. Todo lo histórico, en cuanto no redimido, tiene de acuerdo con su naturaleza un carácter fragmentario. Pero el ángel de la historia, tal como es visto aquí, fracasa en esta tarea, que sólo puede llegar a consumarse, según la última tesis de esta secuencia sobre el Mesías, cuando a través de la “pequeña puerta” ingrese algún instante pleno de tiempo histórico, como dice Walter Benjamin en su explicación de la relación de los judíos con el tiempo y el futuro.<sup>142</sup>

La salvación se produce, pues con la llegada del Mesías, de acuerdo con la teología judía; mientras que entendida desde el materialismo dialéctico, reside en la revolución que involucra “el salto dialéctico de tigre al pasado”.

---

<sup>141</sup> Mósés, *El ángel de la historia*, pp.19-20.

<sup>142</sup> Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, p.73.

## Capítulo 4

### Una teoría lingüística en clave mesiánica

#### 4.1. La teoría del lenguaje de Benjamin

En este capítulo me propongo articular la teoría del lenguaje de Walter Benjamin- elaborada en sus épocas de juventud- con la leyenda medieval judía sobre el Golem.

Las ideas benjaminianas en torno al lenguaje fueron plasmadas en dos de sus grandes ensayos: “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” (1916) y “La tarea del traductor” (1921). Ambos textos configuran el producto de un fecundo diálogo intelectual que Benjamin mantuvo con el gran pensador judío Gershom Scholem, durante una estancia común en Suiza, de mayo de 1918 a agosto de 1919.<sup>143</sup> Sin duda alguna, la producción intelectual de aquella época sentó las bases de las categorías fundamentales en las que se basará hasta el final toda la obra benjaminiana. En los dos estudios mencionados, Benjamin desarrolla una teoría del lenguaje inspirada por Hamann, Humboldt y los románticos alemanes. Estos autores habían basado sus ideas en su mayor parte en la obra de Jacob Boehme, cuyo sistema teosófico revela, según Scholem, grandes afinidades con la Cábala.<sup>144</sup>

Si bien en ambos ensayos se presenta un esquema de la historia humana, desde sus orígenes hasta sus culminación, estos trabajos se enfrentan radicalmente por la tendencia que los anima a cada cual. En “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” se presenta a la historia humana como un proceso de decadencia, mientras que en “La tarea del traductor” se la describe como un proceso hacia la realización utópica. Estos dos acontecimientos de sentido contrario tales como *la decadencia* y *la restauración*, la degradación y la redención- fases de la historia sagrada judeo-cristiana - definen la visión teológica de la historia en Benjamin.

---

<sup>143</sup> Véase en Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una Amistad*, pp 64-96.

<sup>144</sup> Es importante recordar que La Cábala es el conjunto de las doctrinas que informan el misticismo judío. Más que un sistema doctrinario la Cábala responde a un movimiento religioso que comenzó a desarrollarse en el siglo XII, en Francia y que en el curso de los años adoptó diversas interpretaciones. En consecuencia la Cábala carece de una unidad de contenido, aunque posee cierta unidad dinámica de permanente función, es decir, se plantean las mismas cuestiones pero variando las respuestas al compás de su evolución

Cabe destacar que estos dos elementos constitutivos de la escatología judía, reaparecen en el último trabajo de Benjamin: *Sobre el concepto de la historia* de 1940; trabajo que resulta esencial para comprender su crítica al historicismo, al evolucionismo socialdemócrata y al marxismo mediante metáforas y formulaciones teológicas. De modo que se intenta conciliar el marxismo de su última etapa con la teología judía, particularmente con el mesianismo de sus tiempos de juventud. Cabe aclarar que el judaísmo no representa para Benjamin un terreno de aplicación de la teoría marxista, sino una fuente fundamental e irremplazable de todo proyecto de transformación revolucionaria del mundo.

Aquí nuevamente debemos apelar al concepto metodológico de *afinidades electivas* para comprender en profundidad la aguda articulación que Benjamin realiza entre las categorías de revolución y redención, conceptos portadores de ciertas analogías estructurales que al fusionarse al modo alquímico, lo condujeron a producir un pensamiento innovador, radical y por ello inclasificable, caracterizado por lo que él llama en una carta a Scholem: “paradójica reversibilidad recíproca de lo político en lo religioso y viceversa”<sup>145</sup>

Cabe señalar que tanto el título del ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, que aquí analizaremos, como su contenido están inspirados en un texto inédito de Scholem: “Thesen uber den Begriff der Gerechtigkeit”<sup>146</sup> en el que se pone en evidencia el profundo interés -reactualizado a través de los años- que la obra de Scholem ejercía sobre el pensamiento de Benjamin, quien asimismo, escribe:

La época mesiánica como presente eterno y la justicia del ser ahí, sustancial, están en correspondencia. Si la justicia no estuviera allí, el reino mesiánico no sólo no estaría presente sino que sería imposible.<sup>147</sup>

Volviendo a los dos ensayos de Benjamin, en ellos se presenta una visión de la historia en la que el hombre no aparece como ser que actúa, como productor de acontecimientos, sino como *ser que habla*, es decir, como productor de signos. Así, aquello que otorga sentido y significado a la historia de la humanidad no es tanto- a diferencia de la Biblia- las

---

<sup>145</sup> Benjamin, *Briefe*, Francfort del Meno, Surkamp, 1966, vol. I, p. 426..

<sup>146</sup> “Thesen Uber der Begriff der gerechtigkeit” ( 1919-1925) Archivo Scholem, Universidad Hebrea de Jerusalén.

<sup>147</sup> “Thesen Uber der Begriff der gerechtigkeit” ( 1919-1925).

peripecias de la evolución moral sino más bien las diferentes fases de la relación del hombre con el lenguaje. El progreso o decadencia de la humanidad ya no se medirán por la distancia que los separa de un bien original sino con respecto a una fase primera del lenguaje. Lo que le interesa a Benjamin de la visión Bíblica de la historia no es ya la cuestión de la relación con Dios y con la Ley, sino con el hecho de que aquella propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje. El paradigma teológico, según Benjamin, no describe una historia providencial, cuyo desarrollo estaría inspirado por la sabiduría divina, sino que tiende más bien a una puesta en escena a escala de lo absoluto de una historia del hombre como ser dotado de conocimiento. Por supuesto, tal como expondrá Benjamin en su ensayo *Sobre el programa de la filosofía verdadera* (1918) el conocimiento no se agota en el campo de la experiencia tal y como la delimitan los conceptos, sino que se elabora igualmente –y quizás ante todo– a través del funcionamiento simbólico del lenguaje, como nos lo presenta la experiencia religiosa.

En el ensayo: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, Benjamin, basándose en una exégesis de los primeros capítulos del Génesis, evoca, a través de un proceso místico de decadencia del lenguaje, el movimiento de decadencia que caracteriza la historia de la humanidad. Si la Biblia desempeña aquí el papel de un texto fundamental es porque el relato de la creación concede un lugar central al nacimiento del lenguaje, pero también porque en la forma en que se presenta este relato el lenguaje se manifiesta muy cerca de su potencia original. Así, en el comienzo de este trabajo, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, Benjamin establece claramente las razones por las cuales va a utilizar la historia del Génesis en su aproximación a la filosofía del lenguaje:

Si a continuación se examina la lengua sobre la base de los primeros capítulos del Génesis, el objeto de ello no es una interpretación de la Biblia, ni se quiere considerar en este contexto a la Biblia objetivamente como verdad revelada que sirva de base a la reflexión, sino que se busca indagar lo que resulta del texto bíblico en relación a la naturaleza del lenguaje mismo.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Benjamin, en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, p. 145.

peripecias de la evolución moral sino más bien las diferentes fases de la relación del hombre con el lenguaje. El progreso o decadencia de la humanidad ya no se medirán por la distancia que los separa de un bien original sino con respecto a una fase primera del lenguaje. Lo que le interesa a Benjamin de la visión Bíblica de la historia no es ya la cuestión de la relación con Dios y con la Ley, sino con el hecho de que aquella propone un modelo metafísico del conocimiento basado en la función primordial del lenguaje. El paradigma teológico, según Benjamin, no describe una historia providencial, cuyo desarrollo estaría inspirado por la sabiduría divina, sino que tiende más bien a una puesta en escena a escala de lo absoluto de una historia del hombre como ser dotado de conocimiento. Por supuesto, tal como expondrá Benjamin en su ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1918) el conocimiento no se agota en el campo de la experiencia tal y como la delimitan los conceptos, sino que se elabora igualmente –y quizás ante todo– a través del funcionamiento simbólico del lenguaje, como nos lo presenta la experiencia religiosa.

En el ensayo: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, Benjamin, basándose en una exégesis de los primeros capítulos del Génesis, evoca, a través de un proceso místico de decadencia del lenguaje, el movimiento de decadencia que caracteriza la historia de la humanidad. Si la Biblia desempeña aquí el papel de un texto fundamental es porque el relato de la creación concede un lugar central al nacimiento del lenguaje, pero también porque en la forma en que se presenta este relato el lenguaje se manifiesta muy cerca de su potencia original. Así, en el comienzo de este trabajo, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, Benjamin establece claramente las razones por las cuales va a utilizar la historia del Génesis en su aproximación a la filosofía del lenguaje:

Si a continuación se examina la lengua sobre la base de los primeros capítulos del Génesis, el objeto de ello no es una interpretación de la Biblia, ni se quiere considerar en este contexto a la Biblia objetivamente como verdad revelada que sirva de base a la reflexión, sino que se busca indagar lo que resulta del texto bíblico en relación a la naturaleza del lenguaje mismo.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Benjamin, en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, en *Sobre el programa de la filosofía futura*, p. 145.

Si se toma solamente este fragmento, uno podría llegar a pensar que la elección del texto bíblico roza con lo meramente casual o accidental. Sin embargo, a continuación, en la segunda parte de este párrafo Benjamin nos clarifica el nivel de esencialidad del texto del Génesis en el desarrollo de su trabajo:

... y la Biblia , por ahora es insustituible para tal fin , sólo porque estas reflexiones le siguen en el punto fundamental de que ellas se presupone que la lengua es una realidad última , a considerar solo en su despliegue , inexplicable y mística. La Biblia en la medida en que se la considera como revelación, debe necesariamente desarrollar los hechos lingüísticos elementales.<sup>149</sup>

Asimismo, cabe destacar que el componente metafísico y la dimensión teológica- bíblica que porta la teoría benjaminiana del lenguaje y del nombre – tal como está presentada fundamentalmente en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos,” - nos permitirá establecer un puente fecundo con el mito judío del Golem.

Observaremos a lo largo de este trabajo, entonces, cómo *el nombrar* porta un valor sagrado y creacionista, y es precisamente esta condición la que funda el origen de la tragedia a partir de la naturaleza muda, así como también de toda producción humana, la que puede, empero, sufrir una regresión cosificante, tal como lo evidencia el autómata-Golem de la tradición judía.

Por otro lado, analizaremos el significado y las consecuencias de la decadencia casi ontológica del lenguaje cuando pasa de su función “mágica” y reveladora a su función instrumental, ideas que ya circulaban en las obras elaboradas por Scholem en torno al misticismo lingüístico de la cábala, a saber: “El nombre de Dios y La teoría lingüística de la cábala” o “La idea mesiánica de la cábala”.

Resulta importante destacar que existe un paralelismo esencial entre el misticismo cabalístico del lenguaje – sostenido entre otros por Abraham Abulafia y José de Chikatilla- y la teoría de la nominación expuesta por Walter Benjamin. Así, por ejemplo, para Abulafia, la creación, la revelación y la profecía son fenómenos del mundo del lenguaje.

De modo que, la creación constituye tanto para lo cabalistas como para Benjamin un *acto de escritura divina* a través del cual el lenguaje de Dios funda y modela las cosas, dejando su huella en el mundo material.

---

<sup>149</sup> Ibíd, p. 145.

Como todos los lenguajes profanos o babélicos proceden de un único lenguaje divino, es posible siempre suturar el hiato que se instala entre ambos lenguajes. Veremos en este trabajo cómo la búsqueda utópica del mesianismo reside en recuperar el lenguaje paradisiaco de los orígenes, que quedó encubierto por la multiplicidad de los lenguajes profanos, meramente instrumentales. En esta teoría del lenguaje, se presenta una idea que florecerá a lo largo de toda la obra de Benjamin, a saber: que la utopía es una reactualización de lo original. En sus últimos años de vida, Benjamin le dará contenido material e histórico a lo que en este momento es un planteo anclado en lo lingüístico.

#### 4.2. Acerca de la naturaleza y el nombrar

La naturaleza es triste porque es muda.  
Estar privado del lenguaje: he aquí el lamento de  
la naturaleza.<sup>150</sup>

Walter Benjamin apela a la Biblia para constituir su teoría del lenguaje y del *nombre*, y al indagar las Sagradas Escrituras logra esclarecer la naturaleza de la nominación. A partir del relato Bíblico de la creación, Benjamin construye su teoría del lenguaje, la que está compuesta de tres momentos.

Entonces, según Benjamin, la Biblia presenta tres modos del *nombrar*, a saber: a. El nombrar Divino (Gen.I, 1-21) b. El nombrar adámico (Gen. II 18-24) y por último, c. el nombrar postadámico. (Gen. II 25- III, 24) y (Gen.XI,1-9).

a. *El nombrar divino*: Dios como referencia simbólica absoluta es el que crea a través de su Verbo, tal como está escrito: “En el principio fue el verbo”<sup>151</sup>. Su nombrar crea el cosmos, la naturaleza y el mundo humano. Además, el nombre posibilita el conocimiento porque esa palabra nomina y al permitir a los objetos existir bajo la égida del nombre, los dota, en el

---

<sup>150</sup> Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, p.151.

<sup>151</sup> “En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios. El estaba en el principio en Dios. Por el fueron hechas todas las cosas, y sin él no se ha hecho cosa alguna de cuantas cosas han sido hechas”. Génesis, La Biblia.

mismo acto, no sólo de existencia fáctica sino simbólica. De modo que el nombrar, abre el horizonte del saber, que es condición de toda existencia real y conceptual.

Cabe destacar aquí, que en varias oportunidades Benjamin expresó que el nombre que los padres ponen a sus hijos- nombre al que no le corresponde ningún conocimiento objetivo- es la única huella de este *lenguaje divino*, el que exiliado del mundo terrenal, aún subsiste latente en el seno del lenguaje del hombre (en el nombre). En efecto, este nombre que no responde a ningún objeto, remite a un estado anterior del lenguaje adámico, es decir, a esta fase primera en la que se presenta al lenguaje divino como creador de realidad. De la misma forma que en la etapa creacionista, el hombre toma la facultad de forjar su propio destino a partir del nombre que lleva.

El nombre de la persona, como instancia mediata entre el lenguaje divino y el lenguaje humano, constituye lo más primario, que se recibe al nacer y que es fuente de creación permanente: “Para cada hombre, su nombre garantiza su creación por Dios, y en este sentido es a su vez creador- al haber sido nombrado (sin que ello signifique estar constreñido por las redes del lenguaje), como lo manifiesta la sabiduría mitológica en su intuición, según la cual el nombre de un hombre es su destino”. Forma vacía sin contenido semántico definido, el nombre preexiste al hombre, pero el hombre engendra libremente, a partir de esta pura estructura de carácter divino, una infinidad de significados nuevos. En un ensayo cuasi autobiográfico de 1933, aparece la confesión de que, supuestamente, sus padres le dieron al nacer un “nombre secreto” y que gobierna su vida desde entonces: *Agésileus Santander*. Gershom Scholem lo descifró como el anagrama “angelus Satanás” que remite a la acuarela de Paul Klee titulada, *Angelus Novus*, que Benjamin adquirió en 1921 y que se convertirá para él en la imagen emblemática de su propio destino.

**b. *El nombrar adámico*:** Dios crea al hombre y le otorga la facultad de nombrar, pero al ser humano no lo nombra ni lo cosifica para no someterlo al poder ni a las redes de la lengua. Ésta, por el contrario, brota y surge libremente en él, y merced a esta facultad humana, el universo se puebla de nombres. El nombre adámico posibilita la magia del encuentro de las cosas con sus nombres, dado que el nombre expresa lo que la cosa es.

No se trata para Benjamin de una mera teoría “burguesa” y “síglica” del lenguaje, sino que su pensamiento supone una complicidad radical y absoluta entre el nombre y la cosa. De

modo que, si bien Adam no podía crear las cosas con su palabra al modo divino, lo que sí podía era poner un nombre que reflejara lo que la cosa era perfectamente.

c. *El nombrar postadámico*: El exilio del paraíso originario se expresa a través de la pérdida de una lengua adámica primordial, la que portaba en el nombre la esencia espiritual de la cosa. La ruptura del vínculo unívoco entre las cosas y sus nombres generó la proliferación de múltiples palabras que aluden imperfecta y torpemente a aquellas. El exilio del mundo de los nombres esenciales impone la búsqueda de múltiples e imperfectas aproximaciones lingüísticas, las que nunca lograrán apropiarse de la verdadera esencia de las cosas. La nobleza del nombre que acertaba a decir la esencia misma de la cosa es reemplazada por la vulgaridad de las (*sobre*) *denominaciones*, que dejan intacta cierta distancia entre la palabra y los objetos del mundo. La agudeza cognitiva que permitía el nombre se degrada al mero saber instrumental del cual son testimonio la infinidad de las palabras que atesoran el diccionario de la lengua. Se podría sostener que las palabras se vacían así de la verdadera significación, que es aquella que surge cuando la palabra plena es producto de la revelación significante (significancia).

De modo que por la expulsión del paraíso, la lengua pura de los hombres sufrió una degradación y se produjo por consiguiente la fragmentación del lenguaje original en la impura pluralidad de lenguajes. En *El nombre de Dios y la teoría lingüística de la cábala*, Scholem se refiere al episodio bíblico de Babel en los siguientes términos:

La generación que quiso construir la torre de Babel hizo mal uso de este lenguaje genuinamente sagrado de un modo mágico, para imitar hasta cierto punto la creatividad de Dios valiéndose del conocimiento de los nombres puros de las cosas, y para obtener subrepticamente un nombre para sí mismo que pudiera usarse en cualquier momento. La complejidad lingüística ocasionó una pérdida del lenguaje original, pérdida de grandes consecuencias en la memoria, con el resultado de que los hombres implicados tuvieron que inventar y reconcebir la designación y nominación de las cosas individuales. De este hecho proviene el actual carácter convencional de los lenguajes profanos, comparados con el carácter sagrado del lenguaje hebreo.<sup>152</sup>

Con respecto a la naturaleza, podemos destacar que el hombre, al nombrarla, la despojó de su aura inaugural y la sumergió en la tristeza melancólica del silencio, dado que ella pudo

---

<sup>152</sup> Scholem, "El nombre de Dios y la Teoría lingüística de la cábala", en Assis; Idel y Senkman: (Eds) *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, p.337.

ser nominada, sin alcanzar el acceso redentor de la palabra. El hombre recubrió a la naturaleza de los nombres, y esta nominación que la constituye como tal la condena empero, al universo caído y devaluado de los nombres objetalizados. La naturaleza al carecer de la opción del habla, al no tener la capacidad para proferir palabra alguna, sucumbe a un silencio triste, que deviene de no encontrar un lugar en el universo lingüístico.

El mundo circunscripto y limitado de la naturaleza opera como paradigma de lo nombrado, sin la capacidad redentora que surge de la enunciación de los nombres. De este modo, al nombrar a la naturaleza, el hombre le confiere vida aunque en este mismo acto la condena al mutismo, tristeza profunda de todo lo que carece de lenguaje. Se trata, pues, de un lamento sin palabras, audible sólo a través de los ruidos sensibles de las plantas y los susurros de las aguas, que expresan el silencio impotente e indiferenciado, productos de toda abolición lingüística. La naturaleza no se resiente contra la palabra, sino que aspira a participar de ella, porque el don de la palabra configura el máximo de la felicidad.

Para Benjamin, el júbilo de la felicidad es inseparable de la redención que procura el uso del lenguaje. Es “por su salvación” que el hombre fue dotado de la palabra, tal como lo escribe Benjamin: “la vida del hombre en el puro espíritu lingüístico era bienaventurada”.<sup>153</sup>

En suma, la enseñanza que Benjamin extrae del relato bíblico es, por un lado, que el hombre tiene capacidad de nombrar, y por el otro, que las cosas, a pesar de haber sido creadas por la palabra, son mudas porque son incapaces de comunicar adecuadamente su esencia espiritual. Esa mudez es vivida por ellas como una desgracia ya que tienen una esencia lingüística, sólo que son incapaces de expresarla adecuadamente. Las cosas comunican algo pero no su ser espiritual:

Todas las cosas poseen algo lingüístico que sin embargo solo puede aparecer como tal porque su lenguaje es incapaz de expresar cierto existente espiritual. Eso es lo que queremos decir cuando decimos que las cosas son mudas [...]. La esencia espiritual de las cosas no se comunica por completo en su lenguaje.<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Benjamin: “Sobre el lenguaje en General y el lenguaje de los hombres”, p. 151.

<sup>154</sup> Ídem

Hablar es patrimonio exclusivo de los hombres, y las cosas, al no poder hablar, viven en permanente duelo. Mediante el lenguaje, el hombre no sólo pone nombre a las cosas sino que presta su voz a la naturaleza.<sup>155</sup>

En el estado de caída, se agrandan la “tristeza” y el “duelo” de la naturaleza. Si la mudez congénita de la naturaleza es la primera causa de duelo, la experiencia histórica en la que ni siquiera el hombre puede expresar decentemente su ser espiritual, agrava aún más la tristeza original. Duelo, por tanto, por partida doble: a la tristeza originaria que supone a las cosas no poder expresarse por sí mismas, se une la experiencia histórica de que el hombre, su portavoz, ha perdido la capacidad de *nombrar*, y ha tenido que recurrir a las cien lenguas de los hombres, en las que el nombre permanece en el exilio.

La *incapacidad de hablar* configura, pues, el gran dolor de la naturaleza, siendo este el horizonte en el cual el hombre instala sus búsquedas, luego de su exilio del paraíso. Esta expulsión lo alejó de la complicidad del nombre y la cosa y lo confinó a un espacio donde impera la hegemonía del signo arbitrario y de la palabra vacía, como medio exclusivamente comunicativo e instrumental. Así, a la ausencia del nombre le sigue una actividad excesiva que determina la *sobrenombración* indiscriminada. Este colapso del lenguaje que deviene en meramente instrumental, opera como metáfora de la modernidad, en la cual las palabras vacías intentan vanamente recuperar el nombre. Sólo la presencia de la dimensión simbólica o poética del lenguaje da testimonio del hecho de que la palabra adámica no se ha perdido irremediablemente y de que la verdad original sobrevive de alguna forma en nuestra decadencia.

Después de la caída, la condición divina original del lenguaje se ha hundido en un estado kierkegaardiano llamado *gibberish*, estado que, al mismo tiempo, nos remite a la supervivencia de la relación entre la existente pluralidad de lenguajes impuros y el divino *Ursprache*. La relación oblicua entre los dos tipos de lenguajes: los impuros y el divino, y la concepción de este último como horizonte de una exégesis talmúdica - en la cual el paraíso perdido de los hombres contiene dentro de sí los secretos ocultos de la vida en la redención- se convierte así en uno de los puntos centrales del pensamiento de Benjamin.

---

<sup>155</sup> En algún sentido, podría decirse que el hombre oficia de traductor.

El lenguaje puro de los nombres es el “origen” que se ha convertido en el “objetivo” y que en calidad de lenguaje creacionista nos conduce a un estado de redención.<sup>156</sup>

Si para los cabalistas las Sagradas Escrituras constituyen los textos que revelan el más inmediato contacto con la palabra de Dios, en la perspectiva benjaminiana - interpretación secularizada de la cábala judía - no sólo las Sagradas Escrituras portan una huella mesiánica y nos aproximan a lo sagrado, sino también las obras de arte o la poesía, que se constituyen en objetos exegéticos, los que también llegan a constituirse en la llave de la redención. Por esta naturaleza lingüística creativa, Benjamin le otorga a las obras de arte un status superior.

En “La Tarea del traductor”, Benjamin parte de esta decadencia actual del lenguaje, en la que se expresa la corrupción de la condición humana tras la caída, para esbozar un movimiento de retorno a la perfección perdida. Así como la fase descendente de la historia está vinculada a la degradación del lenguaje, su fase ascendente coincide con su purificación progresiva, es decir, con el proceso de restauración del lenguaje adámico de los nombres.

Este ensayo adquiere relevancia en tanto que reafirma su vieja perspectiva sobre la filosofía del lenguaje, en la que el lenguaje paradisiaco de los nombres, “el lenguaje adámico bendito”, configura la base teológica de la bondad última de todos los lenguajes, que nos provee el sustento divino de la traducción de cualquier tipo de lengua.

Benjamin también retoma aquí la diferencia entre el aspecto comunicativo del lenguaje y su aspecto simbólico, pero articulándola con otra oposición: el acto de significar y la forma de significar.

En el lenguaje comunicativo, la intención del hablante está centrada en el contenido del mensaje que pretende transmitir a un receptor. En el uso simbólico del lenguaje, por el contrario, se insiste en la “forma de significar”, en lo que en la actualidad llamamos signifiante. Cuanto más se abstenga el hombre de perseguir contenidos comunicables, más se concentrará en la forma de significar y más recuperará el lenguaje su pureza original. Este proceso de purificación se opera a lo largo de toda la historia,

---

<sup>156</sup> Estas ideas nos recuerdan al epígrafe de Karl Kraus de la tesis 14: *Origen es la meta*. Véase Benjamin, “Sobre la filosofía de la historia.” Tesis IV, p. 61.

gracias al trabajo de los poetas, pero sobre todo- y es la tesis fundamental de Benjamin-, gracias a la tarea de los traductores. Para Heidegger el poeta sería entonces quien daría con la palabra justa, sorteando tanta palabrería. Sin embargo, la tarea del poeta no garantiza el paraíso. Las puertas del paraíso están cerradas.

Por eso, Benjamin propone una senda más modesta y laboriosa: la traducción. La traducción trata de hacer honor a la esencia del lenguaje, pero teniendo en cuenta que hemos sido expulsados del paraíso. Estamos en el Exilio-*Galut*.

Tras la caída, es decir, en nuestro mundo, plurilingüe, y con lenguas más empeñadas en velar y engañar que en comunicar, la traducción es el camino por seguir si no queremos perder el recuerdo de la capacidad nominativa del lenguaje.

La tarea de la traducción es doble, como la del lenguaje: por un lado, tiene que trasladar el lenguaje de las cosas al lenguaje humano, y por el otro, someter las palabras al trabajo de la traducción para depurarlas de la charlatanería o palabrerío y acercarlas al nombre.

La verdadera traducción no debe tender tanto a transmitir un contenido sino a la creación de un *nuevo sistema de signos*, no mimético con respecto al del original, que permita hacer avanzar el lenguaje hacia su meta utópica, hacia “este lenguaje de verdad” que paradójica y simultáneamente no es, y es algo más que el lenguaje de los orígenes. Este proceso que Benjamin califica como mesiánico y cuyo fin significa al mismo tiempo la vuelta a los orígenes, evoca la concepción de la historia propia de la mística judía. Esta última siempre concibió el fin mesiánico de la historia como la realización del proyecto ideal inscrito en al Creación. En este sentido, no se trata ya de una simple restauración de los orígenes sino más bien un proceso de realización a través de las vicisitudes del tiempo humano y de todas las virtualidades utópicas codificadas en el programa original de la historia.

Así, en “La tarea del traductor” y en “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, la restauración del lenguaje paradisiaco pasa por el movimiento mismo de la invención verbal, en el sentido de que el retorno a los orígenes- al lenguaje puro de los nombres- se realiza, en definitiva, a través de una inédita (re)creación de lo lingüístico.

Para Benjamin, entonces, la tarea filosófica reside en recuperar el nombre y pasar de los significantes vacíos al nombre esencial que recree la situación adámica. En el

pasaje de la palabra profana a la palabra simbólica, reside la apuesta benjaminiana, a través del ejercicio de la *memoria* que nos habrá de remontar hacia los tiempos primordiales, en los cuales el hombre disponía de la capacidad de nombrar. Se trata de tomar conciencia de la confusión en la que se halla sumido el hombre actual y de intentar recuperar la claridad de los tiempos originarios. Esta larga peregrinación hacia el pasado configura un esfuerzo de *traducción* colectivo, entendido éste como el intento de acercarse al idioma originario, y por lo tanto descubrir la esencia del lenguaje, fecundando así las lenguas existentes, hasta que maduren en un lenguaje puro. Se trata, quizás, de una utopía de raíz mesiánica, dado que anhela lo que nunca existió, yendo siempre en busca de un origen perdido y de sueños dormidos, desmantelando así lo convencionalmente dado.

La *tensión* paradójica, intrínseca al acto humano de nominación vivificante de la naturaleza, pero que no otorga el don de la palabra, se alegoriza en el mito medieval del *Golem*. Veamos entonces como opera esta “*tensión del nombre*” en este relato mítico.

#### 4.3. Acerca del mito del *Golem* y la potencia mesiánica del Nombre

El GOLEM <sup>157</sup>

(1958)

Los artificios y el candor del hombre  
no tienen fin. Sabemos que hubo un día  
en que el pueblo de D-S buscaba el Nombre  
en las vigilias de la Judería.

No a la manera de otras que una vaga  
sombra insinúan una vaga historia,  
Aún está verde y viva en la memoria  
de Judá León, que era Rabino en Praga.  
Sediento de saber lo que D-S sabe,  
Judá León se dio a permutaciones  
de letras y a complejas variaciones  
Y al fin pronunció el Nombre que es la clave.  
[...]

El simulacro alzó los soñolientos  
párpados y vio formas y colores  
que no entendió, perdido en rumores,  
y ensayó temerosos movimientos.  
[.....]

---

<sup>157</sup> Jorge Luis Borges, “El Golem”, (1958) en *Nueva Antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1980, pp. 33-36.

Tal vez hubo un error en la grafía  
en la articulación del sacro nombre;  
A pesar de tal hechicería,  
no aprendió a hablar el aprendiz del hombre.  
[....]

En la hora de angustia y de luz vaga,  
En su Golem los ojos detenía.  
Quién nos dirá las cosas que sentía  
D-S al mirar a su Rabino en Praga?

A continuación haré un breve resumen de la leyenda del Golem, la que nos permitirá alegorizar la teoría de Benjamin acerca del *nombre*, y su potencialidad mesiánica.

La leyenda nos transmite que el Rabino de Loew (Praga 1512-1609) se ocupó de esculpir un hombre en arcilla para que sirviera como asistente y compañero personal. Moldeado con arcilla y agua, de la misma manera en que fuera creado Adám (nombre que significa en hebreo tierra “*adamah*”), el *Golem* fue adquiriendo una fisonomía humana. Sin embargo, para otorgarle vitalidad, el Rabino tuvo que hacer intervenir el lenguaje e inscribió en la frente del *Golem* uno de los nombres divinos **HEMET**. El *Golem* se convirtió en una criatura servil, obediente a su amo. Sin embargo, para su propia tranquilidad, el rabino borraba todas las noches la letra inicial de la frente del *Golem*, la *alef* (que equivale a la *HE* de Hemet) para que éste no se escape. De esta manera, el *Golem* no lograba huir dado que una vez que se retiraba de su cuerpo la letra que concentraba toda la energía divina, éste autómatas volvía a su estado original: arcilla pura. Del nombre HEMET, que significa verdad, quedaba solo la palabra “muerte” (en hebreo: MET).

Un día de Shabbat, antes de irse a la sinagoga, el Rabino olvidó su ritual nocturno y en consecuencia, el *Golem* comenzó a crecer desmesuradamente y finalmente destruyó el Ghetto de Praga.

Los habitantes, alarmados y atemorizados, dieron aviso al rabino, quien tras quitarle los zapatos, borra de su frente la *Alef* y de manera instantánea el *Golem* muere y se desintegra en una masa de arcilla, que al caer sobre su creador lo mata.

La leyenda ha tenido en el transcurso de los años otras transformaciones y otros modos de ser narrada. De modo que deseo hacer aquí una presentación de la estructura tardía de la

leyenda, tal como la describió con visión penetrante Jacob Grimm, en el romántico

*Periódico para Eremitas del año 1808:*

Los judíos polacos moldean, después de recitar ciertas oraciones y de guardar días de ayuno, la figura de un hombre de arcilla y cola, y una vez pronunciado el Shem Hamneforash (el nombre divino) maravillosos sobre el, éste ha de cobrar vida. Ciertamente que no puede hablar, pero entiende bastante lo que se habla o se le ordena. Le dan el nombre de Golem, y lo emplean como una especie de doméstico para ejecutar toda clase de trabajos caseros. Sin embargo, no debe salir nunca de casa. En su frente se encuentra escrito emet (verdad), va engordando día a día y se hace en seguida más grande y fuerte que todos los demás habitantes de la casa, a pesar de lo pequeño que era al principio. De ahí que, por miedo de él, éstos borran la primera letra, de forma que queda sólo met (está muerto), y entonces el muñeco se deshace y se convierte en arcilla. Pero hubo una vez uno que, por descuido, dejó de crecer tanto a su Golem que ya no podía llegarle a la frente. Movido por un gran miedo, ordeno a su criado que le quitase las botas, pensando que, al doblarse, le podría llegar a la frente. Ocurrió tal como pensaba el dueño, y éste pudo felizmente borrar la primera letra, pero toda carga de arcilla cayó sobre el judío y lo aplastó.<sup>158</sup>

El *Golem* en tanto creación nominal del hombre será pues pura materia, privada para siempre de la facultad del lenguaje. Simple forma vacía, morará sombría y eternamente, en el abismo de un silencio primordial. El *Golem*, a diferencia del hombre, evidencia en su tristeza el exilio radical de la palabra, la que lo constituyó a la vez que lo imposibilitó de habitarla. El *Golem* no logrará trascender entonces su propia degradación, más extrema aún que la de la propia naturaleza, dado que ésta fue insuflada por el hálito divino. Y al no haber sido efecto de la creación divina, no podrá sancionar ningún pacto con la divinidad. El *Golem* carece así de toda posibilidad de redención, dado que a pesar de haber sido creado por la palabra, ésta fue proferida por el hombre y no por Dios. Además el mutismo al cual fue condenado le impide redimirse merced al recurso supremo que procura toda Palabra proferida.

El *Golem* configura entonces la metáfora más radical del sujeto infeliz y alienado, carente del uso del lenguaje y condenado por lo tanto a una tristeza y a una tensión insoluble. Al recibir pasivamente un nombre y una inscripción nominal "HEMET" - (palabra hebrea que significa Verdad y que en ausencia en la escritura de la letra inicial Alef -HE- se troca en MET que significa muerte)- se halla condenado a la verdad de un destino trágico, prefigurado ya en la palabra que anuda dos sentidos antitéticos de

<sup>158</sup> Scholem: *La cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo, Madrid, Siglo Veintiuno, 1979, p. 174. Véase Beate Rosenfeld: *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen literatur*, Breslau, 1934, que se ha dedicado a investigar estas interpretaciones. También hay una versión de esta leyenda judeocabalística realizada por Gustav Meyrink.

significación, y del cual el autómatas no logrará escapar. Al ser designado con un nombre que porta la significación de la verdad y la muerte, estará destinado a ser un objeto servil y obediente a su creador, así como el causante de su destrucción.

El relato del *Golem* nos recuerda la jerarquía del hombre en la creación, dado que originado en la Palabra divina posee además la capacidad de habla. Se insinúa así la idea de que todo intento de creación omnipotente por parte del hombre, especialmente cuando éste se sitúa en el lugar vacío de Dios, será fallida, dado que carecerá de la posibilidad trascendente y superadora que otorga el don del lenguaje. Toda creación producto de la ambición omnipotente de ocupar el divino, estará pues destinada al silencio, y portará la melancolía de ocupar un lugar sin ocuparlo en el mundo, dado que el nombre genérico de “*Golem*”<sup>159</sup> alude a un no-nombre, que obliga a su poseedor a situarse en los confines y en los márgenes de la vida. Toda existencia que carezca de la luz vivificante de un nombre, que otorgue una existencia privada del don de la palabra, estará condenada a su destrucción.

La ambición humana de crear autómatas frutos de la técnica merced a la permutación y combinación de las letras del alfabeto, estará destinada al fracaso. Se puede suponer así que la destrucción del Ghetto de Praga fue consecuencia del “castigo” por la presuntuosa aspiración humana de romper con los límites impuestos por el Creador.

---

<sup>159</sup> En palabras de Scholem: “Una investigación de la idea de *Golem* en cuanto hombre creado por las artes mágicas tiene que recurrir a alguna de las concepciones sobre Adán, el primer hombre. Pues es, sin duda, de una evidencia fundamental que la creación del *Golem* entra en competencia en algún momento con la creación de Adán, y que el poder creador del hombre se perfila aquí sobre el horizonte del poder creador de Dios, sea con ánimo imitador o bien con espíritu de oposición”. Scholem, *La cábala y su simbolismo*, pp.174-174.

Adán es el ser extraído de la tierra – y por otra parte destinado a ella- a quien el soplo divino otorgó el habla y la vida. Es el hombre de la tierra, aquél que, en verdad- tal como formularon con un ingenioso juego de palabras sacado de Isaías (14; 14) (en atrevida etimología algunos cabalistas tardíos) - es al mismo tiempo “parábola del altísimo” cuando en libre opción del bien cumple su misión. Este Adán, estaba constituido sin dudas, de auténtico barro, como subraya expresamente uno de los interlocutores de Job, 33:6. A esto se le añade en la *Haggadá talmúdica* otra característica distintiva. Adán es designado en un determinado estadio de su creación como *Golem*. *Golem* es pues una palabra hebrea que en la Biblia sólo aparece en un único pasaje, en el salmo 139:16, que es puesto siempre en boca del mismo Adán por la tradición judía.

*Golem* viene a significar aquí y sin duda también en las fuentes posteriores, lo informe, lo amorfo. Asimismo, la literatura filosófica medieval lo utiliza como término hebraico para materia (*hyle*) amorfa. El Adam aún no afectado por el soplo divino es designado como *Golem*.

Al igual que en la creación del primer hombre por parte de la divinidad, el hombre utiliza en la generación del *Golem* los nombres de Dios y las letras, que constituyen las firmas de todo lo creado. Estas letras son propiamente los elementos de construcción, las piedras con las que se ha levantado la obra de la creación.

En el libro *Yetzirá o libro de la creación* se pone de manifiesto la importancia y la función de las sefirot o números primigenios y de las veintidós consonantes del alfabeto hebreo en la creación del cosmos.

Esta alegoría evidencia que toda redención ajena a la utopía mesiánica, resulta ser una redención fallida y profana, dado que no logra restituir plena y logradamente el nombre a la cosa, recuperando al objeto de su dimensión reificada.

El rabino del relato encarna la impostura de todo falso Mesías, que se arroga presuntuosamente el lugar de la divinidad. La creación auténtica sólo advendrá cuando el hombre acepte los límites de su condición, para recién a partir de allí construir una obra que esté signada por la asunción de su propia condición humana. Como dice Abulafia, el místico funde de nuevo todos los lenguajes y los remoldea en un único lenguaje divino, con el resultado de que él hace completamente conciente de que cada serie de palabras que pronuncia articuladamente, su pronunciación está compuesta por las 22 letras sagradas. Por supuesto, el místico tiene “cierta precaución porque un procedimiento no guiado o falsamente dirigido en esta revolución de las letras puede conducir a efectos demoníacos peligrosos en vez de resultados espiritualmente místicos.”<sup>160</sup> En consecuencia, la creación material logrará trascender el estatuto de lo informe e inanimado si es consagrada a través de la palabra que nomina, que no debe ser otra que la que porta el Verbo divino, único capaz de crear a un ser parlante.

Recordemos pues que el hombre al recibir el don divino de la palabra, es el único ser capaz de redimirse y de redimir a la creación, sólo en la medida que no caiga en la tentación de suponerse Dios, merced a los enormes recursos técnicos –instrumentales que posee especialmente en la actualidad.

La leyenda del *Golem* transmite entonces una clara alegoría de la potencia creativa del lenguaje, y del efecto trágico de la palabra cuando ésta intenta usurpar el lugar de la *referencia simbólica absoluta*. La tensión entre la palabra profana y la palabra divina deberá persistir irresuelta y la brecha entre el hombre y la divinidad trascendente deberá permanecer abierta.

El relato del *Golem* alegoriza también el “exilio del nombre”, dado que el autómatas no pudo jamás hablar ni habitar su nombre imposible. Se trata de un ser artificial que porta el estigma de un nombre funesto que amalgama dos sentidos extremos de significación: la verdad y la muerte, configurando la imagen de un muerto-vivo, el que despojado del

---

<sup>160</sup> Véase, Scholem *El nombre de Dios y la teoría lingüística de la cábala*, versión castellana de Lourdes Gonzalez Prieto, en Acta Poética número 9-10, México, DF., UNAM, primavera-otoño de 1989, pp. 29-62.

“aura” de la palabra, está condenado al mortífero silencio. Recordemos que la ilusión de poseer Toda la Verdad deriva en la destrucción de los Otros y por ende, la de sus presuntuosos detentadores, tal como lo patentizan los fanatismos y fundamentalismos.

La narración recupera así una de las paradojas centrales de la mística judía, y que Benjamin formula en términos filosóficos como la tensión irresoluble entre la palabra sagrada y natural en contraposición al lenguaje profano, arbitrario y convencional. Quizás la esperanza de alguna resolución esté puesta en un futuro mesiánico, en el cual el lenguaje recupere su cualidad originaria, y se podrá cancelar de este modo el exilio de los nombres.

Así se interroga Esther Cohen:

¿Cómo tener acceso a la Verdad si ésta se dice en un lenguaje sagrado y natural, cuando lo único que se conoce es ese otro lenguaje profano, arbitrario y convencional? ¿Cómo llegar a Dios y a la naturaleza si estos se encuentran de principio colocados en otro dominio?<sup>161</sup>

Esta pregunta refiere al tiempo mesiánico por venir, al “Tikkun Olam”, de la Cábala Luriánica. Así escribe al respecto Sholem:

Pues al mismo tiempo Benjamin tiene presente el concepto cabalístico del Tikkun, la reparación mesiánica y el zurcido que reúne y devuelve el ser original de las cosas, separado y corrompido en la ruptura de las vasijas y también en (siendo el original de) la historia.”<sup>162</sup>

#### 4.4. La tarea mesiánica del filósofo

Resulta de interés marcar la diferencia entre la tarea del sujeto filosófico, destinada a restablecer el valor simbólico y la capacidad creadora de la palabra, con el modo fallido mediante el cual se nos evidencia en el relato el intento humano de lograr tal fin mediante el recurso espurio que supone la ambición humana desmedida, plasmada en autómatas, la

<sup>161</sup> Bloom, Idel y Otros, *Cábala y deconstrucción*, trad Esther Cohen, Barcelona, Azul, 1999, p.11.

<sup>162</sup> El concepto hebreo de *Tikkun* es una de las expresiones más importantes del mesianismo judío. Para los cabalistas –particularmente Isaac Luria y la Escuela de Safed- el *Tikun* es el reestablecimiento de la gran armonía rota por el quiebre de las vasos (Shevirat Ha-Kelim) y más tarde por el pecado de Adám. Como observa Scholem “el Tikun, el camino que lleva hacia el fin de las cosas es también el camino que lleva al comienzo” “implica la restauración del orden ideal”, es decir, “la restauración, la reintegración de todo originario”. El advenimiento del Mesías es el cumplimiento del *Tikun*, la redención en tanto que “retorno de todas las cosas a su contacto originario con Dios” (*Tikun OLAM*). El “mundo del Tikun” es pues el mundo utópico de la reforma mesiánica, de la supresión de la mácula, de la desaparición del mal”. Véase Scholem, *Las grandes corrientes de la mística judía*. op.. cit., pp. 15-44.

que busca remedar vanamente la omnipotencia absoluta creadora de la lengua en la palabra de Dios.

Por el contrario, el discurso filosófico – básicamente en su dimensión poética - se aboca a la tarea de buscar los nombres para encontrar las palabras puras, absolutamente inintencionadas, y restituir así las palabras originarias. Se trata de abordar el carácter trascendental del nombre en el acto de nombrar, momento de revelación divina al cual el hombre con humildad debe aspirar a la utopía. Si el hombre logra un contacto mítico con el absoluto a través de una paciente y lúcida tarea de traducción, habrá logrado la redención de las lenguas, merced a un decir hecho de puros nombres. Será un lenguaje filosófico auténtico, puramente formal y nominal, escasamente comunicativo o expresivo, al modo del texto sagrado en el cual se logra la revelación *no a través del lenguaje sino en él*.

La tarea del filósofo consiste, pues, en restituir un lenguaje verdadero conformado con citas, fragmentos, imágenes poéticas o alegorías fragmentarias que muestran la verdad, que es puro nombre bordeado por el mutismo de las cosas y el silencio divino.

Luego de la caída – profanación que alegoriza la expulsión de Adam y Eva del paraíso- el tiempo mítico del lenguaje desapareció. El lenguaje universal divino devino medio y señal comunicante, diversificado en la pluralidad de idiomas, por lo cual la capacidad mimética del lenguaje originario perdió la potencia inaugural. La traducción configura el modo privilegiado de pasaje del lenguaje de las cosas a la lengua de los nombres, es decir, de aquello que no tiene nombre al nombre, en tanto tránsito del lenguaje profano al lenguaje sagrado.

Reiteremos que para Benjamin la traducción puede generar un “ámbito predestinado e inaccesible” donde se puede realizar la “reconciliación” y la “perfección” de las lenguas, de modo tal de construir un añorado lenguaje verdadero que albergue los misterios del pensamiento descifrados en el lenguaje y acogidos en él sin violencia.

Quizás, lo que existe de intraducible en todo lenguaje y en toda obra remite, en tanto ausencia, a ese lenguaje puro e ideal. Entonces, la utopía benjaminiana reside en crear un lenguaje filosófico cuyas ideas y esencias puras sean evocadas por puros nombres, verdadero lenguaje depurado que porta una palabra creadora, nominal, no comunicativa ni expresiva, cuyo paradigma es el texto sagrado que se nos aparece como una verdadera

revelación. Tal como ya lo expresamos, debemos destacar que si bien la verdad es revelación, ésta se consuma para Benjamin no “a través de” sino en el lenguaje mismo.

La concepción benjaminiana de la palabra supone al nombre en tanto medio universal de creación e integración de todos los seres, incluso el ser divino. Si la caída implica entonces el exilio de los nombres en aras de un lenguaje impregnado de voluntad comunicativa, cognitiva y expresiva, su restitución supone recrear un lenguaje verdadero, entendido éste como la mostración de todos los nombres.

Los nombres permitirán cifrar lo inconmensurable y nombrar lo inefable, generando un contacto mítico con lo absoluto merced a la garantía divina.

Si Dios como lugar del fundamento creó con su palabra divina todo lo existente, el hombre ha recibido de Él el poder de nombrar, pero quizás esta capacidad carezca de la omnipotencia absoluta creadora de la lengua en la palabra de Dios, la que encuentra su límite en el poder humano de nombrar. Por eso, cuando el hombre depone su humildad y pretende a través de la permutación de letras remedar el poder divino de nombrar, sucumbe, tal como lo alegoriza el relato del *Golem*. Este nos previene de la tragedia que acecha al hombre cuando este intenta ocupar el lugar de Dios. Tal es así que aún la misma mitología cabalística advierte que cualquier error en la permutación y/o combinación de las letras puede generar destrucción. Esta advertencia metaforiza el riesgo de la creación humana cuando está imbuida de omnipotencia y de la presunción de perfección. Mutilar una sola palabra de la *Tora*, cambiar su sitio, podría poner en peligro los tenues vínculos que subsisten entre el hombre caído y la presencia divina. Ya el *Talmud* decía: “Omitir o añadir una sola palabra puede llevar a la destrucción del mundo entero”. Algunos iluminados llegaron a suponer que la oscuridad y la turbulencia del mundo se debían a algún error-no importaba cuán menudo fuese- cometido por el amanuense a quien dictó el texto sagrado. Scholem, retomando el pensamiento de Abulafia, nos señala lo siguiente:

Por supuesto debe tenerse cierta precaución, porque un procedimiento no guiado o falsamente dirigido en esta “revolución de las letras” puede producir efectos demoníacos y peligrosos en vez de resultados espiritualmente místicos. [...] Satán aparece en lugar del nombre y para Abulafia, Satanás coincide claramente con el espíritu de la naturaleza no restaurada.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Véase Scholem, “El Nombre de Dios y la teoría lingüística de la cábala,” en *Ensayos sobre la cábala y el misticismo judío*, p. 345.

El error y la imperfección intrínsecos a la condición humana misma habrán de hacer fracasar cualquier proyecto creador que pretenda imitar la obra divina. El hombre posee capacidad creativa dado que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y dotado de capacidad nominativa a condición de que no se extravíe por los caminos de la omnipotencia.

El mito del Golem alegoriza entonces el desvío del hombre cuando quiere hacer uso de su poder creador merced a un único acto que construya una figura reduplicando la creación divina del hombre. Esta figura adquiere la siniestra forma de un autómatas que lleva escrita la palabra última que porta el nombre en su esencia, a saber HE- MET. El nombre creador alberga el doble sentido de la Verdad y de la Muerte, las que se hacen más evidentes cuando se trata del intento de una creación absoluta al modo divino. Este afán de creación ilimitada aspira a la revelación de la *verdad última* que se transforma en la *muerte misma*. En el instante de la revelación absoluta, coinciden, pues, la Verdad y la Muerte, hiato que se mantendrá abierto en tanto la creación lleve la impronta de la humildad, y no, la vana aspiración de lo absoluto. En palabras de Scholem:

La creación golémica encierra peligros, incluso el peligro de muerte como toda creación magma, pero estos peligros no proceden del Golem, de las fuerzas que de él derivan, sino más bien del hombre mismo: el producto de tal creación no es el que origina por medio de cualquier forma independiente poderes peligrosos, sino que lo que ha de tacharse de peligroso es la tensión suscitada por el proceso en el propio creador. Los fallos en la ejecución del proceso no conducen a una degradación del Golem, antes bien a la destrucción directa de su constructor.<sup>164</sup>

La narración del *Golem* ratifica por oposición la tesis benjaminiana de que el tiempo mesiánico debe permanecer abierto como utopía. En palabras de Benjamin en su ensayo *Sobre el concepto de la historia* (1940):

“Cada segundo era la puerta estrecha por la cual podría pasar el Mesías”<sup>165</sup>, las que a su vez nos recuerden casi literalmente el decir de Franz Rosenzweig: “Cada instante debe estar pronto a recoger la plenitud de la eternidad”.

La utopía debe permanecer entonces como promesa y horizonte de toda creación humana, más allá de su posible concreción. Quizás, el mesianismo judío sea el paradigma de toda utopía, tiempo eterno en el cual se proferirán los nombres y las palabras esenciales,

---

<sup>164</sup> Scholem, *La Cábala y sus simbolismo*, p.33.

<sup>165</sup> Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, p. 66.

las que redimirán al hombre a través de la revelación de la Verdad. Se trata de una espera activa y creyente en el poder del Verbo, el que finalmente consumará lo imposible: decir lo absoluto en ese tiempo en que el hombre recuperará la dignidad de su condición.

#### 4.5. El filósofo como traductor

*La tarea del Traductor* de Benjamin data de 1923. Aunque influido por los escritos de Goethe sobre la traducción, así como por la traducción que Hölderlin hizo de Sófocles, el ensayo de Benjamin se inscribe de lleno en la teología judía, fundamentalmente en la Cábala. Benjamin propone en este ensayo, como a lo largo de toda su obra, un análisis extraordinariamente profundo sobre la traducción y en calidad de “cómplice secreto” de las intenciones del poeta, plantea que quienes han “entendido” un texto han dejado de lado su sentido esencial. Las malas traducciones comunican demasiado. Su aparente fidelidad se limita a lo que es solamente secundario en la trama original.

Como Mallarmé, pero obviamente atravesado por las tradiciones cabalísticas y gnósticas, Benjamin funda su metafísica de la traducción en el concepto de una “lengua universal”. La traducción es a un tiempo posible e imposible, según una oposición dialéctica característica de la argumentación esotérica. Tal antinomia surge del hecho de que todas las lenguas son fragmentos cuyas raíces existen y se justifican sólo gracias a *Die Reine Sprache*. Este lenguaje puro – en otros puntos de la obra, Benjamin se refería a él como al *logos*, que da sentido al discurso pero que no se muestra en ninguna lengua particular- es como una corriente oculta, empeñada en explayarse en los canales obstruidos de nuestras diversas lenguas.

En el “mesiánico fin de la historia” -formación conceptual de raíz jasídica o cabalística-, todas las lenguas divididas volverán a su común fuente de origen. Entre tanto, la traducción es depositaria de enormes responsabilidades filosóficas, éticas y mágicas. Como nos dice Abulafia, el místico funde de nuevo todos los lenguajes y los remoldea en un único lenguaje divino. El Nombre de Dios se condensa a partir del movimiento y la mutabilidad de las 22 letras sagradas para dar lugar a los nombres.

La traducción de una lengua a otra lengua vuelve tangible la implicación de una tercera presencia activa. Revela, pues, la fisonomía del “lenguaje puro” que precede y subyace en las dos lenguas. Una traducción genuina evoca entonces los contornos vagos, pero, inconfundibles a la vez, de ese modelo congruente del que, después de Babel, se desprendieron los mellados fragmentos humanos.

El traductor enriquece sus lenguas permitiendo que la lengua de la que traduce la penetre y modifique. Pero hace aún más: expande su idioma nativo hacia el secreto absoluto de la significación:

En cambio, si existe una lengua de verdad, en la cual los misterios definitivos, que todo pensamiento se esfuerza por descifrar, se hallaban recogidos tácitamente, y sin violencias, entonces el lenguaje de la verdad es el auténtico lenguaje. Y justamente este lenguaje, en cuya intención y en cuya descripción se encuentra la única perfección a que puede aspirar el filósofo, permanece latente en el fondo de toda traducción.<sup>166</sup>

Del mismo modo en que el cabalista escruta los conjuntos de las letras y las palabras en busca del misterio de la trama divina, el filósofo del lenguaje interroga las traducciones - tanto en lo que omiten como en lo que contienen- en busca de la lejana luz del sentido original. La tesis de Benjamin viene directamente de la tradición mística, pues todas las obras sagradas conservan su traducción virtual entre las líneas, cualquiera que sea su categoría. La versión interlineal de los textos sagrados es la imagen primigenia o ideal de toda traducción.

La Cábala, que examina con mucha insistencia el problema de Babel y la naturaleza del lenguaje, nos advierte del día de redención en que la traducción dejará de ser necesaria, pues todas las lenguas humanas habrán reintegrado la proximidad traslúcida de aquella lengua primordial perdida, que hablaron en los orígenes Dios y Adám.

A lo largo de la historia, hemos asistido a la perpetuación de esta visión en las diferentes teorías que plantean una génesis única de las lenguas y de una gramática universal. Empero, la Cábala conjetura una posibilidad todavía más secreta. Menciona la hipótesis, sin duda herética, de que llegará un día en que la traducción no sólo será innecesaria sino también inconcebible. Las palabras se rebelarán contra el hombre. Se sacudirán de la servidumbre de la significación. Serán, “solo ellas mismas y como piedras

---

<sup>166</sup> Benjamin, “La Tarea del Traductor” en *Ángelus Novus*, trad. H. A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971, p.137.

muertas en nuestras bocas”. En cualquier caso, los hombres y las mujeres se habrán liberado para siempre del fardo y del esplendor de la ruina de Babel. El uso profano del lenguaje instrumental y meramente comunicacional se disolverá en aras de la sacralidad de los Nombres.

#### 4.6. La Torre de Babel como metáfora de la modernidad

En la caída del paraíso edénico reside esencialmente el origen de la reificación, de la “cosa o bien el comienzo de la palabra humana caracterizada por la sobrenombración”<sup>167</sup>. Se trata del pasaje regresivo que va de la “nobleza” del nombre puro a-referencial hasta la “esclavitud” de la palabra instrumental. En este último caso el lenguaje despliega entonces una actividad vacía, confusa y excesiva. Frente a la imposibilidad de nombrar a las cosas con su auténtico *nombre* se apela a “sobrenombrarlas”. Esta acumulación primitiva de signos deriva por ende, e inmediatamente en el caos de la sobreproducción. Así expresa: “Ahí donde las cosas se embrollan, los signos no pueden hacer nada más que confundirse”<sup>168</sup>

La caída es en definitiva entonces el *shock*, la máquina infernal de la modernidad, y la modernidad es la caída libre de la historia. Es decir, se asiste a la transición brutal de un estado paradisíaco que se basta a sí mismo hacia una dinámica que podríamos calificar de burguesa, en otros términos, se pasa de una lógica de los nombres puros a otra donde impera el valor del signo en tanto mercancía intercambiable. Esta transición de los *nombres a los signos* corresponde también al pasaje del *realismo al nominalismo*. En palabras de Benjamin:

Al abandonar el lenguaje puro del nombre, el hombre hace del lenguaje un medio (un conocimiento que no le conviene) por eso también hace del lenguaje un simple signo; y de ahí surgirá más tarde la pluralidad de las lenguas.<sup>169</sup>

El relato del *Génesis* también nos refiere la apertura y el origen mismo de la historia, “la historia primordial de la significación”. La caída alude al surgimiento mismo de los

<sup>167</sup> Benjamin “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, p. 147.

<sup>168</sup> Benjamin, *Mythe et Violence*, Paris, 1971, p.95.

<sup>169</sup> Benjamin,, op. cit. 147.

dualismos epistemológicos, y que se corresponden asimismo con el abismo que se abre entre el hombre y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto.

De acuerdo al mito al comer del fruto del árbol del conocimiento, el hombre sale del círculo mágico de la palabra plena. Sin embargo, aquí se trata menos de un pasaje histórico que de una *caída en la historia*. “Desde el paraíso sopla una tempestad [...]”. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso. Y “en donde a nosotros se nos presenta - a nosotros que no vemos sino la sucesión encadenada de causas- una cadena de acontecimientos, el ángel de la historia ve una sola y única catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina”.<sup>170</sup> Al jardín edénico le sucede pues el laberinto de las crisis históricas.

La teoría de la arbitrariedad del signo en tanto “concepción burguesa del lenguaje”, ignora obviamente esta caída. En lugar de comprender el devenir-signo del lenguaje, la teoría lingüística saussureana, nos hace más que legitimar los efectos de la caída. El signo deviene así el fetiche de la burguesía, su mercancía trascendental y la condición a priori de su comercio.

El pasaje indefinido de un signo a otro, no es la condición diferencial, tal como lo piensan Saussure y sus discípulos, sino la causa de la “catástrofe” original del lenguaje. Lo que Derrida llamará “*differance*” sería entonces la errancia nómada de un lenguaje caído que a fuerza de diferir habría perdido su camino. La fuga infinita de los signos –medios es sinónimo del transcurso de un tiempo homogéneo y vacío, de un “progreso” que se alejaría progresivamente del paraíso perdido. Benjamin denuncia así de manera implícita la génesis histórica de la lingüística de Saussure, que aparece como natural, cuando en definitiva no es más que un producto alienado de determinadas condiciones socio-históricas.

En suma, en la obra “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” se trata de desarrollar una *cierta prehistoria del marxismo*, a través de una teología anclada en la filosofía del lenguaje.

Recordemos que tanto Benjamin como Luckács, insisten en una “repetición” del Génesis, dado que retoman en sus propios términos lo que ya se insinúa en el relato bíblico. Lo que existe de innovador en estas dos variaciones complementarias de un esquema

---

<sup>170</sup> Benjamin, “Sobre el concepto de Historia”, Tesis IX, p. 54.

arcaico es que ambas hacen coincidir la caída con el advenimiento de la sociedad burguesa. Ambas teorizaciones buscan los orígenes de la crisis actual en los orígenes de la historia.

La historia de esta caída se funda en el olvido de sus orígenes. La sociedad burguesa es el infierno, pero es un infierno que se ignora. No solamente el Paraíso está perdido sino que la conciencia misma de la pérdida se pierde a su vez. Reencontrar el paraíso es, en principio restaurar la conciencia de la caída.

Es inscribir la caída en una historia, lo cual permite evitar una naturalización de la teoría signica.

En definitiva las “antinomias de la conciencia burguesa” (Luckács); la búsqueda de un sujeto-objeto, (o de un más allá del sujeto)- que ya no esté sometido a la oposición especular entre subjetivismo y objetivismo-; la crítica a la razón instrumental (Horkheimer) o de la “comunicación” (Adorno) como fetichismo de los medios; la “dialéctica de las Luces” como recaída de la historia más reciente en la más mítica prehistoria; la noción de la ideología como velo espeso y ligero; la “apuesta” sobre la revolución como una suspensión mesiánica que podrá eventualmente detener la fuga hacia delante de la historia: todo estas teorizaciones se fundan ya en una teología mesiánica, que hace derivar todo de la caída en los signos.

## Capítulo 5

### La cábala y el misticismo judío

Hay el libro de Dios mediante el cual Dios se interroga,  
y hay el libro del hombre, hecho a la medida del de Dios.<sup>171</sup>

#### 5.1. La Cábala de Abulafia y la cuestión del nombre

En el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” no es difícil distinguir ecos de ciertas ideas de un cabalista español del siglo XIII llamado Abraham Abulafia.

Abraham Abulafia (1240-1291?), cabalista nacido en Zaragoza (España), fue contemporáneo de Moisés de León, autor del *Zohar*<sup>172</sup>. Estudiante de la Torah, pensador original, creador de la llamada “*cabala de los nombres*” y especialista en el misticismo del lenguaje; dedicó los primeros años de su juventud al peregrinaje y a la predicación. Luego de la muerte de su padre viaja a Palestina y más tarde a Grecia y a Italia donde estudiará filosofía, especialmente *La Guía de los Perplejos* de Maimónides.<sup>173</sup> De ahí volverá a España para regresar más adelante a Grecia y a Italia. En el transcurso de su vida logró tener un diálogo con el Papa Nicolás III, al que intenta convertir al Judaísmo y más específicamente al pensamiento cabalístico. Abulafia es encarcelado pero finalmente, y gracias al deceso repentino del Papa en 1280, logra escapar y vuelve a Sicilia para continuar con sus actividades místicas y mesiánicas.

El eje nodal del pensamiento de Abulafia, consiste en que la creación, la revelación y la profecía son fenómenos del mundo del lenguaje: la creación como un acto de escritura divina en el cual la escritura forma la materia de la creación, y la revelación y

---

<sup>171</sup> Jabés; *El libro de las preguntas*, op. cit., p.26.

<sup>172</sup> El *zohar* es el texto más importante de la cábala judeo medieval. Escrito entre 1280 y 1290 en España, tuvo una influencia y un peso determinante en toda la producción cabalista posterior. Moisés de León considerado como el autor principal propone una hermenéutica rigurosa para desentrañar los sentidos de la Torah, pero la propone como una actividad de un grupo de iniciados, cuya sabiduría sería capaz de comprender y sobrellevar los peligros que implica el develamiento de sus misterios.

<sup>173</sup> Abulafia se declara partidario y seguidor de Maimónides y por eso sostendrá que su propia doctrina representa el lado esotérico ocultado cuidadosamente por Maimónides, del mundo de su pensamiento, al que Maimónides acude más de una vez en su principal trabajo filosófico, *La guía de los perplejos*, trabajo sobre el que hasta la fecha sus más agudos intérpretes no han podido ponerse de acuerdo.)

profecía, como actos en los cuales la palabra divina se irradia en el lenguaje del hombre, y lo dota de una riqueza infinita.

La representación de la creación como un acto de escritura divina en la cual el lenguaje de Dios penetra las cosas y las deja como sus huellas - presente en la filosofía de Benjamin-se repite en múltiples pasajes de la obra de Abulafia.

Abulafia es un profundo conocedor de la tradición talmúdica y midráshica, así como de la filosofía aristotélica de Maimónides, pero paradójicamente, estas fuentes no lo conducen a plantear la búsqueda de los sentidos profundos del Libro, ni a proponer una práctica de exegética, basada en la voz de la autoridad. En este sentido, la teoría mística de Abulafia no se concentra en el problema de la interpretación propiamente dicha, al menos desde la perspectiva agustiniana. Para él, el único sentido posible de la *Tora* es el nombre propio de Dios; y a éste solo se llega mediante la combinación y permutación, inclusive arbitraria, de las letras que componen el cuerpo de su escritura. El momento más significativo en el misticismo lingüístico de Abulafia se halla en su doctrina de la combinación de letras y su movimiento a través de las diferentes vocales. Abulafia lo considera como el verdadero conocimiento de la profecía, es decir, el camino metódicamente seguro hacia el contacto con la palabra de Dios, el lenguaje divino, que es parte de la capacidad del lenguaje humano.

Tal como veremos más adelante, existen varios niveles de lectura e interpretación del texto, pero lo importante de todos ellos, es analizar el modo como opera la labor interpretativa de Abulafia, sostenida sobre un único objetivo: *el acceso al nombre*, es decir, a la iluminación y a las experiencias efectivas del universo divino. No se trata en suma de la exégesis como tal, o bien de la búsqueda de los supuestos sentidos latentes de la Torá, sino básicamente encontrar el *Nombre de Dios- Hashem*, a través de una experiencia ligada a la revelación mística.

## **5.2. La Teoría lingüística de la cábala**

La predicación en Abulafia, responde así a una noción de lectura y de práctica mística en la que el lector es capaz por sí mismo- y sin necesidad de conocer a fondo las implicaciones del sentido -de llegar a la experiencia de vislumbrar el rostro nominal de la divinidad.

En esta dirección, Abulafia coincide con la idea agustiniana de que las palabras no solo instan a aprender sino que conducen a una verdad interior, ya que en otras palabras, *existe la capacidad en el ser humano de experimentar la verdad del nombre.*

Desde esta perspectiva, todos y cada uno de los que siguen paso a paso la perspectiva cabalística, y más allá de un saber autorizado, pueden tener acceso individual a la esfera de lo sagrado.

Esta noción democrática y “no verticalista” de la práctica mística conduce a Abulafia a pensar la exégesis bíblica no precisamente como un método hermenéutico interpretativo sino más bien como una praxis deconstructiva, es decir, como tarea de desarticulación del sentido mismo. Idea que también nos conduce a pensar en la deconstrucción benjaminiana del lenguaje en tanto disolviendo su carácter de instrumento de comunicación para convertirlo en vehículo de iluminación. Y así, desarticulando la forma referencial y representativa de las palabras puede llegarse al conocimiento del Nombre de Dios que es, en última instancia la única y verdadera gnosis. Tal como señala Moshe Idel en su ensayo *Lenguaje, Torah y Hermenéutica*:

Aunque estaba fascinado por el poder del lenguaje y, más específicamente, del lenguaje hebreo, podemos percibir en Abulafia un intento de trascenderlo, al deconstruir al lenguaje como un instrumento comunicativo, de modo tal que se transforma en una serie de combinaciones sin sentido de letras que, siguiendo reglas estrictamente matemáticas, llevarían al místico más allá del estado normal de la conciencia. Al igual que los magos antiguos, Abulafia invoca el influjo divino mediante una serie de permutaciones de consonantes y vocales, que son principalmente místicas y, en el caso de la creación del Golem, también esencias mágicas del lenguaje.<sup>174</sup>

Y Gershom Scholem agrega:

El movimiento de las letras mismas también dibuja las letras del nombre divino en sus conexiones. Las combinaciones de letras y las combinaciones de estas combinaciones y así sucesivamente, en las cuales se explica y se desarrolla explícitamente el nombre de Dios a través de lo escrito, letras fonéticamente habladas e interiormente concebidas hasta donde lo permite el lenguaje, contienen todas las verdades posibles.<sup>175</sup>

En palabras del cabalista Abulafia:

---

<sup>174</sup> Moshe Idel: *Language, Torah and Hermeneutics* in Abraham Abulafia, Estados Unidos, State University Press, 1988, p.94.

<sup>175</sup> Scholem: *El nombre de Dios y la teoría lingüística de la cábala*, p. 343.

Lee toda la Torah tanto hacia adelante como hacia atrás, y derrama la sangre de las lenguas. Así, el conocimiento del Nombre está por encima de todas las sabidurías en calidad y valor.<sup>176</sup>

En la misma dirección, este “derramamiento de la sangre de las lenguas” mediante la combinación exhaustiva de las letras, se corresponde a la búsqueda benjaminiana del lenguaje primordial. Ciertamente, deconstruir, desarticular y disolver las setenta lenguas existentes, que provienen de la Torre de Babel, hasta llegar a la lengua adámica o paradisiaca, representa, en esencia, el punto central de reflexión de Benjamin.

Para Abulafia, “el nombre de Dios es la expresión más alta que funda todo el movimiento lingüístico. Así, todas las cosas están dotadas de realidad en la medida en que participan de este “gran nombre” en cualquier grado que sea.<sup>177</sup>

Abulafia, no desconoce ni deja hacer uso de los cuatro niveles de interpretación del texto utilizados tanto por la tradición cristiana como por la judía durante la Edad Media. Para él tanto como para San Agustín y la cábala teosófica del Zohar, existen diferentes horizontes de significación que se sintetizan bajo la *fórmula Pardes*, que significa en hebreo paraíso y, cuyas consonantes en hebreo remiten a los diferentes niveles o recorridos interpretativos: *Peshat*, *Remez*, *Derash* y *Sod*, es decir, el nivel literal, el alegórico, el ético o el moral y por último, el místico.

Para la cábala del Zohar, éste último representa el nivel más profundo, el que tiene que ver con el universo propio de los misterios. La “S” final de *Pardes* se refiere a la lectura que penetra el misterio divino, es decir, que puede leer entre líneas. La Cábala es para sus creadores, la capacidad de leer entre líneas.<sup>178</sup>

Para Abulafia, en cambio, la experiencia de la escritura no se detiene ahí, es necesario, de acuerdo a su teoría avanzar tres niveles siguientes para tener acceso al auténtico conocimiento cabalístico que conduzca al místico al descubrimiento (iluminación) del Nombre Sagrado.

---

<sup>176</sup> Moshe Idel: *The Mystical experience in Abraham Abulafia*, New York, State University of New York Press, 1988, p. 27.

<sup>177</sup> Scholem, *op cit.*, p. 342.

<sup>178</sup> Según los cabalistas Dios hizo al mundo mirando la Torah: no la Biblia que conocemos sino la que Moisés rompió. Al ver a su pueblo corrompido en la adoración del becerro de oro Moisés rompió las tablas y escribió otras tablas; las que prohíben, las que obligan y mandan. Pero los cabalistas tratan de leer detrás de estas Tablas lo que realmente decían las primitivas

Así, Abulafia, plantea la existencia de tres niveles más: el quinto nivel, llamado *el método del Sefer Yetzirah*, el sexto, *la restitutio literarum*, y por último, *el método de los nombres* que conducen a la profecía.

*El quinto método* es el que abre realmente el universo oculto de la escritura, al seguir, según Abulafia, la descripción tipográfica de cada una de las letras hebreas que la componen. Como por ejemplo, investigando la dimensión de la letra *Bet*, la primera letra de la Biblia. Explorar el por qué debe ésta escribirse con trazos más grandes que el resto que compone la palabra *Bereshit* (“En el principio”). Según Moshe Idel, la forma misma de la letra *Bet* en su materialidad gráfica alegoriza la apertura que preside el horizonte de la creación *Bereshit*, y asimismo su tipografía remeda la forma de una casa, a medio construir, con una pared faltante, que representa la apertura que se abre hacia la creación.

Pero de éstos últimos tres niveles, los últimos dos son los que describen a fondo *la experiencia mística como experiencia retórico interpretativa*. Así explica Abulafia al sexto método:

El método de devolver a las letras a su estado material primigenio hasta hacer posible la creación de nuevas formas.

El sexto método consiste en devolver todas las letras a su estado primigenio y Udes. (los practicantes) deben darles forma de acuerdo con su intuición<sup>179</sup>.

Y por último, el séptimo método es considerado por Abulafia como el “*sancta sanctorum*”. “Se llama *Sancta Sanctorum* y es el sentido más recóndito de los sentidos interiores”<sup>180</sup>.

El objetivo es llevar a quien contempla a la *Torah* a un estado de profecía, transformando los versos de la *Torah* en nombres divinos:

Al principio de la operación se recita el Tetragrámaton. Y en cuanto a las letras del nombre, todas y cada una es un nombre en sí misma. Debes saber que *Yod* es un nombre y que *YH* es un nombre y que *YHV* es un nombre. La *Yod* es en sí misma un nombre para decirnos que todas y cada una de las letras es un nombre en y por sí misma.<sup>181</sup>

En este punto las ideas de Abulafia se acercan a las concepciones de Benjamin, dado que su objetivo esencial reside en encontrar esa lengua original perdida fruto de una iluminación poética y efecto asimismo de las múltiples traducciones.

---

<sup>179</sup> Idel, *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia.*, p. 97.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p.101.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p.102..

Al igual que los cabalistas, Benjamin examina con detenimiento el problema de Babel y la naturaleza misma del lenguaje, confiando en que algún día la redención mesiánica hará posible que toda traducción sea innecesaria ya que las palabras se *revelarán contra el hombre*, es decir se sacudirán de la servidumbre de la significación. Serán solamente ellas mismas y valdrán por la “*significancia*” que porten. Es decir, los hombres se habrán librado para siempre de la pesada carga de las ruinas de Babel para lograr la purificación de un lenguaje hasta lograr encontrar su aspecto simbólico o puro, cuya culminación es el Nombre de Dios mismo.

En la presentación que Scholem realiza de la teoría del lenguaje del cabalista español Abulafia, distingue el simbolismo secreto de todo lenguaje vinculado a la “magia lícita” de la “magia prohibida “en la que la fuerza poética inmanente del lenguaje se utiliza con fines materiales:

Abulafia es perfectamente consciente de la fuerza inmediata que emana de las palabras, y sobre todo de las palabras purificadas hasta el límite, aparentemente sin significado, pero en realidad cargadas de sentido así como de sus metamorfosis, de sus “revoluciones. [...] Para él existe una magia (del lenguaje), es decir, un algo incommunicable que constituye precisamente la irradiación de las palabras. Existe una dimensión interna y profunda de la magia que no se puede considerar sometida a la prohibición de la brujería o de la magia práctica. Se trata de la magia lícita que practicaban los profetas. Sin embargo, quien se adjudique el derecho, sin haber sido elevado a la dignidad de profeta, de intervenir en la naturaleza a través de esta fórmula técnica sucumbe a la tentación de las ciencias mánticas, es decir, a la magia en el sentido habitual del término. Esta disciplina, “la ciencia de los demonios” no está sin duda desprovista de bases reales pero representa una falsificación de la mística verdadera porque es su imitación grosera volcada hacia lo que es puramente exterior. El mago es un hombre que, en lugar de consagrarse al señor se consagra al diablo. Para Abulafia, Satán representa la materialidad de la naturaleza y el cabalista lo destrona devolviéndolo a sus bases espirituales”.<sup>182</sup>

Tal como hemos desarrollado a lo largo de este trabajo, la lengua hebrea, que representa para los místicos judíos el lenguaje original de la humanidad, conserva en su interior las virtualidades mágicas del lenguaje divino. Empero su manipulación negligente en la praxis cotidiana equivale a una verdadera profanación, en la medida en que los poderes mágicos o simbólicos quedan librados a un uso utilitario e instrumental. Abulafia desarrolla estas ideas en sus escritos; en especial, la idea específica de que el lenguaje *no es un mero medio de comunicar algo sino que porta en su interior chispas de la potencia*

---

<sup>182</sup> Scholem, *Le nom et les Symboles de Dieu dans la Mystique juive*, París, Les Éditions de Cerf, 1983 pp. 97-98

divina, con lo cual se configura como el acceso más directo que el hombre puede tener con Dios.

El uso incontrolado de la lengua hebrea sagrada implica el riesgo de una *magia práctica involuntaria*. Así, como sucedió con la lengua hebrea en el nuevo Estado judío, la dimensión simbólica del hebreo, tal como aparece representada en los textos sagrados, desaparece en beneficio de su uso puramente utilitario de la lengua. En nuestro mundo desacralizado, el hebreo moderno ha vaciado las palabras antiguas de su significado simbólico y religioso para reducir las a simples indicios de la realidad material.

Sin embargo, para Scholem, estos significados simbólicos siguen viviendo al interior de la lengua. De lo que se trata entonces es saber si habrá algún día “una vuelta de lo reprimido” en la que los contenidos sagrados volverán en una forma imprevisible, al modo de una redención mesiánica. El riesgo que se corre, según Scholem, es de comprobar que a su retorno, tras un largo periodo de represión colectiva, la lengua sagrada adapte la forma de una explosión anárquica de fuerzas religiosas incontroladas (al modo de un fundamentalismo lingüístico religioso).

Esta crítica de la secularización de la lengua hebrea- convertida en un simple medio de expresión- está expuesta en un texto de Scholem, de 1926, dedicado a Rosenzweig. En el mismo, Scholem evoca *la magia del verbo como experiencia humana fundamental* en la que “*las palabras tienen una acción que supera el mero comprender*”. Esta experiencia es la que tienen los poetas, los místicos, los escritores y todo aquel que ame el lenguaje y saboree hasta el fondo la riqueza sensual de las palabras. De ella procede la idea de poder de las palabras y de su utilización mágica.

Recapitulando: en Benjamin, el lenguaje adámico está constituido por los nombres que según el relato del Génesis dio Adán a los animales y en su interpretación, a todas las cosas creadas. Este poder de nominación -que podríamos considerar la esencia del trabajo poético- tiene su fuente en la cábala, que expresa la propia actividad creativa divina.

Entre la diversidad de nombres que la cábala atribuye a Dios, la tradición rabínica da prioridad, tal como hemos señalado, al *tetragrama* que es la esencia misma de todos los nombres. La mística judía ve al tetragrama no solamente la fuente de todos los nombres divinos sino también el origen propio del lenguaje humano. Este último posee

efectivamente las posibilidades de la permutación de todas las letras que en su infinita combinación y permutación, posibilitan la totalización absoluta de lo Real.

Así, según la doctrina cabalística de Abulafia – y de muchos otros místicos- es a través del lenguaje que Dios crea el mundo, insistiéndose en el poder creacionista del significante y del verbo. En consecuencia, toda existencia tiene un origen último y un significado en el lenguaje creativo de Dios. Mientras que el lenguaje humano retiene estrechos lazos con el lenguaje divino, estas relaciones son fundamentalmente *receptivas* y *cognitivas*, es decir, están confinadas al mundo del conocimiento.

El lenguaje divino, *es creativo*, es decir, ha engendrado *ex nihilo* el mundo y todas las cosas que existen en él. Esto explica la fascinación de los cabalistas con el lenguaje en tanto portador de los secretos últimos de la creación.

Entre los diversos nombres que la Biblia atribuye a Dios, la tradición rabínica y cabalística otorga prioridad al *Tetragrámaton* YHVH, que considera la esencia misma de todos sus otros nombres. La mística judía ve en el *Tetragrámaton* no solamente la fuente de todos los nombres divinos sino también el origen del propio lenguaje humano. Este último posee más allá de un sentido patente, un nivel de sentido oculto estructurado en una combinatoria infinita por las innumerables disposiciones de las letras con las que se forman diferentes nombres divinos (la tradición refiere más de 70 nombres).

Según un discípulo directo de Abulafia, Yosef de Chicatilla, cabalista español del siglo 13, definía la *Torah*, el texto sagrado, como la explicación del nombre de Dios.

Así escribe: Sabed que la Torah es algo así como una explicación del nombre de Dios y un comentario del Tetragrama YHVH<sup>183</sup>.

Dado que el nombre de Dios resulta incognoscible e impronunciable, podemos suponer que en tanto significante esencial faltante, es el que origina la proliferación incesante de las palabras, las que no son sino modos de aludirlo y mentarlo, precisamente en función de esa misma imposibilidad originaria.

Ahora bien: ¿en qué sentido la Torah representa una explicación del nombre de Dios? Chicatilla tiende a decir en sus escritos que la Tora está tejida (en hebreo: arigá) a partir nombre de Dios. Así dice:

Toda la Torah es un tejido de sobrenombres, de Kinnuyim, -es la expresión hebrea para los diferentes epítetos de Dios, como misericordioso, grande, clemente, respetable- y esos

---

<sup>183</sup> Yosef Chicatilla, *Sa'are orá*, Offenbach, 1715, f51a.

sobrenombres son a su vez un tejido de los diferentes nombres de Dios (El, Elohim, Adonai, Sadday). Por otra parte, todos estos nombres sagrados dependen del Tetragrama con el que están relacionados. Por esto toda la Torah es, en último término un tejido hecho con material sacado del tetragrama.<sup>184</sup>

Y Scholem agrega:

La *Torah* es por tanto, un ropaje viviente y un tejido, un *textus* en el sentido más exacto del término, en el que, como una especie de motivo básico y como un *leitmotiv*, el Tetragrama se teje de un modo oculto y a veces hasta de un modo directo. En cualquier caso, el tetragrama se refiere a la *Torah* en toda clase posible de metamorfosis y variaciones. No es simplemente una estructura que abarca los grandes nombres en su totalidad, es al mismo tiempo una estructura que se construye sobre un elemento fundamental, o sea, sobre ese nombre de cuatro letras. En cuanto a que Dios asoció las letras de este nombre con las del alfabeto –de acuerdo con los procedimientos esbozados por el libro *Yetzira*–, cabe decir, que las permutó las combinó y las intercambió entre sí siguiendo ciertas leyes, y así se formaron los otros nombres y apelativos divinos-kinuyim- y en cuanto a que este procesos se repite con respecto a estos elementos, ellos contienen concluyentemente ese conjunto de letras que leemos en la Torah en la forma comunicativa de frases hebreas.<sup>185</sup>

Si se hubiera preguntado a Chicatilla el procedimiento exacto por el que se ha realizado dicha textura habría respondido sin lugar a duda, con su maestro Abulafia, que los elementos fundamentales: el nombre YHVH, los otros nombres de Dios y los apelativos o *Kinuyim*, fueron transformados por medio de combinaciones y permutaciones de consonantes según fórmulas dadas por los talmudistas para estos procesos, y que éstas a su vez, fueron sometidas a ulteriores procesos combinatorios, hasta aparecer al fin bajo la forma del texto hebraico de la *Torá*, tal como lo leemos en nuestros días. Los iniciados que conocen y han comprendido estos principios de permutación y combinación pueden reconstruir inversamente, a partir del texto, caminando hacia atrás, el tejido original de los nombres. Se trata finalmente, de un movimiento de construcción, deconstrucción y reconstrucción del Nombre.

En la interpretación de la teoría del lenguaje de la cábala, Scholem identifica este nivel oculto de los nombres con el aspecto simbólico o incluso mágico de todo lenguaje. Existe así, una forma superior de conocimiento que consiste en descifrar bajo la coherencia aparente del discurso comunicativo, el verdadero sentido que oculta, que no es más que una lógica de los nombres. Coincide esta concepción con la planteada por Benjamin en relación a la tarea del traductor, que no es más que aquél que busca,

---

<sup>184</sup> Chicatilla, Sa'aré Orá, f.2b

<sup>185</sup> Scholem: *La cábala y su simbolismo .op. cit.*, p. 46.

circulando entre los distintos lenguajes, para encontrar la *diferencia* que aluda a ese idioma primigenio perdido.

Si es posible recuperar algo de las palabras esenciales, esta tarea será efecto de la búsqueda y el procesamiento de los restos diferenciales que surgen de toda tarea de traducción, que delata con sus excesos en menos o déficit en más, aquél lenguaje primordial perdido. Trabajar pues sobre el lenguaje es sus dimensiones de traducibilidad e intraducibilidad es la propuesta que se desprende de estos pensadores.

## Capítulo 6

### El lenguaje en Rosenzweig y en Benjamin: ¿decadencia o esperanza mesiánica?

#### 6.1. Rosenzweig y Benjamin: historia de un encuentro

En la obra *Walter Benjamin: Historia de una amistad*, Scholem narra que la primera vez que le relató a Benjamin sobre el trabajo religioso-filosófico de Franz Rosenzweig, *La estrella de la Redención*<sup>186</sup> acababa de ser publicada, en junio de 1921. Cinco meses más tarde, Benjamin escribe a Scholem que había “tomado el libro de Rosenzweig nuevamente” “pero que aún no lo había leído”. Un año más tarde, el 30 diciembre de 1922, Benjamin escribe a Scholem sobre la visita que había hecho a Rosenzweig en Frankfurt:

Hablé con Rosenzweig sobre la influencia de su libro (La Estrella), sobre su significación y sobre sus peligros; él está totalmente lúcido, sólo dificultó el diálogo el hecho de que yo tenía que tomar la iniciativa sobre los temas sin el correspondiente conocimiento a fondo del libro.[...] Entretanto, desearía vivamente, a pesar de todo volver a ver a Rosenzweig.<sup>187</sup>

Y agrega en una carta a Alfred Cohen, fechada el 18 de julio de 1935:

No es lo menos curioso de mi relación con Rosenzweig- cuya Estrella de la Redención me ha ocupado intensamente su tiempo y sobre la que he escuchado hablar frecuentemente a Scholem- que su amistad con Buber no haya podido quebrar mi aversión, honda y profundamente arraigada a este último.<sup>188</sup>

Observamos, entonces, que el intercambio epistolar brinda testimonio del permanente interés de Benjamin tanto por la obra de Rosenzweig, incluida la traducción de la Biblia que realizó junto con Martín Buber; como por el pensamiento judío, tal como se lo puede percibir en un informe de Gershom Scholem sobre un encuentro que mantuvo con

---

<sup>186</sup> En este capítulo utilizaré la versión en inglés de *La Estrella de la Redención* (Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. William Hallo, New York, Schocken, 1970).

<sup>187</sup> Benjamin, *Briefe*, p. 300 Citado en Albertini, Francesca, “Historia y redención en Franz Rosenzweig” en *Franz Rosenzweig: El nuevo pensamiento, Bs As*, Adriana Hidalgo, 2005, p.150.

<sup>188</sup> Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd.4, Francfort del Meno, 1998, p 130. citado en Albertini, “Historia y redención en Franz Rosenzweig”, *ibíd*, pp 150-151.

Benjamin y Judah Magnes, fundador y primer rector de la Universidad hebrea de Jerusalén:

Hubo un diálogo de dos horas entre nosotros tres, en el cual Benjamin, que patentemente se había preparado bien para ese encuentro, expuso de forma grandiosa su situación intelectual, su deseo de acercarse, por medio del idioma hebreo a los grandes textos de la literatura judía, no como diálogo sino como metafísico, [...] Dijo que quería dedicar a lo judío su trabajo productivo. Que ciertamente sabía poco del ideario judío, pero que lo que él había conocido- en la Biblia, en fragmentos de literatura rabínica que había llegado a sus manos y en pensadores como Moses Hess, Achad Hacham, Hermann Cohen y Franz Rosenzweig- lo había impresionado profundamente.<sup>189</sup>

En otro texto, Scholem se refiere a Benjamin en tanto lector de *La Estrella*:

Benjamin fue, como muchos de sus escritos lo demuestran, un apasionado lector de *La Estrella de la Redención*, de Franz Rosenzweig, la obra más original de la teología judía de nuestra generación.<sup>190</sup>

Poco tiempo después de la muerte de Rosenzweig, el *Frankfurter Zeitung* invitó a Benjamin a escribir sobre el pensamiento de este filósofo. Sin embargo, Benjamin rechazó la propuesta, en parte, porque tal como le escribió a Scholem, por aquel entonces -enero de 1930- “esa asignación estaba muy lejos de mi presente campo de interés”, pero probablemente también porque él no se sentía con la suficiente confianza para discutir un trabajo que no conocía demasiado bien. La frase con la que él intentó resumir y condensar el contenido de *La Estrella* en 1929: “el estallido victorioso del pensamiento dialéctico hegeliano en el ensayo de Hermann Cohen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*” refleja aparentemente cierta ausencia de profundidad analítica en el conocimiento de la obra de Rosenzweig. Incluso en 1931, Benjamin se refiere a sí mismo como un *Am Hoorez* (en hebreo: mentiroso, persona ignorante o carente de conocimientos) en relación con el pensamiento de Rosenzweig. Sin embargo, en 1935, escribió que *La Estrella de la redención* le había “ocupado mucho”.

Más allá de este presunto “desconocimiento” de la obra de Franz Rosenzweig, una revisión de las notas y de la obra de Benjamin nos demuestra sus coincidencias y discrepancias sobre temas como el lenguaje, la teología y el misticismo.

Asimismo, resulta de vital importancia destacar que también se pueden encontrar huellas en el pensamiento de Benjamin de una certera confrontación con los conceptos

---

<sup>189</sup> Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, pp. 144-145.

<sup>190</sup> Scholem: “Walter Benjamin”, en *Walter Benjamin y su ángel*, p. 29.

rosenzweigianos de historia y de redención, en lo que respecta a su significación para una teoría del lenguaje y del tiempo. La influencia se acentúa, en particular, en dos de sus obras: “La tarea del traductor”, trabajo que fue escrito en 1923, el mismo año en que se publicó *La Estrella de la Redención*, y en la obra “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje del hombre”, de 1916, especialmente en el análisis lingüístico teológico del *Génesis I*.

En definitiva, la relación entre Rosenzweig y Benjamin también puede ser analizada bajo el prisma de las ideas en torno al lenguaje y la redención mesiánica.

Tal como hemos mencionado a lo largo de este trabajo, la primera obra de Benjamin sobre la filosofía del lenguaje, titulada “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres” fue escrita en 1916. En este ensayo, Benjamin desarrolla una teoría mística del lenguaje, influenciada por los románticos alemanes y por las ideas de Hamann. Como hemos visto, Benjamin comienza con una exégesis de los primeros capítulos del *Génesis I*, centrados en la historia de la creación. En este texto, que permaneció oculto a lo largo de su vida, y fue escrito dos años antes de *La Estrella*, Benjamin anticipa algunas de las ideas centrales sobre el lenguaje que luego aparecerán en la obra de Rosenzweig.

Además, intentaremos presentar aquí las principales diferencias y semejanzas entre ambas teorías del lenguaje, las que son, en parte, producto de cierta influencia recíproca y de posiciones diferentes.

## 6.2 El lenguaje en Rosenzweig y en Benjamin

En su ensayo escrito en 1917, *Un programa para la filosofía venidera*, Benjamin sostiene que “[...] todo conocimiento filosófico encuentra su expresión solamente en el lenguaje”, y que un rejuvenecimiento de la filosofía solo “puede venir a través de la relación entre la epistemología y el lenguaje”.<sup>191</sup>

Esta idea, según la cual toda verdad filosófica no puede ser encontrada en un sistema puro de conceptos abstractos sino que se revela más bien en la estructura del

---

<sup>191</sup> Benjamin: *Sobre el programa de la filosofía futura*, p. 16.

lenguaje, es el trasfondo sobre el que debemos entender las teorías del lenguaje de Benjamin y Rosenzweig.

Cuando Rosenzweig escribe *En la estrella de la Redención*: “Donde el mundo es, existe el lenguaje, el mundo nunca es sin la palabra- solo existe en la palabra. Sin la palabra, el mundo no podría ser”<sup>192</sup>, trata de expresar sus ideas en torno al lenguaje, las que ya también aparecen como intuiciones centrales en las primeras obras de Benjamin dedicadas a establecer una filosofía del lenguaje.

Así, tanto en el ensayo de Benjamin “Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres” como en *La Estrella la Redención* de Rosenzweig, el lenguaje se convierte en médium a través del cual la *verdad* se revela a sí misma; es decir, que la verdadera naturaleza del lenguaje es la revelación. En otras palabras, la estructura de la realidad es idéntica a la estructura del lenguaje. Como garantía de esta identidad, Benjamin y Rosenzweig se refieren a la historia de la creación bíblica. Una idea común de ambos teóricos es que Dios creó el mundo a través de la palabra: el mundo de las cosas y el mundo de los hombres tienen un mismo origen, y existe, entonces, una identidad estructural entre ambos.

Sin embargo, la interpretación de la historia de la creación varía en cada uno de estos dos pensadores. Rosenzweig basa su teoría sobre un concepto general de creación, tema central en el primer capítulo del *Génesis*. Benjamin, por el contrario, presenta su teoría de la creación como un proceso, cuyos niveles están descritos en los tres capítulos del *Génesis*.

En el proceso de desarrollo del lenguaje, Benjamin distingue tres niveles: el primero, *la creación divina*, que se refiere a la creación a través de la palabra y por consiguiente, a que cada objeto físico es completamente idéntico a su correspondiente palabra divina, que la creó. A este nivel, le sigue un segundo paso, el del *lenguaje adámico*, con el que Adán, por sí mismo, nombra las cosas; y que, si bien no es creativo como el lenguaje divino del primer momento creacionista, no es en modo alguno arbitrario.

El lenguaje paradisiaco es, en definitiva, la exacta traducción del lenguaje mudo de las cosas. Es aun más perfecto que el lenguaje de los hombres y porta su propia magia, la que luego le permitirá revelarse a sí mismo exclusivamente en el ámbito de la poesía

---

<sup>192</sup> Rosenzweig, *The Star of Redemption of Redemption*, p. 371.

más sublime. Pero tal como hemos explicado a lo largo de este trabajo, el lenguaje pierde su propia magia y cae en su *desacralización* en el momento mismo de la caída, que significa, en términos lingüísticos, “el nacimiento de la palabra humana” o bien ‘el nacimiento de la palabra profana’.<sup>193</sup> En ese sentido, el lenguaje de los hombres de ningún modo refleja directamente la realidad, ya que está degradado al registro de lo meramente comunicativo. “En la caída<sup>194</sup>, escribe Benjamin, la inmediatez en la comunicación concreta, el nombre, se pierde y el hombre cae en el abismo de la mediación de toda comunicación”. Aquí reside la cuestión que marca una diferencia fundamental con las conceptualizaciones de Rosenzweig en el campo de la teoría del lenguaje.

Mientras que para Benjamin la función comunicativa del lenguaje representa el principal síntoma de la degeneración o “profanación” del lenguaje, para Rosenzweig aquella función es idéntica a su cualidad de revelación.

Para Rosenzweig, el lenguaje es el órgano de la revelación precisamente porque éste media entre los individuos, en otras palabras, todo acto de habla de los hablantes significa una apertura del sujeto, que previamente estaba enfrascado en sí mismo. Las dos ideas -el lenguaje *de* la revelación y en Rosenzweig, el lenguaje *como* revelación- son diametralmente opuestas.

En la primera parte de *La Estrella de la Redención*, sólo se pone en juego el lenguaje estático de las matemáticas. Se trata de una lógica del pensamiento que se encuentra con sus propios contenidos atemporales “con las verdades sin esperanza”. En la segunda parte, en cambio, es en el lenguaje *vivo* donde acontecen los fenómenos en sus relaciones. El lenguaje *vivo* toma en cuenta el tiempo, es decir, es temporal. El tiempo es considerado aquí no como flujo en el que suceden las cosas, sino en su autotemporalizarse: “No es que en él suceda lo que sucede, sino que él, en sí mismo, sucede”.<sup>195</sup> Si la creación del mundo se nos presenta en el lenguaje narrativo, cuyo tiempo es el pasado -el lenguaje narrativo presenta la creación como “algo ya sido”, como pasado -, el presente se muestra,

---

<sup>193</sup> Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”, p. 149.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>195</sup> Mosès: *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, trans. Catherine Tihanyi, Detroit, Wayne State University, 1992., p. 84. “Nicht in ihr geschicht, was geschieht, sondern sie, sie selber geschicht”: Rosenzweig: *Das neue Denken*, en Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, Band III, ed. de Reinhold und AnneMarie Mayer, Den Haag, Martinus Nijhoff Publishers, p. 50.

entonces, en un lenguaje igualmente presente: el del habla cotidiana, que acontece entre un Yo y un Tú: el diálogo.

El diálogo porta una potencia divina al recrear en el presente un acontecimiento “ya sido”, una irrupción instantánea, que salva a la creación del peligro de hundirse nuevamente en la nada. Por lo tanto, el diálogo atesora una cualidad creacionista al reactualizar el pasado mítico en un instante de encuentro con la alteridad.

En este sentido, para Benjamin, el carácter revelatorio del lenguaje está anclado en un pasado mítico, mientras que para Rosenzweig está siempre puesto en presente, por lo que para este último configura una de las herramientas de la utopía mesiánica.

Estas diferencias están fuertemente arraigadas en las presuposiciones metafísicas de ambas teóricos.

Benjamin, poseía una actitud crítica frente a la realidad socio-histórica, que lo llevaba a sostener una nostalgia del pasado perdido. La experiencia, según él, está signada por la devaluación y la degeneración de la realidad. Las categorías religiosas de revelación y de creación son experimentadas aquí en su negatividad, mientras que para Rosenzweig, precisamente porque son positivas, constituyen el eje central de la experiencia de la realidad.

Desde un punto de vista estrictamente lingüístico, podríamos afirmar que Benjamin ve al lenguaje como un sistema de signos convencional, que esconde en su interior -más allá de la multiplicidad infinita de oraciones concretas- un secreto, a modo de “misterio”, que es, en definitiva, el lenguaje puro mesiánico que opera como horizonte en la búsqueda de la redención. Por el contrario, Rosenzweig parte de la experiencia concreta del habla cotidiana, en la que el lenguaje se plenifica y realiza así todas las potencialidades del hombre.

La oposición es particularmente evidente a la hora de analizar los diferentes caminos que eligen Benjamin y Rosenzweig al tratar el complejo problema de la dimensión utópica del lenguaje.

Por un lado, ambos conciben al lenguaje como imperfecto pero redimible. Benjamin entiende tal imperfección a través de la ruptura de la correspondencia original entre la palabra y la cosa, producto de la caída, y que caracteriza como “una teoría burguesa del signo”.

Pero, por el otro, Rosenzweig, no ataca la esencia comunicativa del lenguaje per se tal como lo realiza Benjamin-, sino más bien ataca la proliferación de lenguajes: “Nada muestra tan claramente que el mundo no está redimido como la diversidad de lenguajes”<sup>196</sup>, lo que en definitiva significa la ausencia de una lengua universal común a todos los hombres, una especie de esperanto divino.

Sin embargo, más allá de las diferencias, ambos destacan una dimensión lingüística que trasciende a este principio de multiplicidad: la traducción.

El hombre se convierte hombre cuando habla por primera vez. Y aún en nuestros días no hay un lenguaje de la humanidad: que solo vendrá hacia el final. El lenguaje real, empero, es común a todos los hombres desde el principio hasta el final y es distinto para cada uno; Este une y divide al mismo tiempo.<sup>197</sup>

La diversidad de lenguajes, por supuesto, no terminará con la operación de traducción; por el contrario, es precisamente ésta la que instala la diversidad. El “lenguaje del hombre” en el sentido que Rosenzweig le otorga a la frase, no representa, por tanto, un lenguaje particular, sino más bien un concepto límite que expresa el ideal de la comunicación universal. El ideal puede ser actualizado solamente más allá de la multiplicidad de lenguajes: *en el silencio*. Este pensamiento paradójico, en el que la verdadera esencia del lenguaje es alcanzada, supone un punto utópico donde el lenguaje ya no existe: el silencio, verdadero encuentro con el otro sin mediación discursiva.

Sin embargo, en nuestra realidad cotidiana, que está gobernada por el habla, la comunicación sin palabras no es un ideal alcanzable ni realizable, y entonces la traducción, que trasciende toda exclusividad que caracteriza a cada frase de un solo hablante, es, al menos, el único camino para aproximarnos a la utopía de un lenguaje universal.

Teñida de misticismo, esta teoría de la traducción se presenta como camino hacia la redención y se puede encontrar tanto en *La estrella de la Redención* como en el ensayo “La tarea del traductor”, pero con significados diferentes en cada una de ellas.

Para Rosenzweig, el horizonte utópico de la traducción es lo que hace posible todo acto comunicativo:

Pero esta universalidad no puede ser alcanzada en silencio. Esta requiere de la intervención del discurso hablado. A través del milagro del lenguaje, el discurso supera la resistencia del presente...

---

<sup>196</sup> Rosenzweig, *The Star of Redemption*, p. 295.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 110.

Este es el primer efecto del espíritu de la traducción, erigir un puente entre los hombres, entre lengua y lengua.<sup>198</sup>

Por el contrario, para Benjamin, quien observa que el uso del lenguaje como instrumento de comunicación es testimonio de su propia degradación, sostiene contundentemente que la función utópica de la traducción no es aquella que ayuda a la comunicación, sino la que permite recrear la esencia original del lenguaje como mágico.

Detrás de cada texto concreto, y en cada oración lingüística, hay un significado ideal que está oculto. Es una tarea del traductor liberar ese sentido oculto, que describe claramente en “La tarea del traductor”:

El objetivo utópico de todas las traducciones es entonces develar, en el curso de la historia, el mundo común del significado, que está velado en toda oración lingüística.<sup>199</sup>

Esta verdad debería ser comprendida no tanto como contenido sino como forma: “El lenguaje de la verdad, carente de tensiones y silencioso depositario de la verdad última, este es el lenguaje de la verdad- es el lenguaje puro.”<sup>200</sup>

El concepto de “lenguaje puro”, que Benjamin pudo haberlo tomado prestado de los textos teóricos del simbolista francés Stéphane Mallarmé, y que también se inscribe en la tradición del misticismo judío, nos muestra cómo Benjamin utilizó sistemáticamente en sus primeros trabajos de juventud tres categorías bíblicas: *creación, revelación y redención*<sup>201</sup>. Estas tres categorías básicas de la teología judía, que también, pero con diferentes fundamentos, determinan la estructura de *La Estrella de la redención* en Rosenzweig.

Creemos que de las similitudes y las diferencias en las teorías del lenguaje planteadas en Walter Benjamin y en Franz Rosenzweig podemos extraer alguna ganancia

---

<sup>198</sup> Ibid., p. 366.

<sup>199</sup> Benjamin, “La tarea del Traductor”, p.139.

<sup>200</sup> Benjamin, Ibid. p. 140.

<sup>201</sup> Rosenzweig, al igual que Benjamin, opone a la temporalidad de los estados y las naciones, la temporalidad mesiánica del judaísmo. Rechazando así, la concepción moderna del “progreso” de la historia, es decir, de la idea de un progreso “indefinido, y quiere reemplazarla por la idea judía de que “cada instante debe estar pronto a recoger la plenitud de la eternidad”. En el siguiente pasaje de *La Estrella de la Redención*, Rosenzweig liga la revolución con el advenimiento del Mesías, relación presente en la obra de Benjamin: “No es casual, en efecto, que se comenzó hacer por primera vez en serio, de las exigencias del reino de Dios, exigencias para el tiempo. Es sólo a partir de ahí que fueron emprendidas grandes obras de liberación, las cuales, aunque el Reino de Dios no resulte de ellas constituyen todavía la condición necesaria de su advenimiento.” Véase, Rosenzweig, *op. cit.*, p. 339.

en el saber: si bien el lenguaje es el único modo de acceder a la comunicación porta, paradójicamente, el germen de su propia degradación. Queremos decir que, quizás más allá de las palabras, se pueda reencontrar ese silencio que es índice del camino hacia la redención. Se trata de atravesar las palabras, traducir los idiomas, para arribar finalmente a una presencia silenciosa de la comunión entre los hombres, que ya no requiera del lenguaje, tal como acontece en las experiencias inefables del amor.

## Conclusiones

A lo largo de estas páginas, he sostenido la tesis de que la obra de Benjamin nace de una confluencia fecunda entre el pensamiento de raíz mística, la teoría cabalística del lenguaje y una concepción de la historia alternativa al pensamiento hegemónico de la modernidad y del racionalismo en crisis.

Mi propósito ha sido demostrar de qué modo el pensamiento judío se hace presente en la obra de Walter Benjamin. Conceptos de filiación teológica tales como el de mesianismo, *Tikkun* –redención-, la sacralidad del nombre y la hermenéutica o interpretación significativa cabalística, entre otros, son receptados y renovados en su teoría del lenguaje y de la historia a través de la mediación e interlocución de Gershom Scholem.

La reactualización de los aspectos “supuestamente irracionales ” y místicos, a menudo olvidados por la tradición judía, son recuperados críticamente por Benjamin para la elaboración de una filosofía que articula la crítica social con la utopía de la redención política, mediados estos términos por una comprensión reactualizada del lenguaje.

La genealogía de los conceptos estudiados nos ha llevado a indagar en el rico tesoro conformado por la cábala y el mesianismo judío, donde pudimos encontrar formulaciones en las cuales estaban de algún modo prefiguradas tanto la concepción del lenguaje como la configuración de la temporalidad histórico-mesiánica de Benjamin. Poner a trabajar campos de saber heterodoxos tales como el mesianismo y la cábala, por una lado, y el pensamiento benjaminiano, por el otro, nos ha permitido comprender la manera en que una de las obras más estimulantes y originales de la filosofía de la primera mitad del siglo veinte ha encontrado inspiración en la especulación teórica, las leyendas y los mitos de la tradición judía.

## Bibliografía

### Fuentes

#### Obras de Walter Benjamin:

Benjamin, Walter: *Escritos Autobiográficos*, trad. Teresa Rocha Barco, Madrid, Alianza, 1996.

Benjamin, Walter: *Infancia en Berlín hacia el 1900*, trad. Klaus Wagner, Madrid, Alfabeta, 1982.

Benjamin, Walter: *Dirección única*, trad. Juan J. Del Solar y Mercedes Allendesalazar, Madrid, Alfabeta, 1987.

Benjamin, Walter: *Discursos Interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Buenos Aires, Taurus, 1989.

Benjamin Walter: *Sobre el programa de la filosofía futura*, trad. Roberto J. Vernengo, Barcelona, Planeta Agostini, 1986.

Benjamin, Walter: *Angelus Novus*, trad. H. A. Murena, Barcelona, Edhasa, 1971.

Benjamin Walter, Scholem, Gershom: *Correspondence 1933-1940*, trad. Rafael Lupiani, Madrid, Taurus, 1987.

Benjamin, Walter: *El origen del drama barroco alemán*, Versión Castellana José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990.

Benjamin, Walter, *La metafísica de la juventud*, trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993.

#### Obras de Gershom Scholem:

Scholem, Gershom: “..... *Todo es cábala*” *Dialogo con Jorg Drews seguido de Diez Tesis ahistóricas sobre la cábala*, trad. Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2001.

Scholem, Gershom: *Las grandes Tendencias de la mística judía*, Argentina, FCE, 1993.

Scholem, Gershom: *Conceptos básicos judaísmo*, Trad. José Luis Barbero, Madrid, Trotta 1998.

Scholem Gershom, “La idea de redención en la cábala. Mesianismo y progreso” en *Revista Comentario*, Buenos Aires, Instituto judeo-Argentino, año V, n 19, 1958.

- Scholem, Gershom: Walter Benjamin, *Historia de una amistad*, trad. J F. Yvars y Vicente Jarque, Barcelona, Península, 1987.
- Scholem, Gershom: *La cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo, México, Siglo XXI, 1978.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin y su ángel*, trad. R. Ibarlucía y I. Carugati, Buenos Aires, FCE, 2003.
- Scholem, Gershom: *Desarrollo histórico e ideas básicas de la cábala*, trad. J. S.B. Riopiedras Barcelona, 1988.
- Scholem, Gershom: *La cábala y su simbolismo*, trad. José Antonio Pardo, Siglo veintiuno, Barcelona, 1979
- Scholem, Gershom: "On Our language: a confession" en *History & Memory*, Tel Aviv University, Vol 2, N.2, winter 1990.
- Scholem, Gershom: *El misticismo extraviado*, trad. Mónica Sifirm, Buenos Aires, Lilmod, 2004.
- Scholem, Gershom: "Revelazione e tradizione Lettera contro H. J. Schoeps (1932)" en *Humanitas Dossier: Auschwitz 50 anni dopo*.
- Scholem, Gershom: *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización*, trad. Manuel Abella, Madrid, Trotta, 2006.
- Scholem, Gershom: *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, traducción Ricardo Ibarlucia y Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2004.
- Scholem, Gershom, *From Berlin to Jerusalem, Memories of my youth*, translated by Harry Zohn, New York, Schocken Books, 1980
- Scholem, Gershom, *The Messianic idea in judaism and other essays on jewish spirituality*, Schocken Books, New York, 1971.
- Scholem, *Le nom et les Symboles de Dieu dans la Mystique juive*, París, Les Éditions de Cerf.,1983 .

### **Bibliografía sobre Scholem y Benjamin**

- A.A.V.V, *Ensayos sobre cábala y misticismo judío*, trad. Florinda Goldenberg, Buenos Aires, Lilmod, 2005.

- Alter, Robert: *Necessary Angel: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin y Scholem*, Cambridge Massachussets, Harvard University Press, 1999.
- A.A.V.V.: *Sobre Walter Benjamin, Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, Buenos Aires, Alianza Editorial – Goethe Institut, 1993.
- Bartra Roger: *El duelo de los Ángeles*, Valencia, Pre –textos, 2004.
- Biale, David: *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter history*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- Bloom, Harold, Scholem, Gershom, Idel Moshe: *Cábala y deconstrucción*, trad Esther Cohen México, Azul Editorial, 1999.
- Buck- Morss, Susan: *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, trad. Mariano Lopez Seoane, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- Buck- Morss, Susan: *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, trad. Nora Rebocknikof, Madrid, Visor, 1995.
- Cuesta Abad, José Manuel: *La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Abada Editores, 2004.
- Ibarlucía Ricardo: *Onirokitsch: Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Manantial, 1998.
- Idel Moshe, *The Mystical experience in Abraham Abulafia*, Nueva York, State University Press, 1988.
- Idel Moshe: *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University Press, 1988.
- Encyclopedia Judaica, Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel.
- Forster, Ricardo: *Crítica y Sospecha*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- Habermas, Jurgen: “¿Crítica concienciadora o crítica salvadora?” en *Perfiles filosófico políticos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1975
- Handelman, Susan: *Fragments of Redemption: Jewish Thought and literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington and Indiana, Indiana University Press, 1991.
- Lunn Eugene: *Marxismo y Modernismo*, trad. Eduardo Suárez México, FCE, 1986.
- Löwy, Michael: *Redención y Utopía. El judaísmo libertario de Europa Central*, trad. Horacio Tarcus, Buenos Aires, El cielo por Asalto, 1997.

Mosès, Stéphane: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin y Scholem*, trad. Alicia Martorrel, Cátedra, Universidad de Valencia, 1997.

Mates, Reyes: *De Atenas a Jerusalén, Pensadores judíos de la modernidad*, Madrid, Akal ediciones, 1999.

Smith, Gary: *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, University of Chicago, 1989.

Traverso, Enzo: *La pensée dispersée. Figures du l'exil judéo-allemand*, Leo Scheeer, París, 2004, hay trad. en español (Traducción de Esther Cohen, Fondo de Cultura Económica, 2003)

Witte, Bernard: *Walter Benjamin, Una biografía*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1990.

Wohlfarth Irving: *Hombres de Extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, trad. Esther Cohen y Patricia Villaseñor, Madrid, Taurus, 1999.

Wolin Richard: *Benjamin Walter, An aesthetic of Redemption*, New York, Columbia University Press, 1994.

Yom Tov Assis, Moshe Idel y Leonardo Senkman editores: *Ensayos sobre cábala y Misticismo judío*, trad. Florinda Goldenberg, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

## Otros

Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trans. William Hallo, New York, Schocken, 1970.

A.A.V.V: Franz, Rosenzweig *El pensamiento nuevo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.

Agamben Giorgio: *Infancia e historia*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003.

Arendt, Hannah: *La tradición oculta*, trad. R. S. Carbó y Vicente Gomez Ibañez, Buenos Aires, Paidós, 2004.

Arendt, Hannah: *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, trad. Miguel Candel, Buenos Aires, Paidós, 2005.

Allan Poe, Edgar: "El jugador de ajedrez de Maelzel" en *Ensayos y crítica*, Madrid, Alianza, 1973.

- Benz, Wolfgang: "The legend of German – Jewish symbiosis", en Leo Baeck institute, Year Book, XXXVIII, 1992, pp 95-102.
- Borges, Jorge Luis: *Nueva Antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1980
- Cohen, Esther: *Los narradores de Auschwitz*, México, Lilmod, 2006.
- Decker, Hannah: *Freud Dora y la Viena del 900*, trad. Bárbara Hopkins, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Jabes, Edmond: *Del desierto al libro*, trad. Ana Carrazón Atienza y Carmen Dominique Sánchez, Madrid, Trotta, 2002
- Jay, Martín: *La imaginación dialéctica Historia del escuela de Frankfurt y el Instituto de investigación social*, Barcelona, Taurus, 1986.
- Kafka, Franz: "El escudo de la ciudad" en *Relatos Completos*, Buenos Aires, Losada, 1981, T2
- Magris, Claudio: *Lejos de Donde. Joseph Roth y la tradición hebraico Oriental*, trad. Luis Guevara Navarra, Ediciones Universitarias de NAVARRA S.A, 2003.
- Mate, Reyes: *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Missac, Pierre: *Walter Benjamin, De un siglo al Otro*, trad. Beatriz Anastasi de Loen, Barcelona, Gedisa, 1988.
- Mopsik, Charles: *Les grands textes de la cabale. Les rites qui font Dieu*, Lonrai, Verdier, 1993.
- Mosses, George: "Gershom Scholem as a German Jew", en *Modern Judaism*, The John Hopkins University Press, Vol. 10, Number 2, May, 1990.
- Ouaknin, Jean Marc Alain: *El libro quemado, Filosofía del Talmud*, trad. Alberto Suscasas Barcelona, Riopiedras, 1999.
- Rosenzweig, Franz: *La estrella de la redención*, trad. Miguel Garcia Baró, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Steiner, George: *Después de Babel, Aspectos del lenguaje y la Traducción*, trad. Adolfo Castañón y Aurelio Major, México, FCE, 2001.
- Traverso, Enzo: *La historia desgarrada Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, trad. David Chiner, Barcelona, Herder, 2001.

*Colección Completa: Publications of the Leo Baeck Institute, Published for the Institute  
Secker & Warburg, London, England*

Revistas Nuestra Memoria, editada por la Fundación Memoria del Holocausto.