



HUMANITAS  
HODIE

2018

1(1) 47-66

[doi:10.28970/revista.humanitas.hodie.Num1.articulo155](https://doi.org/10.28970/revista.humanitas.hodie.Num1.articulo155)

# UNA LECTURA POLÍTICA DEL MESIANISMO EN BENJAMIN Y SU POSIBLE CONEXIÓN CON AGAMBEN

*A political reading of Benjamin's mesianism and its possible connexion with Agamben*

Camila Jiménez Guzmán\*

## RESUMEN

En el contexto histórico de Benjamin se escribe un camino oscuro para la humanidad, un escenario de persecución, vulneración y muerte que conduce a la aparición de las víctimas y a un ineludible condicionamiento de la historia. Para Benjamin, el hombre se condena a reproducir su historia en tanto exige el progreso y este supone el olvido del pasado que ha marcado no solo a las víctimas sino a la humanidad en general. Frente a ello es necesario preguntarse si el progreso es entonces una condena y si hay alguna posibilidad de salvarlo. A ello responde Benjamin con el mesianismo, de forma similar a como lo hace Agamben, y surgen de allí dos preguntas: ¿es posible leer el mesianismo en Benjamin como una categoría política?, y, si es así, ¿puede dicha lectura conectarse con la propuesta de Agamben en torno al mesianismo?

**Palabras clave:** estado de excepción, historia, ley, memoria, mesianismo, política, progreso, redención.

\* Magíster en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura. Especialista en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura. Profesional en Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Docente investigadora de la Licenciatura en Filosofía de la Universitaria Agustiniiana. Correo electrónico: camila.jimenezg@uniagustiniana.edu.co

**ABSTRACT**

In Benjamin's historical context, a dark path for humanity is written. An environment of persecution, infringement, and death that leads to the loss of humanity and the rise of the victims, as well as a compulsory way of reading history. For Benjamin, men are doomed to reproduce their history through the demand of progress that implies the override of the past and therefore its oblivion. With this interpretation it is imperative to ask if progress is a way for damnation and if it is, whether there is a possibility to save it. To this, Benjamin offers Messianism, as so does Agamben, and in that scenario two final questions come to mind, Is it possible to understand Messianism in Benjamin's proposal as a political category? If so, Would that reading connect the philosophy of both Benjamin and Agamben?

**Keywords:** state of exception, history, law, memory, messianism, politics, progress, redemption.

---

*La idea del eterno retorno es misteriosa y con ella Nietzsche dejó perplejos a los demás filósofos: ¿pensar que alguna vez haya de repetirse todo tal como lo hemos vivido ya, y que incluso esa repetición haya de repetirse hasta el infinito! ¿Qué quiere decir ese mito demencial?*

*El mito del eterno retorno viene a decir, per negationem, que una vida que desaparece de una vez para siempre, que no retorna, es como una sombra que carece de peso, está muerta de antemano y, si ha sido horrorosa, bella, elevada, ese horror, esa elevación o esa belleza nada significan. No es necesario que los tengamos en cuenta, igual que una guerra entre dos Estados africanos en el siglo catorce que no cambió en nada la faz de la tierra, aunque en ella murieran, en medio de indecibles padecimientos, trescientos mil negros.*

*¿Cambia en algo la guerra entre dos Estados africanos si se repite incontables veces en un eterno retorno?*

*Cambia: se convierte en un bloque que sobresale y perdura, y su estupidez será irreparable.*

*La insoportable levedad del ser, Milan Kundera, 2002*

**INTRODUCCIÓN**

¿Qué es un mesías? ¿Quién es el mesías? ¿Es el mesianismo una categoría teológica o tal vez política? Si bien el concepto de mesianismo genera variedad de interrogantes, su tratamiento desde la filosofía ha permitido el desarrollo de un pensamiento, podría decirse, más humano. El mesianismo lleva al resurgir de la esperanza en el hombre desahuciado, de cierto modo le devuelve parte de su humanidad. Cabe

aclarar aquí y ahora que, si bien diferentes autores del discurso contemporáneo han referido el concepto de mesianismo en su filosofía, el trabajo a desarrollar pretende ver particularmente algunos elementos de apartados seleccionados de la obra de dos de ellos: Walter Benjamin y Giorgio Agamben.

En efecto, no se puede hablar de un diálogo directo entre Benjamin y Agamben, sin embargo, a través de una lectura de apartados selectos de la obra agambiana es posible identificar cierta influencia del pensamiento benjaminiano, y es a partir de esta que se pretende establecer una conexión entre los dos respecto al concepto de mesianismo, entendido fundamentalmente en clave política y, por supuesto, como motor de la emancipación política.

El abordaje que dan uno y otro respecto al mesianismo es similar en tanto hay una teología subyacente que explica su rol político, mas el propósito último de incluir dicho concepto en la formulación filosófica varía en tanto la experiencia de ambos autores es diferente, aunque es en esa misma experiencia donde surge el mesianismo como respuesta.

Finalmente, es claro que la pretensión de este trabajo de evaluar la propuesta política de Benjamin y Agamben en términos de conexión entre uno y otro respecto al mesianismo no hace justicia a la obra de ambos autores, sino que ofrece solamente una interpretación y reflexión del tema. A su vez, es necesario aclarar que, para ofrecer un análisis de las obras de ambos autores y establecer de forma absoluta la conexión entre ellos, hace falta un trabajo de mayor profundidad y manejar con más rigor la obra de Agamben, puesto que en el documento que aquí se presenta el énfasis se sitúa en la lectura de Benjamin con las tesis de “Sobre el concepto de historia”.

## **APROXIMACIÓN A LA PROPUESTA POLÍTICA DE BENJAMIN**

Referir una propuesta política en Benjamin a partir de su obra “Sobre el concepto de historia” resulta una tarea exigente, aun cuando es vista, en palabras de Reyes Mate, como “la respuesta política de un filósofo cuando en Europa no había ningún lugar para la esperanza” (2006, p. 11). La forma en que se consolida dicho texto hace que su lectura sea amena, mas su interpretación requiere mayor esfuerzo; un lenguaje tan romántico puede no ser el más apropiado a la hora de dar una clara idea de las pretensiones del autor con su obra.

Componen la pieza 18 tesis y cada una de ellas se centra en algún punto particular del pensamiento de Benjamin, pero de cierto modo todas están conectadas entre sí. Cinco ejes se distinguen entre líneas, conceptos independientes pero involucrados de forma dialéctica, que en conjunto presentan un esbozo político, a saber: la memoria, la redención, el progreso, la política y el mesianismo. Luego, para llegar al punto central del presente trabajo, es fundamental mencionar la conexión de

estos conceptos y su propósito dentro del corpus de la obra para dar estructura a una propuesta política.

Benjamin hace particular énfasis en la presencia del pasado y la forma en que este configura el presente. Refiere ese pasado como potencialidad de salvación, pero cabe preguntarse: ¿qué es el pasado?, ¿dónde existe el pasado?, ¿por qué volvemos sobre él?, ¿cómo se reflexiona sobre él? Si entendemos el pasado como una categoría temporal, aquello que sucedió, un momento previo al presente, aceptamos que sobre él no puede haber más que una revisión que no se encuentra sujeta a modificaciones, simplemente a interpretaciones. En ese sentido, la pregunta por la existencia del pasado cobra fuerza, y es aquí donde figura una respuesta, algo romántica, cercana a Benjamin: el pasado existe en la memoria: “la función de la memoria es proteger las impresiones del pasado” (“Atlas Walter Benjamin - memoria”, 2018).

La memoria da vida al pasado, sin ella una reflexión sobre este es impensable. Ahora, si protege las impresiones del pasado quiere decir que no se encarga de modificar los hechos, simplemente los guarda tal cual sucedieron en un tiempo anterior, considerando una visión lineal del tiempo, y permite retomarlos cuando es necesario. Sin la memoria, la pretensión de Benjamin de volver sobre el pasado para redimirlo y reconfigurar el presente sería imposible: “El pasado lleva consigo un índice secreto y a través de él remite a la redención” (Benjamin, 2009c, p. 132).

Ahora bien, esa redención mencionada es interpretada como salvación y es la primera conexión que referimos respecto al componente mesiánico: “Al igual que a cada generación anterior a la nuestra, nos fue otorgada una *débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos” (Benjamin, 2009c, p. 132). Esa fuerza se traduce en poder y, aunque débil, es redentor, y en esa redención subyace la posibilidad de la felicidad: “[...] en la representación de la felicidad late inalienablemente la de la redención” (Benjamin, 2009c, p. 132); a pesar de que por el momento todo suena confuso e incoherente, los pedazos del rompecabezas van apareciendo.

Benjamin no refiere la felicidad como fin pero sí como parte del proceso redentor y aquí se apoya en Lotze: “[...] la felicidad tiene que ver con el aquí y ahora; y que ese ahí y ahora es la segunda oportunidad de un pasado malogrado por la violencia del hombre y por circunstancias ajenas a su voluntad” (Reyes Mate, 2006, p. 71). La posibilidad de ser feliz yace entonces en la posibilidad misma de la redención, pero esta necesita de la memoria, cuyo rol ya no se limita a la protección sino que se amplía hacia la redefinición, dejando de lado la consideración de pasado y presente como puntos de la linealidad temporal separados por una ruptura en particular. Lo que Benjamin busca es ver que el pasado continúa hacia el presente, le configura a partir de la vivencia, pero es la forma de leer el pasado la que permite modificar el presente y pensar un futuro que no repita el pasado.

Benjamin provee diferentes modos de entender la memoria a lo largo de la obra: como facultad humana, guardiana de las impresiones pasadas, motor de redención, pero particularmente como posibilidad de salvación. Desde la tesis número V de su obra *Sobre el concepto de historia* (2009c), dice:

Sólo el pasado puede ser retenido como imagen que fulgura, sin volver a ser vista jamás, en el instante de su cognoscibilidad. [...] Pues es una imagen irrecuperable del pasado, que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella. (p. 135)

Es posible identificar cómo hay una necesidad de salvaguardar el pasado, de reconocerlo para redimirlo y afirmar el presente, acto que es posible a través de la memoria. Benjamin sugiere que el pasado que se olvida en el presente representa un peligro, el de repetirse, y por ello todo presente debe reconocer el pasado que le precede. Frente a esto, Reyes Mate (2006) propone una aclaración:

Se trata de salvar ese pasado y para ello esa imagen fugaz tiene que quedar grabada en la placa del presente. La memoria es salvación del pasado y del presente. Salvación del pasado porque gracias a la nueva luz podemos traer al presente aspectos desconocidos del pasado; y del presente, porque gracias a esa presencia el presente puede saltar sobre su propia sombra, es decir, puede liberarse de la cadena causal que lo trajo al mundo. (p. 108)

Esta anotación de Reyes Mate permite ver con mayor claridad el entramado que traza Benjamin entre la memoria, el pasado y la redención, según el cual sería acertado afirmar entonces que es en la memoria donde reside la posibilidad de redimir el pasado y con ello salvar el presente; de hecho, sería coherente considerar que la memoria adquiere aquí una dimensión mesiánica. Sin embargo, esto último se desarrollará con mayor profundidad más adelante.

Al pensar en Auschwitz y aquello que queda después (siendo este escenario una contextualización ofrecida por el autor y no un único punto de referencia), el presente del ser humano no es más que un hombre desolado, que se erige como sobreviviente pero que ha perdido componentes esenciales de su humanidad, su dignidad, su esperanza y, hasta cierto punto, su misma libertad. Ya no es un hombre cualquiera, ha entrado en la categoría de víctima y supone un problema mayor que no se limita a quienes tienen memoria y palabra, pero escogen no usarlas, sino a quienes ya no pueden hacer uso de ellas. El hombre que queda de Auschwitz no tiene memoria, ni pasado, y por ello Reyes Mate refiere tal escenario como un “pro-

yecto de olvido”. El propósito de los campos iba más allá del mismo Hitler, se consolidó como una máquina política, cultural y moral que buscaba borrarlo todo, que no dio espacio para la memoria. Entonces, ¿qué queda cuando se borra el pasado? Un hombre desahuciado, sin esperanza. Por esto, Benjamin resalta la importancia de que el sujeto salga de ese estado de indiferencia, de ese proyecto de olvido, y retome su pasado para reconocerlo, releerlo y redefinirlo, de lo contrario, la amenaza de su desaparición se convertirá en más que una posibilidad, será una realidad, tal y como lo presenta Benjamin en su tesis V.

Así, con algo más de claridad, Reyes Mate (2006) establece que “El acto de sacar a la luz el sentido oculto del pasado es un acto redentor: salva el sentido y salva el presente” (p. 110). De ello se establece una identificación más concreta de la redención con la salvación, posibilitada a través de la memoria<sup>1</sup>. ¿Será entonces la remembranza del pasado suficiente?

No, una anamnesis no basta, ya que el problema no radica simplemente en el olvido del pasado, sino en el presente que se ha construido sobre las bases de ese olvido y las promesas del progreso. Aparece aquí el concepto de progreso como una categoría más de la denuncia benjaminiana; se dice que la humanidad ha progresado, que la ciencia y la técnica nos han llevado un paso más adelante en la historia y más cerca de una vida satisfactoria y plena, pero cómo pueden hacerlo cuando el progreso no retoma el pasado, pasa por encima de él y lo utiliza para extraer aquello que considera necesario para desarrollarse. El progreso es un huracán que se desplaza sobre el pasado y arrastra al hombre hacia un futuro difícilmente concebido en tanto que ni siquiera contempla el presente, arroya al ser humano y a su constitución esencial, llevándolo a una reducción objetivista de sí, su pasado, su sufrimiento, su dolor, su experiencia vivida. Así lo expresa Benjamin en su tesis IX:

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parecería estar a punto de alejarse de algo que lo aterroriza. Sus ojos y su boca están abiertos de forma exagerada y sus alas, extendidas. Éste debe ser el aspecto del ángel de la historia. Es el ángel que ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a *nosotros* se nos aparece una cadena de acontecimientos, él ve una única catástrofe que constantemente amontona ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Este ángel querría detenerse, despertar a los muertos y reunir lo destrozado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que, como se

---

1 Vale aclarar que hasta aquí aún no es posible hablar de una postura política, sino primeramente teológica.

envuelve en sus alas, no le dejará plegarlas otra vez. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro, que le da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él de la tierra hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso. (2009c, p. 140)

El progreso ha embrujado al hombre, lo ha alienado y le ha limitado la periferia visible, evitando una mirada hacia atrás; en palabras de Reyes Mate, “[...] tenemos que considerar el progreso como catástrofe si realmente queremos salir de su embrujo” (2006, p. 157). Y si el progreso es catástrofe, lo que queda de él son víctimas, son esos cuerpos y destrozos que el ángel, aquel que refiere Benjamin en su tesis nona, ve cuando vuelve la mirada; por más que desee redimirlos, el huracán del progreso se lo impide, lo empuja necesariamente hacía un futuro que se condena a repetir el pasado por la ignorancia y el olvido de este y ello reafirma el progreso como catástrofe en tanto “anuncia un futuro que es más de lo mismo” (Reyes Mate, 2010, p. 376).

Sin embargo, el progreso no puede detenerse, el hombre se ha empecinado en la idea de ir más allá, creando una línea directa entre progreso y evolución, haciendo del primero algo necesario, continuo, irreversible y forzado a moverse siempre hacia adelante, hacia el futuro. Parecemos caer en la redundancia al repetir una y otra vez el defecto del progreso, pero es necesario dejarlo en claro y entenderlo para así superarlo.

Con este nuevo concepto la propuesta de Benjamin se complejiza en tanto la redención empieza a alejarse cada vez más. Si el hombre ha sido condenado no solo por el olvido de su pasado sino por la promesa de su futuro, la salvación ya no depende exclusivamente de la restitución del pasado sino también de la superación del progreso. Pero si el hombre ha hecho del progreso una condición necesaria para la evolución, ¿cómo evitar la catástrofe?

Así como en el escenario de la redención, lo primero es releer, en este caso, el progreso y determinar si existe posibilidad para su superación o, mejor aún, para su salvación. En su tesis XIII, Benjamin denuncia el error de la interpretación que se hizo del progreso y, por consiguiente, plantea la imposibilidad de redimirlo:

La teoría socialdemócrata, y más aún su praxis son avaladas por un concepto de progreso que no respondía a la realidad, sino a una exigencia dogmática. El progreso, tal como lo pintaban en sus cabezas los socialdemócratas, era, en primer lugar, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus habilidades y conocimientos). En segundo lugar, era un progreso indefinido (en concordancia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Por último, fue uno esen-

cialmente imposible de detener (recorriendo de manera autónoma un trayecto recto o uno en espiral). (2009c, p. 145)

Lo anterior sugiere que el progreso ha sido dogmatizado y ello tiene consecuencias particulares en la definición misma: primero, es progreso de la humanidad, convirtiéndolo en un proceso homogéneo que se aplica de forma igual a todas las categorías del hombre, como si su habilidad para desarrollar la técnica fuese equiparable con su moral; segundo, es indefinido, no tiene fin, pues si apela a la mejora de los diferentes aspectos de la vida, no habrá límite para él, todos y cada uno de los aspectos de la humanidad admiten perfeccionamiento, y si llegar a la perfección es imposible para el ser humano, adaptando una de las vías tomistas para el conocimiento de Dios, la posibilidad de progreso y este mismo se extenderán al infinito; tercero y último, es imposible de detener: “Los inevitables obstáculos podrán retrasar u obligar a reformular el proyecto, pero no hay quien lo pare porque no depende de la voluntad humana, sino que el progreso está inscrito en las leyes de la historia” (Reyes Mate, 2006, p. 213).

En consecuencia, Benjamin hace explícita la necesidad de presentar una crítica al progreso, que, de hecho, va de la mano con la concepción del tiempo histórico como tiempo lineal, la cual propicia una malinterpretación del progreso y de la historia, más específicamente, del pasado. Si el tiempo es lineal y se extiende al infinito, del mismo modo lo hace el progreso, el pasado no tiene cabida y, en ese sentido, la catástrofe es inevitable.

Ahora, si se pregunta por la superación del progreso, atrevidamente puede decirse que no la hay. Existe la posibilidad de una reestructuración del modelo de progreso que contemple las formas en que puede afectar el desarrollo de la humanidad en la historia y que no asuma el tiempo como una linealidad que olvida el pasado para moverse hacia el presente, sino que, por el contrario, revisa el tiempo en espiral donde el presente se mueve desde la mirada constante hacia el pasado, evitando su repetición porque se ha asumido la realidad de lo sucedido como configuración de lo que sucede. En otras palabras, Benjamin desarrolla una crítica al materialismo histórico que asume una lectura definida del pasado con miras a justificar el presente y el futuro, y que lo lee como un punto anterior en la línea de la historia porque sigue considerándola construcción eminentemente temporal y lineal.

Ahora bien, habiendo presentado el concepto de progreso y su conexión con la necesidad de redimir el pasado, surge en Benjamin, de forma esclarecedora, el mesianismo. Cuando el progreso ha sido expuesto como una catástrofe, y su desarrollo en la historia y el tiempo como una acumulación de escombros y cadáveres, de víctimas sin redención, Benjamin apunta a que el estado de excepción se convirtió en

el marco de supervivencia y que la humanidad ha sobrevivido porque sigue dentro de él: “La excepción se ha vuelto la norma”.

El estado de excepción, que existe justamente como un escenario de suspensión de la ley constitucional para dar al soberano poder absoluto y devolver al estado su condición de bienestar<sup>2</sup>, desaparece para convertirse en la forma permanente de vida de los oprimidos:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en el que vivimos es regla. Debemos buscar un concepto de historia que se corresponda con dicho estado. Será nuestra tarea, entonces, promover el verdadero estado de excepción [...]. (Benjamin, 2009c, p. 139)

En su tesis VII (2009c), Benjamin plantea que el hombre del presente se ha rendido, ha preferido asumir su rol como oprimido en vez de luchar contra este, mas si el hombre vuelve sobre su pasado podrá rectificar su presente y volver a esa lucha que le permitirá salir del estado de excepción en el que se encuentra sumido. La empatía con el pasado vuelve al hombre consciente de su alienación y, por consiguiente, le lleva a romper con el materialismo histórico. Es aquí donde nuevamente se plantea la necesidad de redefinir la historia, pues claramente es escrita por los vencedores y los débiles, los oprimidos, se hunden en ese vacío estado de excepción; luego, es necesario que el historiador simpatice con el dominado y no con quien domina para que así la historia redima el sufrimiento de estos y no pase por alto la praxis vital de los acontecimientos. Lo que se hace necesario es una ruptura de la norma, del estado de excepción. Solo en la ruptura se hallará la redención.

Dar quiebre al estado de excepción es una acción que se logrará mediante el uso de esa “débil fuerza mesiánica”, que se describe como débil no porque pueda doblegarse fácilmente, sino porque surge en la debilidad del hombre. Y ¿qué ha de hacer esa fuerza mesiánica? Debe preparar el camino para la redención, “salvar el pasado al dar sentido a la injusticia pasada, aunque nadie garantice que algún día se le haga justicia. La redención que se alcanza es la del sentido” (Reyes Mate, 2006, p. 28).

En cierta forma, podría afirmarse, el replanteamiento de la estructura de la historia (el pasar de la concepción lineal tal vez a un modelo espiral) tiene en sí inscrito el componente mesiánico, sin embargo, este no tiene un carácter únicamente histó-

---

2 Aludiendo al concepto de estado de excepción que propone Carl Schmitt en su *Teología política I*. Cabe resaltar que si bien esta es la definición por antonomasia del estado de excepción, Benjamin critica esta aproximación por cuanto supone un sometimiento absoluto de los individuos al poder soberano.

rico, es también político, más aún cuando tal replanteamiento ofrece la posibilidad de considerar un verdadero estado de excepción sin ley. Juegan aquí diferentes conceptos, pues el mesianismo aparece como ejecutor de la redención y esta solo sucede en la mirada al pasado (utilizando la memoria como herramienta) y en la reestructuración de la historia como ha sido escrita hasta hoy. Se da claramente el vínculo entre los ejes mencionados al principio de esta sección pues, a partir de esto, aparece también el componente político de la obra benjaminiana.

Finalmente, si la posibilidad de la redención es competente solo a una fuerza mesiánica y dicha redención no contempla únicamente la memoria como herramienta de reconocimiento sino también una reinterpretación del tiempo, el progreso, la historia y, más puntualmente, el estado de excepción, entonces es posible identificar el mesianismo fuera de la categoría teológica y vincularlo con lo político, ya que es también de naturaleza política: “El sentido político a la vida es la justicia universal, la justicia mesiánica, ésa que habla de felicidad y redención” (Reyes Mate, 2010, p. 376).

Benjamin plantea que lo que da sentido político es el *Jetztzeit* o “tiempo-ahora”, contrapuesto al tiempo homogéneo y vacío en el cual se ha escrito la historia hasta ahora, el que se ha dejado llevar por el progreso y se ha constituido en la linealidad temporal. Por su parte, el *Jetztzeit* representa ese tiempo mesiánico que salva aquello que está pendiente en la historia, aquello que necesita reconocimiento. Este concepto es el momento en que pasado y presente se encuentran, en tanto se restituye el pasado para transformar activamente el presente. Todo lo anterior se posibilita con el surgimiento del “mesías”, solo él, en su colectividad, puede percibir el pasado como algo vivo y ejecutar una acción redentora, habilitando un diálogo entre lo teológico y lo político.

## **APROXIMACIÓN AL MESIANISMO COMO CONEXIÓN BENJAMIN-AGAMBEN**

Originalmente, la conexión entre Benjamin y Agamben no se da en los campos del mesianismo, sino del arte. Ambos autores tuvieron una preocupación estética y, de hecho, hallaron en el arte una cierta respuesta a los interrogantes que les asaltaban al momento de desarrollar su pensamiento.

Agamben inicia con una cierta inquietud respecto al arte contemporáneo: considera que la expresión del sujeto que se hace a través de esta muestra a un hombre vacío, sin contenido. De hecho, publica una obra al respecto, *El hombre sin contenido*, y es en el momento de su redacción que se encuentra con Benjamin al trabajar en la traducción de su obra.

El filósofo italiano evalúa en cierto momento el carácter de algunas pinturas y lo que representan para la humanidad, y se centra un poco en la imagen del ángel, particularmente el de la historia y el melancólico, este último expuesto por Durero. Con él, hará una comparación con el *Angelus Novus* de Klee, mencionado por Benjamin en su tesis IX, y lo referirá como el de la historia y el de Durero como el del arte; la diferencia radicará en lo que su representación constituye.

Cuando Benjamin menciona el *Angelus Novus*, lo describe como aquella criatura que es arrastrada hacia el futuro sin voluntad alguna y quiere detenerse para volver sobre las víctimas de la catástrofe del progreso y “revivirlas” pero no puede. Por su parte, Agamben interpreta el ángel del arte como esa criatura divina que se encuentra suspendida en una dimensión atemporal donde la realidad que le rodea se encuentra en suspensión mesiánica (Ara Mesa, s.f., p. 3). Entonces, se encuentra esa primera conexión Benjamin-Agamben en la que el mesianismo es una suerte de respuesta. El vínculo entre pasado y presente se posibilita, para Agamben, en un estado mesiánico lejos del *continuum* de la historia y del huracán del progreso. Ese estado posibilita la aparición de una acción política.

Es claro que la propuesta de Agamben no se sitúa en el mesianismo, sin embargo, hace varias alusiones a cómo este es un componente importante de la vida política, incluso alcanza a situarlo como parte esencial de la *bios*. Por su parte, Benjamin enfatiza la necesidad del mesianismo. Su tesis XVIIa<sup>3</sup> en “Sobre el concepto de historia” gira en torno a la particularidad política del mesianismo:

Marx ha secularizado la idea del tiempo mesiánico en la sociedad sin clases. [...] Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podría esperar, con mayor o menor relajamiento, la entrada de la situación revolucionaria. La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Sólo exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para

---

3 Esta tesis no figura en las primeras traducciones hechas a la obra de Benjamin, sino que fue descubierta, de hecho, por Agamben en 1981 cuando trabajaba en las traducciones del texto.

abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada que la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea. (Reyes Mate, 2006, p. 275)

Reyes Mate hace una importante interpretación al respecto: refiere la secularización de la idea del tiempo mesiánico como algo pertinente, pues fue aquello que predispuso el camino para la entrada de un concepto revolucionario, uno en el cual la acción política tiene lugar propio. Adicionalmente, la expresión del tiempo mesiánico permite identificar un cambio en la concepción misma de la historia y el lugar de la redención, frente a lo que es posible establecer esa relación teológico-política que el mesianismo ofrece. Benjamin, desde la idea de tiempo mesiánico, establece una crítica respecto a la concepción de historia y tiempo histórico propios del historicismo. Según él, la historia se entiende como un espacio de progreso infinito e irreversible, a lo cual Benjamin responde sugiriendo que esa interpretación del progreso viene determinada por la consideración errónea del tiempo como un lugar, un espacio homogéneo y vacío que se construye de la adición de momentos. A partir de esto se establece una consideración de la historia como proceso lineal y continuo que niega la posibilidad de la redención, tal y como Benjamin la concibe.

Frente a lo anterior, Benjamin propone el *Jetztzeit* o “tiempo-ahora” como la oportunidad de interrumpir el tiempo histórico para buscar la redención del pasado oprimido y de los vencidos. Ese tiempo-ahora viene caracterizado por el *ahora* que no refiere específicamente al presente sino la actualización del pasado, luego retoma todo momento pasado y lo contempla para abrirse a la salvación, al tiempo mesiánico. Dicho de otro modo, el ahora supone la antesala al tiempo mesiánico por cuanto salva el sentido de un momento pasado y reconoce la injusticia que subyace a él. Pone de presente la vigencia de la injusticia del pasado y, consecuentemente, la necesidad de redimirlo. Sin embargo, tal redención solo es posible con la intervención del mesías pues su llegada refrena el tiempo histórico y la redención no puede darse mientras haya historia:

Sólo el Mesías consume todo acontecer histórico y, en ese sentido, libera su remisión a lo mesiánico, la consume la crea. Por eso, nada histórico puede querer remitir por sí mismo a lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es un *télos* de la *dýnamis* histórica; no puede ser puesto como una meta. Visto históricamente, no es una meta, sino un fin. Por eso, el orden de lo profano no puede ser constituido en el pensamiento del Reino de Dios. Y, por eso, la teocracia no tiene un sentido político, sino sólo uno religioso. (Benjamin, 2009b, p. 63)

Para Benjamin el tiempo-ahora es el escenario de la llegada del mesías, cuando los momentos del pasado adquieren sentido desde un presente redentor; sin embargo, su llegada será una irrupción histórica, será repentina y solo entonces podrá suceder la redención. A partir de esto es posible identificar con mayor definición la alternativa política benjaminiana que tiene su base en la esperanza, en el valor absoluto de cada instante en la lectura del pasado y la consolidación de este como parte esencial del presente. Reyes Mate lo expone con claridad:

Esta reformulación de la teoría de la secularización pasa por recuperar para la política el concepto mesiánico del tiempo pleno, es decir, la idea de que el instante presente no es el resultado del anterior y antesala del siguiente, sino que todo instante tiene un valor absoluto: puede cambiar todo porque lleva consigo la oportunidad revolucionaria. Esa idea del valor absoluto, del instante hay que hacerla valer en política, esto es, hay que mostrar que incluso en tiempos tan sombríos como aquellos de 1940 hay lugar para la esperanza. (Reyes Mate, 2006, p. 277)

Si bien es claro que la redención acontecerá con el advenimiento del mesías, el dónde y el cuándo siguen siendo etéreos, por cuanto la llegada de este es incierta; de hecho, según Scholem, el mesías habrá de irrumpir repentinamente. Adicionalmente, las posturas desde el cristianismo y el judaísmo son excluyentes puesto que el primero considera que el mesías ya vino y tuvo como propuesta superar la ley mediante la fe y la gracia; por su parte, el judaísmo considera que el mesías no ha llegado y cuando llegue su figura será el triunfo de la transformación de toda la sociedad judía. La divergencia entre estas posturas no permite definir un momento espaciotemporal para la llegada del mesías. Por tanto, es conveniente traer a colación tres preguntas planteadas por Rosás Tosas (2016), en su estudio sobre el mesianismo en la filosofía contemporánea, a saber: ¿qué operación efectuará el mesías?, ¿dónde acontecerá la redención?, ¿cuándo acontecerá la redención? Es en estas cuestiones que se tornará evidente, para este trabajo, la aproximación al mesianismo que hacen Benjamin y Agamben como parte de sus propuestas políticas.

En cuanto a la primera pregunta, la postura de Benjamin viene influenciada por una interpretación a San Pablo y su postura respecto a la obra del mesías, que sugiere superar la ley mediante la fe y la gracia. Según Benjamin, la ley debe ser abrogada y el poder estatal abolido, pues en el marco de la ley no hay espacio para la justicia. La ley es una forma de violencia mítica que busca preservar el poder y bajo la cual hay una imposibilidad absoluta para la reconciliación y la subsecuentemente redención:

[...] la fundación de derecho aspira a establecer, con la violencia como medio, aquel derecho como su fin. Empero, la violencia no abdica de instaurar ese fin perseguido, o sea, ese derecho, sino que recién allí se convierte en sentido estricto y directo en fundadora de derecho. Pues esta no establece un fin como derecho que sea libre e independiente de la violencia. Por el contrario, en nombre del poder instauro un fin necesario y profundamente ligado a ella. (Benjamin, 2009a, p. 55)

Al problema de la violencia mítica y la ley Benjamin opone la violencia divina investida de un carácter emancipatorio que destruye la ley y aniquila los límites al negar la violencia que busca la preservación del orden: “La violencia mítica es violencia sangrienta en función de sí misma sobre la mera vida, mientras que la violencia divina es una violencia pura sobre toda vida en función de los vivos” (Benjamin, 2009a, p. 59). En síntesis, el mesías viene a suprimir la ley, a liberar y desarticular el presente del pasado y el futuro, confiriéndole esa carácter autónomo propio del tiempo-ahora.

Por su parte, Agamben interpretó esto como la introducción de una acción política sin principio ni fin, no fundada en el derecho sino con la pretensión de revocarlo. Así, Agamben sostiene que la ley no ha de ser ni abrogada ni preservada en el tiempo mesiánico, sino que habrá de experimentar ambos estados. El análisis que hace el filósofo italiano de la Carta a los Romanos retoma la consideración paulina de la ley como el lugar de reconocimiento del pecado mas no de la salvación (Rom 3:19-20), lo que le lleva a plantearse la posibilidad de abrogar la ley en el tiempo mesiánico. Sin embargo, en la continuación de su estudio, Agamben identifica que la ley posee también una dualidad constitutiva por cuanto es norma y promesa; luego, en oposición a la figura normativa de la ley, se presenta como promesa, a saber entonces, la ley mesiánica:

Hay en la ley algo que excede constitutivamente la norma y es irreductible a ella, y es a este exceso y a esta dialéctica interna de la ley a la que Pablo se refiere por medio del binomio *epaggelía* (cuyo correlato es la fe)/*nomos* (cuyo correlato son las obras). (Agamben, 2006, p. 97)

Lo anterior no supone la abrogación de la ley, como lo quisiera Benjamin, sino una oposición no normativa a su carácter normativo. Ahora, si esa oposición no representa una anulación, ¿qué representa? La inoperancia de la ley. Es decir, esta no deja de existir, no es suprimida sino puesta en suspenso, lo que le permite a Agamben definir que la ley mesiánica es aquella que simultáneamente suspende y

preserva la ley: “Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley” (Agamben, 2006, p. 99). Para ello, trae como fundamento el uso del verbo griego *Katargéo*, empleado también por san Pablo en su carta a los romanos: “*Katargéo* es un compuesto de *argós*, que procede a su vez del adjetivo *argós*, que significa «inoperante» «que no está en acción» (*a-ergos*), «inactivo». El compuesto significa, por tanto, «hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia»” (Agamben, 2006, p. 97). Según esto, para Agamben el tiempo mesiánico ha de venir determinado por la ley mesiánica, la cual, a su vez, supone la desactivación de la ley en el marco de la ley misma, es decir, sin que deje de existir, sino regresándola a un estado de inoperabilidad de la potencia:

Sólo en cuanto el Mesías hace inoperante al nomos (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley. Es posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperabilidad de la potencia. (Agamben, 2006, p. 99)

La aproximación que hace Agamben a la ley mesiánica viene permeada por una concepción particular del tiempo, de forma similar a cómo Benjamin establece el tiempo-ahora mencionado. Para el italiano, el tiempo mesiánico es aquel que se emplea para concluir y completar nuestra representación del tiempo. Sugiere que el tiempo no se puede abarcar en su totalidad y, consecuentemente, no se nos puede representar a cabalidad. Esta idea, proveniente del concepto de tiempo operativo de Guillaume —“el tiempo que la mente emplea para realizar una imagen-tiempo” (Agamben, 2006, p. 71)—, implanta en Agamben la consideración de que la representación que nos hacemos del tiempo es parcial y que el tiempo que nos representamos no coincide con el tiempo en su totalidad, hay un desfase y existe un tiempo subsiguiente que no se incluye en la representación pero tampoco es ajeno a ella; ese es el que permite completar la representación, el tiempo mesiánico: “[...] es el tiempo que el tiempo no da para acabar —o más exactamente el tiempo que empleamos para realizar la conclusión, para completar nuestra representación del tiempo—” (Agamben, 2006, p. 72).

Ahora, dado que la ley mesiánica establece una inoperancia de la ley que permite su cumplimiento y el tiempo mesiánico es aquel que resta y permite completar el tiempo operativo, la paradoja constitutiva de ambos conceptos permite ver que el funcionamiento del tiempo mesiánico genera la desactivación de la ley y, por ende, el establecimiento de la ley mesiánica.

De este modo, es posible evidenciar una relación tiempo mesiánico-ley mesiánica, Benjamin-Agamben. Ambos autores consideran que la ley mesiánica solo puede

darse en una condición particular de la ley y del tiempo. Si bien sus concepciones del tiempo-ahora y el tiempo que resta no son coincidentes, se acercan por cuanto ambas proveen la antesala al tiempo mesiánico a partir de la identificación de un tiempo fragmentado, no cronológico ni histórico. Así mismo, la aproximación que ambos autores hacen a la ley se da desde la abrogación y la inoperancia de esta en un marco definido de condiciones asociadas al establecimiento del tiempo mesiánico.

Las otras dos preguntas, en relación con el lugar y el tiempo de la redención, se desligan de este primer análisis hecho a la labor del mesías y se remiten a las deferenencias hechas por ambos autores en relación con la ley y la exposición del estado de excepción. Para Benjamin, la redención se dará en la esfera de lo público, en el ámbito social y se dará con la llegada del mesías; de hecho, el alemán llega a sugerir que el mesías no es un individuo en particular, sino que es todos los individuos que se encuentran subsumidos en el estado de excepción, es un colectivo y la fuerza mesiánica se presenta en cada generación como motor de ruptura. Son los individuos de cada generación quienes pueden alzar la voz para detener la continuidad de la historia narrada por los vencedores, la que se ha escrito con el olvido de las víctimas, que las desecha. Esa acción de ruptura puede ser encarada por las clases revolucionarias, aquellos oprimidos que han sido llevados al estado de excepción con el surgimiento de la clase dominante y que ahora pueden hablar a través del replanteamiento de la historia.

Tal y como se presentó en el primer apartado de este documento, para Benjamin el estado de excepción se ha convertido en la norma, es constante y tiene sendos problemas respecto a lo que para él constituye su verdadera forma. En primer lugar, la suspensión de la ley en el estado de excepción no se traduce en libertad sino en una dependencia natural e incuestionable a la ley misma, y, consecuentemente, en segundo lugar, continua subsumiendo la vida a las leyes. Visto de otro modo, el estado de excepción schmittiano se mantiene y la violencia política se ejerce desde el refuerzo del poder y la autoridad del soberano sobre la vida de los oprimidos, aquellos para quienes se estableció dicho estado originalmente. Sin embargo, este no proporciona libertad, solo sometimiento, y, en el caso de los oprimidos, continuidad en tal sometimiento.

Frente a esta consideración, se introduce tanto la lectura que Agamben hace del estado de excepción, como la propuesta que presenta al respecto. En la primera parte de *Homo Sacer* (1998), Agamben inicia con la paradoja de la soberanía:

«El soberano está, al mismo tiempo, fuera y dentro del ordenamiento jurídico». [...] «La ley está fuera de sí misma», o bien: «Yo, el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley». (p. 27)

Dicha paradoja, apoyada en el concepto de Schmitt sobre el estado de excepción, establece que este obedece a una exclusión inclusiva en la que la excepción no es la exclusión radical a la norma, sino que se mantiene en conexión con esta a partir de la suspensión: “El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste” (Agamben, 1998, p. 30). De otro modo, la exclusión supone una puesta en paréntesis, no una eliminación ni una abrogación, como plantea Benjamin. La norma aún tiene vigencia desde su propia cesación.

Sin embargo, la exposición inicial del estado de excepción cobra sentido en el marco de la aproximación que hace Benjamin al contemplar al *homo sacer* u hombre sagrado y al *Musulmann* o musulmán como aquellas figuras representativas que se ubican fuera de la ley mediante la ley misma. Un ejemplo más puntual se da desde los campos de concentración, sean cuales sean, puesto que estos no constituyen un momento en un pasado desarticulado del presente, sino que, por el contrario, son la expresión del estado de excepción que marca el establecimiento de la ley moderna occidental. La justificación se evidencia en que los campos de concentración son el resultado de una búsqueda por encauzar una situación determinada dentro del escenario de un Estado, y cuando cierto tipo de acontecimientos altera el curso normal de la vida al interior de un Estado, este, bajo la figura del poder soberano, goza de decisión absoluta para suspender ciertos derechos con miras a restablecer el orden, y eso en sí es lo que persiguen los campos de concentración<sup>4</sup>:

El estado de excepción no es, pues, tanto una suspensión espacio-temporal, cuanto una figura topológica compleja, en que no sólo la excepción es la regla, sino en que también el estado de naturaleza y el derecho, el fuera y el dentro, transitan entre ellos. (Agamben, 1998, p. 54)

## CONCLUSIÓN

A partir de lo anterior, es posible identificar cierto grado de coincidencia entre Benjamin y Agamben respecto a la consideración del estado de excepción como norma y al mesianismo como expresión de posibilidad de la redención, contemplando el lugar de una ley mesiánica y el tiempo mesiánico. Si bien no se establece que haya habido un

---

4 Es pertinente mencionar que esto no constituye una apología a los campos de concentración, simplemente presenta la exposición hecha por Agamben en *Homo Sacer* con el fin de establecer la cotidianidad del estado de excepción.

diálogo directo entre los autores, es claro que dentro de la obra de Agamben la lectura de Benjamin fue indispensable para presentar un desarrollo al concepto de mesianismo. El advenimiento del mesías hace parte de la exposición de ambos autores, y en ambos casos su llegada viene permeada por una alteración a la ejecución de la ley y una consideración alternativa del tiempo; entonces, es posible pensar el mesianismo como una realidad para ambos pensadores. Sin embargo, dicha realidad debe pensarse, desde Benjamin y Agamben, como categoría política y no teológica.

Aun cuando la llegada del mesías es contemplada desde la teología por su relación con la salvación, esta última también hace parte del componente político por cuanto la política no debe ser contaminada por la ley: “El Mesías es la figura en la cual la religión se enfrenta con el problema de la Ley” (Agamben, 2007, p. 327). Ambos autores coinciden en que la ley se ha convertido en el lugar de vulneración de la política por el poder, en Benjamin desde la violencia mítica que busca preservar el poder y en Agamben desde el poder soberano para suspender la ley, dentro y fuera de ella. Por lo tanto, hay una necesidad de exponer el mesianismo desde su vínculo con la ley y en relación directa con el rol del mesías.

Para Agamben la lectura de las tesis de Benjamin sobre el concepto de historia fueron fundamentales para determinar no solo cuál habría de ser la acción que el mesías viniera a efectuar, sino para establecer el vínculo de la ley con el estado de excepción. De este modo, la formulación de Agamben sobre el estado de excepción toma en consideración la exposición de Benjamin y la aprueba en tanto este se ha convertido en la norma, pero la rebate al plantear que la ley no debe abrogarse sino desactivarse; la ley deberá seguir vigente pero habrá de perder su fuerza de ley.

Adicionalmente, es posible identificar que tanto Benjamin como Agamben relacionan la necesidad de considerar un tiempo no histórico, sin linealidad, fragmentado y desarticulado, que permita reconocer el pasado en la construcción del presente, que exceda la cronología y se convierta en condición de posibilidad para la representación del tiempo, un tiempo mesiánico en el que la ley se suspende y se abre el espacio para la redención. En síntesis, el advenimiento del mesías, posible en un tiempo mesiánico en el que entra en vigencia la ley mesiánica, supone la elucidación de una propuesta política en el marco de un estado de excepción positivo<sup>5</sup>.

---

5 Esta expresión, *estado de excepción positivo*, es una categoría agambiana presentada en *El Mesías y el Soberano*, que ofrece una coincidencia adicional entre Benjamin y Agamben respecto a lo lingüístico. Sin embargo, esta no se trabajó en el documento puesto que se considera que dicha coincidencia agota en sí misma una investigación adicional y el análisis del significado ofrece espacio para un trabajo diferente. Por otra parte, se ha tomado la decisión de incluir la expresión para dejar claro que ni Benjamin ni Agamben rechazan la existencia del estado de excepción y para abrir el campo a una próxima investigación en la que ambos autores velan por un verdadero estado de excepción, uno auténtico, positivo.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Atlas Walter Benjamin - memoria (2018). Recuperado de <https://www.circulobellasartes.com/benjamin/termino.php?id=151>
- Ara Mesa, M. (s.f.). Los profanadores. Benjamin en Agamben. Recuperado de [http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2010/10/mesa-35/ara\\_mesa\\_35.pdf](http://www.derhuman.jus.gov.ar/conti/2010/10/mesa-35/ara_mesa_35.pdf)
- Benjamin, W. (2009a). Para una crítica de la violencia. En W. Benjamin (Ed.), *Estética y política* (pp. 33-62). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (2009b). Fragmento teológico-político. En W. Benjamin (Ed.), *Estética y política* (pp. 63-66). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Benjamin, W. (2009c). Sobre el concepto de historia. En W. Benjamin (Ed.), *Estética y política* (pp. 131-152). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Kundera, M. (2002). *La insoportable levedad del ser*. México: Tusquets Editores S.A.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Reyes Mate, M. (2010). Sobre la actualidad política en Walter Benjamin. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2, 375-377.
- Rosàs Tosas, M. (2016). *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*. Barcelona: Herder.

Recibido: 20/10/2017 Aprobado: 21/02/2018

**Cómo citar:** Guzman Jimenez, C. (2018). Una lectura política del mesianismo en Benjamin y su posible conexión con Agamben. *Humanitas Hodie*, 1(1), 47-66. <https://doi.org/10.28970/revista.humanitas.hodie.Num1.articulo155>