



Recordando a

Walter Benjamin

Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria.

III SEMINARIO INTERNACIONAL
POLÍTICAS DE LA MEMORIA

CENTRO CULTURAL DE LA MEMORIA HAROLDO CONTI
Buenos Aires - Argentina

Walter Benjamin y el sufrimiento acumulado del pasado

Una recepción por parte de la Teología Política de Johann Baptist Metz

Matías Omar Ruz¹

Resumen:

La obra del polifacético Walter Benjamin ha sido objeto, no sólo de una cuasi oceánica multiplicidad de estudios, sino también de diversos campos disciplinarios. Por ejemplo, el teólogo católico Johann Baptist Metz se hace eco de algunas perspectivas benjaminianas, para darle forma a su Teología Política: una teología que pone en el centro de la reflexión a las víctimas de la historia y, a partir de ellas, la posibilidad de elaborar un discurso sobre Dios en el mundo actual. Nociones benjaminianas que emergen, sobre todo, de las *Tesis sobre el concepto de historia*, son asumidas por el teólogo, aunque mostrando también sus distancias. Una razón marcada por el *a priori* del sufrimiento acumulado del pasado, la mirada hacia atrás desde la perspectiva de las víctimas, la exigencia de la apertura de los archivos para la búsqueda de una justicia con sentido de memoria, son demandas que surgen de la obra de Benjamin y que Metz retoma para elaborar su «racionalidad anamnética» y construir una teología determinada por la memoria, con un futuro de resurrección como respuesta al sufrimiento injusto de las víctimas y con un presente con sentido de justicia. En un país como el nuestro, estigmatizado por el drama de un pasado injusto y la presencia de víctimas inocentes, estas ideas pueden resultar altamente significativas.

Palabras clave: memoria, barbarie, razón anamnética, mesianismo, redención, historia, Auschwitz.

¹ Universidad Católica de Córdoba, matiasomarruz@hotmail.com

Walter Benjamin y el sufrimiento acumulado del pasado

Una recepción por parte de la Teología Política de Johann Baptist Metz

1. Introducción

Walter Benjamin está contado entre los grandes pensadores del siglo XX. Las razones son múltiples. Basta ver la casi oceánica bibliografía dedicada a él para tomar cabal dimensión de su importancia. A partir de su muerte, y más precisamente, desde los 60', los trabajos de recepción han sido ininterrumpidos. El abordaje multidisciplinar a su obra es el fruto de una compleja riqueza de pensamiento que abarca áreas de diversas competencias: filosofía, crítica literaria, historia de las ideas, sociología de la cultura, inclusive, teología. Esto también se verifica en los numerosos y diversos trabajos de recepción.

Una de las perspectivas desde la cuales ha sido abordado el pensamiento de Benjamin es, precisamente, la teológica. En efecto, múltiples teólogos, tanto de vertiente católica como también protestante –sin mencionar el impacto en la teología judía–, se han hecho eco de algunas ideas del filósofo alemán. Mi pretensión en estas páginas es mostrar un caso de recepción en donde, sobre todo, las tesis *Sobre el concepto de historia* han sido de decisiva influencia para la configuración de la llamada Nueva Teología Política, de la que el teólogo católico-alemán Johann Baptist Metz, es fundador. Desde ya es importante advertir que, al menos en el caso del teólogo alemán, todo trabajo de recepción incluye una lectura crítica y una cierta distancia con respecto al planteo del filósofo.

Para avanzar en este objetivo, presento sintéticamente el pensamiento de Metz (2); a continuación, resalto aquellas ideas de Benjamin que impactarán en el marco teórico del teólogo (3); luego, el trabajo propiamente de recepción por parte de Metz (4); por último, algunas consideraciones finales (5).²

² Este artículo se enmarca dentro de un proyecto de investigación al que pertenezco, y que fuera presentado y aprobado (2009-2011) por el Ministerio de Ciencia y Tecnología del Gobierno de la Provincia de Córdoba bajo el título: "Iglesia argentina y memoria de las víctimas del proceso militar. Revisión del discurso y de la praxis eclesial de reconciliación, a partir de determinados aportes de la Escuela de Frankfurt y de la Nueva Teología Política de Johann Baptist Metz".

2. Breve presentación de Johann Baptist Metz

Johann Baptist Metz, continúa siendo hoy, según la opinión de muchos autores, uno de los más estimulantes pensadores en el panorama teológico internacional.³ Nacido en 1928 en Auerbach (Baviera) desempeñó su tarea académica, principalmente, como profesor de Teología Fundamental durante treinta años (1963-1993), hasta su jubilación, en la Universidad de Münster.⁴ Su listado bibliográfico cuenta actualmente con más de 30 trabajos monográficos y poco más de 350 artículos en libros, diccionarios y revistas.⁵ Su biografía teológica se caracteriza, ante todo, por un “giro” o, según sus propias palabras, “ruptura” acontecida en la segunda mitad de la década del sesenta: “desde una teología trascendental a una teología política”.⁶ Su formación filosófica y teológica puede muy bien caracterizarse por sus dos trabajos doctorales: en filosofía, sobre Heidegger y la metafísica, dirigido por Emerich Coreth (1952)⁷ y, en teología, sobre la forma antropocéntrica del pensamiento de Tomás de Aquino, bajo la dirección de Karl Rahner (1961).⁸

Fuertemente impactado por el clima cultural de la década del sesenta y de la mano de una serie de pensadores judíos se produce el cambio que definirá su producción teológica hasta nuestros días. Dicho cambio se expresa en la denominación que califica su teología: Nueva

³ En su paso por la Argentina en el 2009, el teólogo español Olegario González de Cardedal, menciona a Metz como uno de los diez teólogos más influyentes del siglo XX que no puede ser desconocido.

⁴ Para un panorama bio-bibliográfico completo cf. OMAR RUZ, Matías – ROSOLINO, Guillermo – SCHICKENDANTZ, Carlos, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea. Claves de lectura, logros y límites de la obra de Johann Baptist Metz”. En: Revista *Teología y Vida* N° 49, Buenos Aires, 2008, pp. 575-603. También es importante una entrevista publicada a mediados de los 90’, donde Metz da cuenta de su recorrido intelectual y de sus más importantes interrupciones, cf. METZ, Johann Baptist – WIESEL, Ellie, *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*, trad. Carmen Gauger, Trotta, Madrid, 1996, pp. 27-64. También una breve autobiografía: METZ, Johann Baptist, “«Cómo he cambiado yo mismo». Repaso biográfico”. En: id., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. Daniel Romero Álvarez, Trotta, Madrid, 2002, pp. 235-240. (Original: *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997*, Grünewald, Mainz, 1997).

⁵ UNIVERSITÄT MÜNSTER, *Bibliografie* [en línea], <http://www.uni-muenster.de/FB2/personen/fundamentaltheologie/metz.html> [consulta: julio de 2010].

⁶ *Dios y tiempo*, p. 109. Por «teología trascendental» se alude a aquella reinterpretación moderna de la obra de Santo Tomás, y del tomismo en general, según los desafíos planteados por Kant, en la línea iniciada por los trabajos del jesuita belga, Joseph Maréchal, y que encuentran en Karl Rahner el exponente teológico más significativo. Dicho giro se expresa en diversas controversias teológicas a partir de 1965, pero se distingue, sobre todo, como un giro en el trasfondo filosófico: “del Kant trascendental y de Heidegger, al Kant del primado de la razón práctica, a Marx, a Bloch y a Benjamin, a la Escuela de Frankfurt y, en ella y más allá de ella, al pensamiento judío y a la sabiduría mesiánica del judaísmo”, *ibid.*, 95.

⁷ Tesis no publicada. Un resumen del trabajo lo ofrece el artículo con el mismo nombre: “Heidegger und das Problem der Metaphysik”. En: Revista *Scholastik* N° 28, Frankfurt am Main, 1953, pp. 1-22.

⁸ *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin. Mit einführendem Essay von Karl Rahner*, Kösel – Verlag, München, 1962. (Traducción: *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, trad. Ignacio Aizpurúa, Sígueme, Salamanca, 1971); cf. OMAR RUZ, Matías, *Nueva Teología Política. Desarrollo del pensamiento de Johann Baptist Metz*, EDUCC, Córdoba, 2010, capítulo I, p. 33 y ss.

Teología Política.⁹ Tal teología suele dividirse en dos fases: *la primera* (1966-1969),¹⁰ inspirada en la filosofía de Ernst Bloch y en el marco del diálogo cristiano-marxista, acentúa la dimensión futura de la fe y se desarrolla como una teología escatológica de la esperanza en estrecha relación con una tendencia existente en los trabajos teológicos de la década del sesenta (como, por ejemplo, los de los teólogos J. Moltmann y K. Rahner). Conceptos clave son aquí, entre otros, «desprivatización», «primado del futuro» y «reserva escatológica». La *segunda fase*,¹¹ a partir de 1969, pone en el centro de la reflexión el concepto de memoria y, con ella, integra la dimensión del pasado hasta entonces parcialmente desplazada. La razón de este cambio de perspectiva en la tematización de la dimensión temporal puede situarse, en buena medida, en la distinta valoración que Metz, de la mano de autores pertenecientes a la Escuela de Frankfurt, hace de la historia moderna del progreso. A la anterior aceptación fundamental de las tendencias modernas de la historia de la libertad,¹² sucede ahora una actitud más crítica, que presta mayor atención a las consecuencias negativas de dicho proceso. La temática de la historia de los sufrimientos del mundo pasa a primer plano; la categoría clave deviene: *memoria passionis*, “categoría universal por excelencia”.¹³ Dicha memoria es desarrollada, de manera cada vez más explícita, como la cuestión de Dios frente a los sufrimientos del mundo. Esto es lo que en teología se denomina el *problema* de la «teodicea». A fines de los 70’, Metz sitúa la cuestión de la teodicea, en el centro de la Nueva Teología Política.¹⁴ Según Metz, el “núcleo” de dicha teología es “el problema de Dios como problema de la teodicea”.¹⁵ Se trata de la pregunta acerca de cómo se debe/puede hablar de Dios de cara a la inescrutable historia de sufrimiento del mundo. “Esta pregunta es *la* pregunta de la teología” que no puede ser “respondida nunca de manera concluyente”; y la tarea principal de la teología será buscar “un lenguaje siempre nuevo que impida que sea olvidada.”¹⁶

⁹ El calificativo de “nueva” es para distanciarse de la teología política en el pensamiento de C. Schmitt, jurista alemán vinculado al nacionalsocialismo, cf. SCHMITT, Carl, “Teología política”. En: id., *Estudios políticos*, trad. Francisco Javier Conde, Ed. Doncel, Madrid, 1975, pp. 35-95; id., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, München, 1925. Sobre las diferencias de Metz, cf. *Dios y tiempo*, pp. 10, 31-32, 184, 205-206.

¹⁰ Cf. M. OMAR RUZ, *Nueva Teología Política*, capítulo II, p. 67 y ss.

¹¹ Cf. *ibid.*, capítulo III, p. 121 y ss.

¹² Como se expresa sobre todo en la primera parte de su obra *Zur Theologie der Welt*, Grünewald, Mainz – München, 1968. (Traducción: *Teología del mundo*, trad. Constantino Ruíz-Garrido, Sígueme, Salamanca, 1971²).

¹³ *Esperar a pesar de todo*, p. 42.

¹⁴ Cf. METZ, Johann Baptist, “Theodizee-Empfindliche Gottesrede”, en: id. (ed.), “*Landschaft aus Schreien*” – *Zur Dramatik der Theodizeefrage*, Grünewald, Mainz, 1995, pp. 81-102, p. 84.

¹⁵ *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 19.

Con la palabra «Auschwitz», aparecida en su bibliografía personal por primera vez en 1979,¹⁷ Metz pretende, precisamente, “trazar una topografía del horror”, dejar la catástrofe “asociada a un lugar histórico concreto”.¹⁸ Metz concibe la teología como postidealista cuando se hace cargo de los sufrimientos del pasado con una intención político-práctica. Por eso su teología deberá ser una “teología después de Auschwitz”, es decir, que dice adiós a sus supuestas inocencias social, histórica y étnico-cultural. “Ser consecuente con esta situación de «después de Auschwitz» *no significa más que esto*: aceptar finalmente la irrupción de la historia concreta en el logos de la teología y la consiguiente vivencia teológica de la no identidad.”¹⁹ Todas estas ideas cristalizan en lo que Metz denomina la «razón anamnética».²⁰

Como lo advierten diversos especialistas,²¹ entre los múltiples autores que se dan cita en la obra de Metz, una figura clave, a partir de la inclusión de la tesis de la memoria,²² la temática del sufrimiento y la relación dramática entre historia y progreso, es Walter Benjamin. Principalmente su mirada al pasado, que emerge en las famosas tesis *Sobre el concepto de historia*, ha sido para el teólogo de “gran influencia”.²³ Más que citas textuales de Benjamin, se respira en Metz un cierto *aire benjaminiano* en varios de sus escritos fundamentales, sobre todo, en algunos conceptos de la segunda fase de la Nueva Teología Política. La cuestión de si Benjamin es teólogo o no, o de si pensó teológicamente o no, es un asunto muy discutido. Ottmar John piensa que, por una parte, dicha cuestión no puede ser finalmente esclarecida y que, por otra parte, su respuesta no es en absoluto decisiva para que la teología tenga con di-

¹⁷ Cf. “Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland“. En: KOGON, Eugen – METZ, Johann Baptist, et. al. (eds.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Herder, Freiburg i. Br. 1979, pp. 121-144, incluido con un leve cambio en el título en: *Jenseits bürgerlicher Religion – Reden über die Zukunft des Christentums*, Grünewald, München – Mainz, 1980, pp. 29-50. (Traducción: *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, trad. Fernando Castillo, Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 25-38).

¹⁸ *Memoria passionis*, p. 59.

¹⁹ *Dios y tiempo*, p. 192 (cursiva mía).

²⁰ Los desarrollos de esta racionalidad pueden advertirse en sus dos obras principales: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Grünewald, Mainz, 1977 (1992⁵). (Traducción: *La fe, en la historia y la sociedad*, trad. Manuel Olasagasti y José María Bravo Navalpotro, Cristiandad, Madrid, 1979); y *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg i.Br., 2006. (Traducción: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*).

²¹ Cf. ASHLEY, James Mathew, *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1998, p. 117; TRACY, David, “The Post-Modern Re-Naming of God as Incomprehensible and Hidden”. En: Revista *Cross Currents* N° 50, New York, 2000, pp. 240-247, p. 244; MARTINEZ, Gaspar, *Confronting the Mystery of God. Political, Liberation, an Public Theologies*, Continuum, New York, 2001, p. 56; THOMPSON, Allison, *Theodicy in a Political Key. God and Suffering in the Post-Shoah Theology of Johann Baptist Metz*, (Tesis de doctorado, University of Notre Dame, Indiana) [en línea], 2004, p. 84 y ss. <http://proquest.umi.com> [consulta: nov. de 2008]; etc.

²² METZ, Johann Baptist, “«Politische Theologie» in der Diskussion“. En: PEUKERT, Helmut (ed.), *Diskussion zur "politischen Theologie"*, Grünewald – Kaiser Verlag, Mainz - München, 1969, pp. 267-301, p. 286 nota 48. (Reproducido en: *Dios y tiempo*, pp. 39-70, p. 56 nota 48).

²³ TÜCK, Jan-Heiner, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Schöningh, Paderborn, 2001, pp. 109-110.

cho pensamiento una recepción fructífera.²⁴ Estas premisas guían, también, las ideas que siguen.

3. Walter Benjamin: “Un profeta vuelto hacia atrás”

“Benjamin es un fenómeno especial”, así lo califica U. Greenberg.²⁵ Su vida (1892-1940), llena de fracasos, ha dado a luz a una especie de “héroe de nuestro tiempo”, incluso a un “mito”.²⁶ Su pensamiento, polifacético, es difícilmente encuadrable. La caracterización de Michael Löwy parece certera: Benjamin “es, en todos los sentidos de la palabra, «inclasificable». Adorno lo definía con razón como un pensador «apartado de todas las corrientes». Su obra, en efecto, se presenta como una especie de bloque errático al margen de las grandes tendencias de la filosofía contemporánea”.²⁷ Enfrentarse a sus trabajos implica la indeterminación de los textos, el recurso a las imágenes y el hermetismo del lenguaje; en todo caso, y teniendo en cuenta lo crítico de su pensamiento, siempre cabe en él una “*hermenéutica del peligro*”.²⁸ A partir de la década del sesenta, particularmente, despertó un enorme interés por su persona y su pensamiento. Como anota O. John, dicha recepción no fue primeramente académica, sino en la opinión pública, en los movimientos socio-estudiantiles y en ambientes culturales en general; “su recepción fue en sí misma un hecho político”.²⁹ En las últimas décadas se

²⁴ “Fortschrittskritik und Erinnerung. Walter Benjamin – ein Zeuge der Gefahr”. En: ARENS, Edmund – JOHN, Ottmar – ROTTLÄNDER, Peter (eds.), *Erinnerung – Befreiung – Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*, Patmos Verlag, Paderborn, 1997, pp. 13-80, p. 14 y ss., p. 77. Para este asunto, desde una perspectiva distinta, es relevante también al artículo de Tiedemann citado más abajo. Tanto O. JOHN (*ibid.*, 21ss.) como WOHLMUTH, Josef (“Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins für die christliche Eschatologie”. En: id., *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*, Schönningh, Paderborn, 1996, pp. 192-210, p. 204), quienes no ignoran lo hecho por Metz, destacan también la importancia de la recepción de Benjamin en la obra del teólogo Helmut PEUKERT en orden a la elaboración de una teología adecuada al actual ambiente socio-cultural (*Teoría de la ciencia y teología fundamental*, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2000; original alemán de 1976).

²⁵ GREENBERG, Uti, “Remembering Walter Benjamin: Benjamin and his Biographers”. En: Revista *Biography* N° 30, Honolulu, 2007, pp. 194-212, p. 194. Este es un interesante trabajo en el que se evidencian las tendencias ideológicas de tres biógrafos de Benjamin (A. Laxis, G. Sholem y B. Witte) a la hora de retratar su figura. Cf. SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin y su ángel*, trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati, FCE, Buenos Aires, 1998.

²⁶ Cf. GREENBERG, Uti, “Remembering Walter Benjamin”, p. 210.

²⁷ *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 13. Cf. también, KERIK, Claudia (comp.), *En torno a Walter Benjamin*, UAM, México, 1993, p. 11; FORSTER, Ricardo, *Walter Benjamin y el problema del mal*, GEA, Buenos Aires, 2001, p. 10.

²⁸ MATE, Reyes, “Walter Benjamin, un pensador político”. En: id., *Por los campos de exterminio*, Anthropos, Barcelona, 2003, pp. 123-172, p. 124. Es importante también lo que advierte B. Witte, al decir que, “a diferencia de numerosos escritores que sólo encuentran su tono propio después de largos tanteos, Walter Benjamin es completamente él mismo en sus escritos desde el comienzo”, WITTE, Bernd, *Walter Benjamin. Una biografía*, trad. Ángela Ackermann Pilári, AMIA, Buenos Aires, 1997, p. 33.

²⁹ “Fortschrittskritik und Erinnerung”, p. 13.

ha publicado una gran cantidad de artículos «Benjamin y...».³⁰ Hoy, dan testimonio los listados bibliográficos, es “imposible abarcar de manera completa el estado de la investigación” sobre su obra.³¹

En atención a la recepción y la temática de Metz, me focalizo casi exclusivamente en una sola obra: la ya citada, *Sobre el concepto de historia*, el último trabajo de Benjamin.³² Al respecto, M. Löwy sugiere que el texto representa, probablemente, en el pensamiento revolucionario, “el documento más significativo luego de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx.”³³ Su título está inspirado, con toda seguridad, afirma Löwy, en un manuscrito inédito de Scholem: *Tesis sobre el concepto de justicia* fechado en 1919 y 1925. Teniendo en cuenta el contexto socio-político, las tesis son, en buena medida, la expresión última y concentrada de ideas que atraviesan toda la obra de Benjamin.³⁴ Se trata de una construcción original que no tiene el estatuto de sistema, sino que se desarrolla en la forma del ensayo o del fragmento. No constituye una «filosofía de la historia», pero aspira nada menos que a una nueva interpretación de la historia humana.³⁵ “El núcleo de su comprensión está constituido por el concepto de recuerdo o memoria.”³⁶ La cuestión del mesianismo judío, adquiere aquí una importancia especial.³⁷

Como subraya R. Mate: “el secreto de las Tesis es, en efecto, su actualidad acontemporánea”.³⁸ Dicen algo que pertenece a nuestro tiempo pero que viene de muy atrás. Sin embargo,

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

³¹ Cf. MÜLLER, Harro, “Walter Benjamin's Critique of Historicism: A Rereading”. En: Revista *The Germanic Review* N° 71,4, Philadelphia, 1996, pp. 243-251, p. 243. Cf., por ej., la obra colectiva editada por BENJAMIN, Andrew, *Walter Benjamin and History*, Continuum, New York, 2005, y la fuerte crítica a la mayoría de las contribuciones en ella por parte de RAPAPORT, Herman, “Benjamin as Historian”. En: Revista *Clio* N° 36,3, Indiana, 2007, pp. 391-409.

³² Me remito al texto bilingüe, alemán-español, de las Tesis incluidas en la obra de MATE, Reyes, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006. La versión alemana corresponde a la edición TIEDEMANN, Rolf – SCHWEPPENHÄUSER, Hermann (eds.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und G. Scholem*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1972-1999. Son 17 volúmenes; el texto «Über den Begriff der Geschichte» se encuentra en el Vol. I/2, pp. 691-703.

³³ *Walter Benjamin*, p. 16.

³⁴ En una de sus últimas cartas, dirigida a Gretel Adorno, escribe: “La guerra y la constelación que la ha provocado me llevaron a trasladar al papel algunos pensamientos sobre los cuales puedo decir que los conservo en mí –e incluso los preservo en mí– desde hace alrededor de veinte años”, citado en M. LÖWY, *Walter Benjamin*, p. 39. Una breve reseña de la historia del manuscrito y sus diversas ediciones ofrece el mismo M. LÖWY, *ibid.*, p. 39 y ss., y R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 17, quien cita una carta de Benjamin a Horkheimer del 22 de febrero de 1940 donde afirma que “acabo de terminar una serie de tesis sobre el concepto de historia...”.

³⁵ Cf. M. LÖWY, *Walter Benjamin*, p. 12, p. 17.

³⁶ O. JOHN, “Fortschrittskritik und Erinnerung”, p. 31.

³⁷ De allí que se afirme que “pensó su tiempo en judío”, MATE, Reyes, *De Atenas a Jerusalén. Pensadores judíos de la modernidad*, Akal, Madrid, 1999, p. 49; cf. R. FORSTER, *Walter Benjamin y el problema del mal*, pp. 12-14, 37-111; id., *W. Benjamin – Th. W. Adorno. El ensayo como filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, pp. 145-158.

³⁸ R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 12. Por otro lado, es muy sugerente lo que anota el filósofo español: el estudio de las *Tesis* constituye “un máster intensivo en historia”, *ibid.*, p. 43.

al no ser un texto del todo sistemático, “no es fácil detectar los ejes fundamentales en torno a los cuales giran estos fragmentos”.³⁹ No obstante esto, R. Mate se arriesga a indicar dos ejes que vertebran el texto: uno es de orden epistémico y que se concreta en una *nueva teoría del conocimiento*; el otro, de orden político, cuya base es la compleja relación entre *marxismo* y *mesianismo*.⁴⁰ Por un lado, esto supone un tipo de sujeto apto para el conocimiento. El sujeto benjaminiano, es el que hace la experiencia del sufrimiento, es “central por su debilidad”, es el *lumpen*, el que sufre, el oprimido, el que está en peligro, pero que se indigna, protesta y lucha. Tiene, además, un “plus cognitivo”, cargado de experiencia que se proyecta sobre la realidad. Ve lo que los demás no ven. El concepto de «realidad» queda trastocado, es facticidad y posibilidad, es poder descubrir vida en un pasado frustrado y esto abre a la posibilidad de la exigencia de justicia, porque las víctimas de la historia permanecen vivas en su fracaso por la memoria. Por otro lado, las *Tesis* indican una visión mesiánica de la política. Esto es: reconocer en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente. Aquí la memoria es clave para mantener viva la injusticia pasada. Así, la memoria puede abrir los expedientes que el derecho da por archivados. En el fondo, el interés de Benjamin, concretamente, es qué pasa con los muertos, con sus frustraciones y esperanzas fallidas.⁴¹

El el *giro copernicano* en la consideración de la historia, se advierte en que, el progreso en la historia, se hace sobre las espaldas de parte de la humanidad y lo problemático es que no sólo genera víctimas, sino que las justifica. Esto da lugar a una reproducción indefinida, es decir, a lo que Benjamin, en este contexto, denomina “barbarie”.⁴² Al costado del camino quedan los vencidos. El pasado no interesa en cuanto arqueológico, como pieza de museo, para reconstruirlo, sino que interesa para construir e interpretar el presente. El acento está puesto en lo que sucede en el presente y para incidir en el presente. En este sentido, hay un primado de lo político sobre lo histórico. Como lo sugiere Benjamin en la tesis VII, identifi-

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 18-19. Según P. J. Gamez existen sólo dos trabajos que comentan de manera sistemática las Tesis: los de Löwy y R. Tiedemann, a quienes descalifica, a uno por “demasiado superficial” y al otro, aunque “valioso”, por “dirigir mal o engañar” (misguide) debido a su excesivo compromiso con el marxismo. Gamez desconoce el excelente trabajo de Reyes MATE, *Medianoche en la historia*; cf. GAMEZ, Patrick, *The Ends of Law: Walter Benjamin's Conception of History*, (Tesis de Maestría, University of Alberta), [en línea], 2008, p. 2, <http://porquest.umi.com/pqdweb> [consulta: julio de 2009]. El juicio sobre Löwy parece excesivo; cf. H. RAPAPORT, “Benjamin as Historian”, p. 405 y ss.

⁴⁰ Para la compleja discusión sobre la naturaleza del marxismo peculiar de Benjamin, cf. TIEDEMANN, Rolf, “Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?”. En: BULTHAUP, Peter (ed.), *Materialien zu Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte. Beiträge und Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, pp. 77-121.

⁴¹ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, pp. 19-29. E. Mendieta sintetiza bien en cuatro elementos la concepción mesiánico-política de estos pensadores judíos, cf. MENDIETA, Eduardo, “Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad”. En: HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. Eduardo Mendieta, Trotta, Madrid, 2001, pp. 11-50, pp. 17-18.

⁴² Cf. R. FORSTER, *Walter Benjamin y el problema del mal*, pp. 113-160.

cando la cultura con la barbarie en su famosa sentencia: “No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie”, y también: “Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo”.⁴³ Estas sentencias indican una mirada histórica en la que nada se puede perder, o mejor, atender a lo que la historia canónica da por perdido. Su teoría del conocimiento histórico le permite reconocer vida en donde todos ven muerte.⁴⁴ De ahí también, su hermenéutica del peligro y las figuras de esperanza.⁴⁵ Por otro lado, el tema *religión* –que va unido a lo político–, es entendido en un sentido bastante amplio y de manera peculiar. En efecto, «religión», «mesianismo», «redención», «salvación», etc., resultan, en alguna medida, términos análogos que expresan una cierta secularización del judaísmo aunque sin poder desprenderse tan fácilmente de la cuestión teológica.⁴⁶ Con respecto a esto, una característica de las *Tesis* es su impronta judía; no obstante, se trata de una redención sin revelación (o trascendencia).⁴⁷

La consideración de cada una de las tesis merecería todo un estudio aparte. Pero teniendo en cuenta la perspectiva de este trabajo, he optado por centrarme en dos grupos de tesis: las que hablan del «sufrimiento acumulado del pasado» que trae aparejado el progreso (principalmente la tesis IX) y aquellas que tienen como temática la consideración del tiempo como «tiempo mesiánico» (tesis XIII-XVIII).

⁴³ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, pp. 129-130. Un estudio sobre el uso de la palabra «barbarie» en los distintos contextos de Benjamin ofrece MCLAUGHLIN, Kevin, “Benjamin’s Barbarism”. En: Revista *The Germanic Review* N° 81,1, Philadelphia, 2006, pp. 4-20.

⁴⁴ Esto es parte del estilo de Benjamin: “el carácter fragmentario (...) no proviene de que trabaje con fragmentos, sino con una situación que genera desechos”, R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 33.

⁴⁵ Estas figuras son marginales, de esperanza y de desgracia, nadie las toma en cuenta pero iluminan un presente desmemoriado: la prostituta, el traperero (*Lumpensammler*), el *flâneur*. Pero el interés de Benjamin es hermenéutico, no sociológico, es decir, son figuras que ayudan a interpretar el presente, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, pp. 31-34; cf. R. MATE, *Por los campos de exterminio*, p. 140 nota 26. Además de analizar figuras, también se interesa por personajes del pasado, como el caso de Aguste Blanqui (1805-1881) que también recusaba, como él, la ideología del progreso.

⁴⁶ “Mi pensamiento se relaciona con la teología como el secante con la tinta” afirma el filósofo, se embebe de ella pero no la reproduce. Acerca de si el enfoque de Benjamin es filosofía o teología, se ha dado un interesante intercambio de cartas entre él y Horkheimer. Básicamente, la polémica consiste en saber hasta qué punto el recuerdo de los vencidos puede cambiar su suerte, si la justicia llega a los muertos, y si es una justicia teológica o intramundana, cf. R. TIEDEMANN, “Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?”, 86ss.; ESTRADA, Juan Antonio, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 189-194; MATE, Reyes, “W. Benjamin ¿una filosofía política de la historia? O Atenas y Jerusalem ante la identidad europea”. En: C. KERIK, *En torno a Walter Benjamin*, pp. 155-172, p. 163; MATE, Reyes, “En torno a una justicia anamnética”. En: MARDONES, José María – MATE, Reyes (eds.), *La ética ante las víctimas*, Anthropos, Madrid, 2003, pp. 100-125, pp. 115-117; SÁNCHEZ, Juan José, “Introducción. Religión como resistencia y solidaridad en el pensamiento tardío de Max Horkheimer”. En: HORKHEIMER, Max, *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, trad. Juan José Sánchez, Trotta, Madrid, 2000, pp. 11-48, pp. 34-35.

⁴⁷ Cf. J. HABERMAS, *Israel o Atenas*, p. 67; J. A. ESTRADA, *Por una ética sin teología*, p. 183; R. MATE, *Memooria de Auschwitz*, p. 158, pp. 160-161.

3.1. *Angelus Novus*

En la famosa tesis IX, Benjamin comenta el cuadro del pintor expresionista Paul Klee, *Angelus Novus*, que pone en el centro de la tesis al “ángel de la historia”,⁴⁸ un “ángel apocalíptico”.⁴⁹ Lo que quiere resaltar por contraste el autor, es una diferenciación con respecto al modo de *mirar* la historia.⁵⁰ El ángel ve lo que nosotros no vemos. Nosotros vemos progreso, “una cadena de acontecimientos”, “normalización”, el «hay que seguir adelante». ⁵¹ El ángel, que en pleno vuelo mira hacia atrás, está horrorizado con lo que ve: cadáveres y escombros. Se acumulan al paso del ángel que le gustaría detenerse pero su marcha es imparable. En él hay una cierta impotencia. El viento huracanado viene desde atrás, del origen de la historia y empuja al ángel hacia adelante con lo que se seguirá acumulando la desgracia con una lógica implacable.⁵² Nosotros tenemos una mirada distinta, interpretamos la historia de otro modo, es decir, los destrozos tienen una significación dentro del sentido total. El proyecto en conjunto es bueno, aunque haya daños colaterales que terminan siendo productos necesarios de la misma lógica. Lo que para el ángel es catástrofe, para nosotros son incidentes secundarios que pueden integrarse en un conjunto que es bueno. Nosotros vemos “una cadena de acontecimientos”, en la que cadáveres y escombros tienen su sitio en una totalidad con sentido, trivializando así todo sufrimiento de los que pagan el costo del proceso histórico. El proyecto general se llama *progreso* y lo que para nosotros es utopía que avanza, para el ángel es catástrofe. Lo que el ángel finalmente ve, es la identificación del progreso con la barbarie, pero también, que esta barbarie no tiene final. Por eso, la repetición de lo mismo, la catástrofe establecida hace del progreso no algo aburrido, sino algo infernal. Advuértase, como lo hace Adorno, que Benjamin no está en contra del progreso en cuanto tal, sino “contra la confusión entre progreso y humanidad”.⁵³ El problema es el prestigio del progreso.

⁴⁸ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 155. Esta tesis IX se enmarca, junto a las tesis X-XII, en las reflexiones que hace Benjamin contra las teorías del progreso. Significativamente este ángel es *de la historia*, no *de Yavhé* como en la cultura judía. En la mentalidad bíblica, “el camino a seguir es lo que queda detrás”, MATE, Reyes, “El tiempo como interrupción de la historia”. En: id. (ed.), *Filosofía de la historia*, Trotta, Madrid, 1995, pp. 271-287, p. 272. Por eso el ángel tiene el rostro vuelto hacia el pasado convirtiéndose así en *ángel de la historia*. En el contexto de la guerra y del advenimiento del régimen nazi, “el ángel, fiel a su significación, se convierte en el mensajero autorizado del testamento benjaminiano”, R. MATE, *Medianoche en la historia*, 158. Sobre el modo cómo Benjamin conoció el cuadro de Klee y cómo fue descubriendo su significación para las tesis, cf. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin y su ángel*, pp. 37-75.

⁴⁹ H. RAPAPORT, “Benjamin as Historian”, p. 406.

⁵⁰ J. WOHLMUTH se pregunta si la figura del ángel, que más allá de toda discontinuidad asegura una mirada de conjunto de la historia, no es una “figura sustituta” (*Ersatzfigur*) de un “«Dios de la historia» que Benjamin no quiere nombrar”, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, p. 193.

⁵¹ Cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, p. 255.

⁵² Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 162.

⁵³ Citado en R. MATE, “Walter Benjamin, un pensador político”, p. 131.

Ahora bien, por un lado, la alegoría del autor, resalta el fin de una historia. Los escombros muestran el fin de una vida, de un proyecto que se traduce en derrota y fracaso. Pero allí hay vida, “aunque sea vida fallida”.⁵⁴ Por otro lado, hay aquí un componente cabalístico: el deseo de redención. Las historias fallidas no acaban en resignación sino en reparación del mal acontecido, restauración de deseos insatisfechos, hacer justicia a la injusticia realizada.

3.2. *El tiempo mesiánico*

Para salir de esta concepción del progreso, se precisa una concepción del tiempo diversa a la del progreso. Esto lo desarrolla Benjamin desde la tesis XIII hasta la XVIII. Aunque no aparece explícitamente el término, el concepto de «interrupción» que está de fondo es clave.⁵⁵ En estas tesis muestra que, en las variantes del progreso, lo que subyace es una concepción del tiempo lineal y homogénea, el *continuum*, que se ha hecho dogmática y que se rige según las leyes naturales, un progreso imparable como el viento huracanado de la tesis IX. De esta manera, el tiempo vacío y homogéneo ocupa el lugar del tiempo limitado, con plazo.⁵⁶ Los términos «construcción» y «ahora» van hilando la trama temporal de estas tesis. La *construcción* implica para el historiador, la presencia del pasado en el presente, pero no de cualquier pasado, sino de aquél que no pudo llegar a hacerse presente. El *ahora* (*Jetztzeit*), “un término que tiene un significado clave para la comprensión de la historia en Benjamin”,⁵⁷ está compuesto con los materiales del desecho, los que quedaron abandonados al paso de la historia. Aquí está implícita la imagen del trapero, que rescata ese *ahora* del pasado, para hacer una hermenéutica del presente y, como afirma R. Mate, porque “todo el pasado frustrado es un clamor de esperanza”.⁵⁸ Lo que interrumpe el tiempo lineal y puede hacer saltar el *continuum* de la historia es la actuación revolucionaria.⁵⁹ Esto es muy importante para la tarea del historiador ya que, como lo subraya Benjamin en la tesis XVI,⁶⁰ el historiador tiene por objetivo el presente. El pasado ayuda a la construcción del presente. Esto parecería evidente, sin embar-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁵ Cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, p. 111s. La «interrupción» detiene el tren del progreso del que habla Benjamin: “Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá las cosas sean de otro modo. Quizá son las revoluciones un tirar del freno de emergencia en ese tren en el que viaja el género humano”, en *ibid.*, p. 112.

⁵⁶ El tiempo vacío y homogéneo es continuidad, pero para los vencedores, cf. *ibid.*, pp. 143-145.

⁵⁷ J. WOHLMUTH, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins“, p. 198. Cf. también, PRÖBSTING, Heinrich – TIEDEMANN, Rolf, “Jetztzeit“. En: RITTER, Joachim – GRÜNDER, Karlfried (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, Tomo 4, pp. 648-649.

⁵⁸ *Medianoche en la historia*, p. 225.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 237; R. MATE, “El tiempo como interrupción de la historia”, p. 281.

⁶⁰ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 249.

go, el autor está pensando en el pasado que ayuda a detener la marcha de la historia, a interrumpir ese presente de barbarie que se apoya en el *continuum* de la historia.

De aquí la consideración de la «memoria» en relación al «tiempo» y a la «justicia». Que el tiempo esté en equilibrio significa –según R. Mate– la consideración de la memoria de los vencidos, la necesidad de la liberación actual, la satisfacción de las exigencias del pasado y las necesidades del presente.⁶¹ En la posibilidad del tiempo –como la *semilla* de la tesis XVII– se esconde el *tiempo pleno*, en sentido político.⁶² Para ello, el autor interpreta el instante del tiempo, no dentro de una cadena sucesiva, sino con un valor absoluto: cada instante conlleva una oportunidad revolucionaria, mesiánica y a favor de los desfavorecidos. Pero también, este instante, el *ahora*, está relacionado con la lógica de la redención: “el ahora que maneja el historiador es una especie de laboratorio del tiempo mesiánico”.⁶³ En este sentido, el pasado también se redime, ya que el *ahora* recoge lo perdido del pasado, para ver en él, vida, actualidad.⁶⁴ Así, el pasado, como *astilla*, se incrusta en el presente para que circule por él la esperanza. Esa astilla duele porque tiene que ver con los muertos, los vencidos, los abandonados que vienen a irrumpir en el presente.⁶⁵ No hay que olvidar que Benjamin tiene una especial preocupación por reconocer en las víctimas derechos pendientes. Así se constituye el «tiempo pleno»: un *ahora* cargado de mesianismo para vivos y muertos. De esta manera, la historia está teñida de redención, como lo afirma el mismo Benjamin: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no viene al final de un desarrollo”.⁶⁶

En síntesis, «memoria» y de *kairós* (“tiempo pleno”, “*ahora*”, “interrupción”) son conceptos clave para comprender la historia. El trapero no es un desmemoriado nietzscheano, sino que es un historiador avezado en buscar entre los escombros, con la fuerza *judía* de la memoria, lo que la ideología del progreso dejó al costado del camino. El trapero reelabora, en este contexto, el mesianismo y la concepción del tiempo, como un «tiempo-*ahora*» preñado de pasado. De ese pasado el trapero saca fuerzas para fecundar el presente, no como presente fáctico, sino como instante cargado de significación mesiánica. El pasado de fracaso interrumpe como *kairós*, provocando la grieta por donde entra el Mesías, esto es, la felicidad para

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 252.

⁶² La connotación *judía* del mesianismo benjaminiano está ligada a la apocalíptica: la salvación tiene lugar en el mundo y este mundo tiene un plazo. A su vez, esta salvación es felicidad, en sentido materialista, es decir, ocurre aquí y ahora, cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, pp. 281-282; id., *De Atenas a Jerusalén*, pp. 61-69; R. FORSTER, *W. Benjamin – Th. W. Adorno*, pp. 117-144.

⁶³ R. MATE, *Medianoche en la historia*, pp. 292.

⁶⁴ Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José, *Para comprender la escatología cristiana*, Verbo Divino, Estella, 2000, p. 258 y ss.

⁶⁵ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 293 y ss.

⁶⁶ Citado por R. MATE, *ibid.*, p. 301.

todos, vivos y muertos, fundando una esperanza que abre los archivos que la barbarie cerró. Estas consideraciones hacen de Benjamin uno de los “avisadores del fuego” (*Feuermelder*);⁶⁷ un “testigo del peligro” que pone de relieve la negatividad y destructividad inmanentes a la conciencia dominante de su tiempo (que afecta a todos, fascistas, nazis, socialdemócratas, agrupaciones de trabajadores, marxistas y organizaciones de izquierda).⁶⁸ Es un pensador que tiene la mirada en el presente pero cargada de pasado, como un “profeta vuelto hacia atrás”.⁶⁹

4. Recepción crítica de Johann Baptist Metz

“Es Metz uno de los pensadores alemanes que más temprana e insistentemente se han interesado por Walter Benjamin. Sería equivocado ver en él una interpretación «teológica» de Benjamin”.⁷⁰ Esta correcta apreciación de R. Mate, indica la perspectiva desde la que Metz lee parte de la obra de Benjamin. Es claro que no pueden minimizarse las diferencias entre ambos autores.⁷¹

A la luz de las anteriores reflexiones sobre Benjamin, y en el marco global de la obra de Metz,⁷² destaco dos ideas fundamentales que el teólogo toma del filósofo:⁷³ la mirada al pasado desde el punto de vista de las víctimas por medio de la memoria con una intención práctico-política (1), y la consideración del tiempo interrumpido para romper el embrujo del progreso (2). De esta manera, las *Tesis*, como teoría del conocimiento histórico que reclama una «nueva» racionalidad, tiene una gran influencia para la lectura del pasado en la mirada de Metz. La historia es una historia de emancipación progresiva, de libertad (*Freiheitsgeschichte*), pero, en no menor medida, una historia de sufrimiento (*Leidensgeschichte*).⁷⁴

⁶⁷ Esta es una expresión acuñada por el propio Benjamin que designa a quienes avisan de catástrofes inminentes para impedir que se cumplan, cf. R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, p. 137, p. 150.

⁶⁸ Cf. O. JOHN, “Fortschrittskritik und Erinnerung”, p. 32 y ss.

⁶⁹ R. MATE, *Por los campos de exterminio*, p. 140.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 147.

⁷¹ Para J. WOHLMUTH la “diferencia decisiva” con cualquier teología cristiana, no únicamente Metz, reside en la comparación del mesías de Benjamin con la figura del mesías cristiano: el de Benjamin no tiene “un rostro individual”. Cf. “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, p. 206. También destaca otras diferencias, tales como la “praxis bajo el primado de una gracia” y la importancia de la oración frente a la pura acción. Cf. *ibid.*, p. 208, p. 210.

⁷² Cf. el ya citado, OMAR RUZ, M. – ROSOLINO, G. – SCHICKENDANTZ, C., “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, pp. 575-603.

⁷³ Cf. OMAR RUZ, M. – G. ROSOLINO – C. SCHICKENDANTZ, “La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz”. en: Revista *Teología* N° 100, Buenos Aires, 2009, pp. 397-420.

⁷⁴ Se pueden considerar las reflexiones de Metz en “Redención y Emancipación”. Allí, inspirándose en Benjamin, define la historia como “historia del sufrimiento humano”, cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 134; J. M. ASHLEY, *Interruptions*, p. 118.

(1) Unir la memoria del pasado de sufrimiento con la esperanza mesiánica, como hace Benjamin en la tesis IX y la XVIII B, marca la clave de lectura del pasado desde la perspectiva teológica cuando Metz presenta lo que él llama el «enunciado teológico fundamental»: “Dios es el Dios de los vivos y los muertos, el Dios de la justicia universal y de la resurrección de los muertos”.⁷⁵ El tema de los muertos es una preocupación creciente de Metz. Por un lado, se trata de recordarles, y por otro, de hacerles justicia. De allí la unidad que presenta el teólogo entre *memoria passionis* y *memoria resurrectionis*.⁷⁶ El «enunciado teológico fundamental» une estas memorias, que ponen en el centro el sufrimiento de las víctimas del pasado, para atender a sus padecimientos y aceptar el desafío de los muertos. Señalando a Benjamin, Metz afirma que para la fe, también se da una revolución que decide de un modo nuevo sobre el sentido de los muertos y sus esperanzas.⁷⁷ De esta manera, la fe en la resurrección tiene también un sentido “enteramente político” puesto que insiste en la memoria del sufrimiento acumulado en la historia y desde allí determina nuestras acciones y esperanzas.⁷⁸

Explícitamente Metz se refiere a las tesis de Benjamin en el contexto del artículo acerca del “Recuerdo”. Allí el teólogo remarca que, en las *Tesis*, la “historia del sufrimiento del mundo” es el medio de realización de la razón y de la libertad en oposición al progreso de la razón no dialéctico.⁷⁹ En ese artículo también se tiene en cuenta a H. Marcuse con algunas ideas sobre la memoria, particularmente la expresión «memoria peligrosa», cuya descripción se acerca a la perspectiva benjaminiana.⁸⁰ Esta memoria determinada por las catástrofes, le ofrece a Metz la posibilidad de mirar el pasado acumulado de sufrimiento, como el ángel de la tesis IX. Cuando Metz sistematiza su segunda fase de la Nueva Teología Política (1969), el

⁷⁵ *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 93.

⁷⁶ Cf. M. OMAR RUZ – G. ROSOLINO – C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, p. 601; TÜCK, Jan-Hein-Heiner – KLEDEN, Paulus Budi, *Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei J. B. Metz*, Lit Verlag, Münster, 2001.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 124, aunque Metz no pone la referencia bibliográfica del filósofo.

⁷⁸ El interés político de las *Tesis* de Benjamin es claro: consiste en traer el pasado al presente para hacer justicia. Esta idea también está sugerida en lo que Metz denomina: el enunciado teológico fundamental.

⁷⁹ *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 202. Además de las *Tesis*, también cita *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze* de Benjamin (traducción: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1999), haciendo alusión al «progreso de la razón», cf. *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 10. Benjamin aparece también en otros contextos: cuando Metz desarrolla la «reserva escatológica» en tensión crítico-dialéctica con el proceso social, cf. *Teología del mundo*, p. 149; *Dios y tiempo*, p. 18-19. En el artículo donde hace su entrada la tesis de la memoria, las *Tesis* están también citadas, “«Politische Theologie» in der Diskussion“, p. 286 nota 48 (*Dios y tiempo*, p. 56 nota 48). Cf. otros lugares donde, implícita o explícitamente, Metz alude a Benjamin: *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 62, p. 115, p. 124, p. 132, p. 181, p. 202, p. 214 y ss.; *Dios y tiempo*, p. 214 nota 46; *Memoria passionis*, p. 44, p. 93, p. 198, p. 236.

⁸⁰ Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 117. Cf. “«Politische Theologie» in der Diskussion”, p. 287. La *memoria peligrosa* se constituye como “un concepto básico de esta teología”, METZ, Johann Baptist, “Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus – Ein Gespräch von Peter Rottländer mit Johann Baptist Metz”. En: ROTTLÄNDER, Peter (ed.), *Die Theologie der Befreiung und Marxismus*, Edition Liberation, Münster, 1986, pp. 175-186, 182.

contexto cultural está determinado por la modernidad con su ideología de progreso. Por eso advierte, como lo hace la primera generación de la Escuela de Frankfurt, sobre la dialéctica de la Ilustración, y Benjamin es un exponente crucial de los efectos negativos de esa Ilustración.

Ahora bien, los impulsos que Metz asume del filósofo no han variado en su Teología Política con el paso del tiempo. En *Memoria Passionis* (2006), las perspectivas benjaminianas permanecen. Auschwitz es ahora el paradigma de la *Leidensgeschichte* (la historia de sufrimiento), para mirar dialécticamente la historia la *teodicea*, sin tendencia hacia la afirmación, sino más bien desde “una cierta unilateralidad” hacia lo *negativo*. Aquí asume la noción benjaminiana de “estado de excepción” para describir el encuentro con el sufrimiento ajeno y la interrupción de una “normalidad” signada por el olvido.⁸¹ Por eso Metz se siente cercano tanto a Adorno como a Benjamin, como él lo sugiere.⁸² Así se constituye la «razón anamnética», clave para la epistemología de la Nueva Teología Política, poniendo en el centro, una memoria *definida* y determinada claramente por el sufrimiento ajeno planteado, “no en una versión existencialista, sino en una versión política”.⁸³ Las “voces judías” –entre las que se encuentra Benjamin– llamaron la atención sobre la “naturaleza fundamentalmente anamnética de la razón” como reconoce Metz.⁸⁴ Por una parte, se afirma que la razón deviene «irracional» si subestima su profunda estructura anamnética.⁸⁵ Así, la teología se autocomprende como “memoria que argumenta” (*argumentierende memoria*).⁸⁶ Por otra, se subraya que el sufrimiento ajeno (no el propio) del pasado, olvidado o desplazado, es propuesto como “la auténtica instancia crítica de la razón”.⁸⁷ La autonomía de la razón queda anclada en un acto de reconocimiento, de “obediencia que precede al entendimiento”,⁸⁸ en “una experiencia crítico-negativa: la experiencia de lo humano amenazado”,⁸⁹ del a priori del sufrimiento (*Leidensapriori*), de la autoidentidad de los que sufren, que “es lo único que *protege* a la razón frente a toda instrumentalización o funcionalización, lo único que *fundamenta* sus pretensiones de universalidad”,⁹⁰ más allá de un universalismo meramente procedimental (Habermas). Tal obediencia, no sólo no es

⁸¹ Cf. *Memoria passionis*, p. 217.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 44 nota 52.

⁸³ *Dios y tiempo*, p. 111.

⁸⁴ Cf. *Memoria passionis*, p. 236 nota 365. En el contexto de esta *ratio*, Metz critica a Habermas su subestimación hacia el poder intelectual y crítico de la base anamnética del discurso público; distinto de lo que ocurre con la Escuela de Frankfurt y la metafísica negativa de Benjamin y Adorno. Metz echa de menos esa metafísica negativa en la obra de Habermas, cf. *ibid.*, p. 198; *Esperar a pesar de todo*, p. 41. Algunas indicaciones sobre el diálogo crítico entre Metz-Habermas en M. OMAR RUZ – G. ROSOLINO – C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, p. 589 y ss.

⁸⁵ Cf. PETERS, Tiemo, *Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, Grünewald, Darmstadt, 1998, p. 77.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁸ *Dios y tiempo*, p. 229.

⁸⁹ *Memoria passionis*, p. 214 nota 334.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 216 (cursiva mía). Se ha corregido la traducción española.

incompatible con la auto-determinación de la racionalidad, sino que “*lleva a la intelección*”,⁹¹ es “condición de la misma”.⁹²

(2) La segunda idea fundamental, que está en íntima relación con lo anteriormente expuesto, es la concepción del *tiempo*. No en vano, las *Tesis*, al proponer una nueva teoría del conocimiento histórico, llevan explícitamente una nueva manera de comprender la temporalidad. Significativamente, Metz propone la perspectiva apocalíptica de la Nueva Teología Política, al modo de tesis.⁹³ Si bien ellas están dedicadas a Bloch, la impronta benjaminiana es evidente: están escritas en el mismo “género literario de Benjamin”.⁹⁴ Como afirma Ashley, Benjamin representó el “complemento perfecto” a Bloch en su influencia en las reflexiones de Metz sobre la naturaleza del tiempo.⁹⁵ Mientras Bloch conduce a Metz a poner la mirada en el futuro, como *apocalíptica*, Benjamin le sugiere una mirada hacia el pasado que interrumpe el presente en el marco de la ideología del progreso, a costa de las víctimas. La «interrupción» se convierte en clave teológica, como lo define Metz en su tesis VI y en la XXIV sobre la apocalíptica.⁹⁶ Asimismo, el teólogo cuestiona, como Benjamin y desde él, la noción de tiempo como un “*continuum vacío*”, dando la idea de la intemporalidad del tiempo al modo marxista. Por eso cita la tan conocida frase del filósofo sobre la idea marxista de revolución como locomotora de la historia: “«Acaso sea todo lo contrario. Acaso sean las revoluciones el tirón del freno de alarma que da el género humano que viaja en el tren»”.⁹⁷ Además, así como Benjamin une la mirada hacia atrás con la expectativa de un futuro diverso (tesis XVIII B), Metz hace la misma relación: historia de sufrimiento y expectativa cercana a la llegada del Mesías, van de la mano, esto es el «aguijón apocalíptico». ⁹⁸ Se verifica, entonces, la observación de Ashley citada: Benjamin le añadió una dimensión más profunda a la apelación de Metz sobre la autoridad de las tradiciones apocalípticas.

⁹¹ *Memoria passionis*, p. 217 (cursiva mía).

⁹² *Ibid.*, p. 216.

⁹³ Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, pp. 178-188.

⁹⁴ J. WOHLMUTH, “Zur Bedeutung der ‘Geschichtsthesen’ Walter Benjamins”, p. 203.

⁹⁵ Cf. *Interruptions*, p. 118.

⁹⁶ “La más breve definición de religión: interrupción” (tesis VI), “...la conciencia catastrófica de la apocalíptica es fundamentalmente una conciencia del tiempo, pero no una conciencia del momento de la catástrofe, sino de la esencia catastrófica del tiempo mismo, del carácter de discontinuidad, ruptura y finitud del tiempo” (tesis XXIV), cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 180, p. 185. En relación a esto, Metz presenta en otra obra la famosa expresión de Benjamin –tesis XVIII B– sobre «la entrada del Mesías» en el contexto del seguimiento y la espera de la parusía. También aquí el Mesías interrumpe el continuo lineal y homogéneo de la historia, cf. *Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona, 1978, p. 92.

⁹⁷ *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 181, tesis XII. No está la referencia bibliográfica de Benjamin.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 183; p. 122.

En *Memoria passionis*, el contexto no es ya la ideología del progreso, sino la postmodernidad con tema y nombre propio: «eterno retorno» y F. Nietzsche. Aquí Metz repite su idea de ponerle plazo al tiempo: hay que interrumpirlo, pero para hacer lugar al rostro de las personas que sufren y mantener el clamor en la memoria. Si bien no hay citas de Benjamin, sus ideas se mantienen. El aparato teórico del filósofo que Metz había asumido en el contexto de la modernidad, le sirve ahora –unido a las tradiciones bíblicas– para hacer una crítica a la postmodernidad, bajo el slogan: «Marx ha muerto, Nietzsche vive».⁹⁹

Por último, entre la *Leidensgeschichte* y el concepto del tiempo, se da la *mediación narrativa*. Tanto de Benjamin, como también de Scholem y Buber, Metz toma algunas ideas sobre el arte de narrar historias.¹⁰⁰ Como hemos mostrado,¹⁰¹ Metz defiende la narración frente a una razón demasiado capacitada para argumentar, pero incapaz de hacer frente al problema del sufrimiento.¹⁰² De allí la lectura benjaminiana de la narración que permite contar experiencias, sin dogmatizar una interpretación, y unirla con la praxis: “la «narración» puede servir de categoría mediadora para un diálogo orientado a la experiencia”.¹⁰³ Metz ve claramente que frente a las historias de sufrimiento, la narración se convierte, metodológicamente, en el género apropiado para contar esas historias, traerlas del pasado, hacer experiencias de ellas, mostrar lo nuevo y subrayar la dimensión curativa que contienen.¹⁰⁴ Más aún, la memoria narrativa es *condición de posibilidad* del conocimiento subjetivo. Metz habla de la “primacía cognoscitiva del recuerdo narrado”.¹⁰⁵ La razón anamnética es, constitutivamente, “una razón auditiva”,¹⁰⁶ que reclama la tarea de “*combinar ambos métodos*: el narrativo y argumentativo.”¹⁰⁷ Es éste otro ingrediente más en el esfuerzo de Metz por hacer «más razonable» la razón; una “razón no escindida”.¹⁰⁸ En la línea de la Escuela de Frankfurt,¹⁰⁹ está en discusión nada menos que la misma «racionalidad» de la modernidad.

En todo esto, la preocupación de Metz es la justicia, principalmente, para las víctimas y los muertos. La respuesta última no puede ser la utopía puesto que Metz sabe que las utopías

⁹⁹ Cf. J. B. METZ, *Memoria passionis*, p. 141, p. 206.

¹⁰⁰ Cf. J. M. ASHLEY, *Interruptions*, p. 121.

¹⁰¹ Cf. M. OMAR RUZ – G. ROSOLINO – C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, p. 592 y ss.

¹⁰² Cf. *Memoria passionis*, p. 242.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 239. Metz cita la obra de Benjamin, “Der Erzähler”. En: id., *Illuminationem*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1961, p. 409, en *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 214, p. 215, p. 216. Es la cita más extensa que Metz hace del filósofo.

¹⁰⁴ Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 213 y ss.; *Memoria passionis*, p. 158, p. 235.

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

¹⁰⁶ T. PETERS, *Johann Baptist Metz*, p. 81.

¹⁰⁷ *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 206.

¹⁰⁸ *Memoria passionis*, p. 236 nota 365.

¹⁰⁹ Cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 206. Cita allí a Benjamin, Marcuse, Adorno

terminan siendo una promesa para las generaciones futuras pero no para las pasadas, de allí que, “para no defraudar la esperanza de las víctimas, hay que hablar de Dios”,¹¹⁰ hay que “elaborar la idea de una esperanza a lo largo del tiempo en que un día Dios se «justificará» por esa historia de sufrimiento”.¹¹¹ En este sentido, la *memoria passionis* pone en el centro de la reflexión, al sufrimiento de las víctimas, una compasión contemporánea y retroactiva, y a un Dios que es justicia universal, esperanza escatológica, para vivos y muertos. “En las tradiciones apocalípticas, la esperanza en la resurrección de los muertos es *expresión de un anhelo de justicia universal* que será dispensada por el poder de Dios.”¹¹² De no existir dicha resurrección, y con ella una justicia universal, habría que concluir que la injusticia es insignificante; ella sería un ingrediente natural en la marcha de la historia.¹¹³ Ahora bien, esto es «teología» política, por tanto, la reparación del daño es tan importante como la afirmación de Dios.¹¹⁴

5. Consideraciones finales

Si tenemos en cuenta el peso y el precio de nuestra historia, la lógica violenta que se ha maquinado para construir una realidad que aún hoy nos golpea, es inevitable ver en los planteos de Benjamin y de Metz un adecuado marco teórico para leer nuestro pasado y nuestro presente. Reyes Mate, que recoge las ideas de ambos, subraya que, un aspecto que ha cambiado en las últimas décadas es la *significación de los muertos gracias a una nueva concepción de justicia*.¹¹⁵ Una justicia que no tiene que ver sólo con la sanción al culpable o la reparación del daño, sino que recupera un pasado olvidado y clausurado. A este tipo de justicia, R. Mate

¹¹⁰ R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 27. En la tesis XXII sobre la apocalíptica, Metz afirma: “Las utopías serían a fin de cuentas la última «astucia de la evolución» si sólo existieran ellas y no existiera Dios”, *La fe, en la historia y la sociedad*, p. 184.

¹¹¹ *Dios y tiempo*, p. 130. De aquí emerge una *mística* personal en la que “el sí a Dios en la historia esta teología lo concibe como un «sufrir por Dios» (*Leiden an Gott*) que al final coincide con el sufrimiento del abandono de Dios que, con el grito de Jesús en la cruz, se nos ha hecho inolvidable.”, *ibid.*, p. 130. Hemos advertido los problemas de traducción de esta expresión clave, *Leiden an Gott*, y su contenido teológico en M. OMAR RUZ – G. ROSOLINO – C. SCHICKENDANTZ, “Razón anamnética, sufrimiento ajeno y teodicea”, pp. 594-595. La importancia de la *mística* en la teología de Metz no es menor, cf. *Memoria passionis*, p. 36 y ss.; “Interview. Voraussetzungen des Betens. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz”. en: Revista *Herder-Korrespondenz* N° 32, Freiburg i. Br., 1978, pp. 125-133.

¹¹² *Memoria passionis*, p. 150 (cursiva mía).

¹¹³ Cf. R. MATE, *Medianoche en la historia*, p. 302.

¹¹⁴ En el pensamiento de Metz, la “afirmación de Dios” está en relación con la “teología negativa”, de la cual, según sus propias palabras, es un “decidido partidario”, *Esperar a pesar de todo*, p. 63; cf. *Dios y tiempo*, p. 195, pp. 239-240; *Memoria passionis*, p. 40, pp. 44-45, p. 50; ROQUE, Benoît-Marie, “Réception et interprétation de la théologie politique de J. B. Metz”. En: Revista *Laval theologique et philosophique* N° 63,2, Québec, 2007, pp. 259-274, p. 272.

¹¹⁵ R. MATE, “La herencia del olvido” [en línea], *El País Digital*. 18 enero 2009, <http://www.elpais.com/articulo/opinion> [consulta: 23 de julio, 2009].

la denomina *anamnética*.¹¹⁶ Es una justicia definida por una memoria que tiene en cuenta el pasado y a sus víctimas, para hacerlas visibles. Ahora las víctimas tienen algo que decir.¹¹⁷ Hacer memoria de ellas implica una *ampliación del concepto de justicia* que obliga a reconocer una deuda con el pasado. Dicha deuda no queda reconciliada con ninguna amnistía, indulto o ley. No hay «punto final» para la justicia, que exige siempre la apertura de los archivos, afrontar las causas pendientes, en síntesis, hacer presente, con una intención práctico-política, el sufrimiento olvidado del pasado. Mientras los proyectos de reconciliación y olvido podrían promover una política de archivo de las injusticias, la memoria de las víctimas abre a una esperanza de redención –como sugiere Benjamin–, de justicia universal y de juicio final –como sostiene Metz–. Para una revisión de la historia de nuestro continente y, en particular, de la historia reciente de nuestro país, estas ideas resultan altamente significativas.

¹¹⁶ Cf. “En torno a una justicia anamnética”, pp. 105-122.

¹¹⁷ Cf. R. MATE, “La herencia del olvido” [en línea].