

**Lectura sugerida para el curso de Posgrado de Filosofía
POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN. LA CRÍTICA. VOL. III.
FFyL-UNAM. (Sem. 2017-2)**

**DR. ENRIQUE DUSSEL
(Adjunto: DR. Jorge Zuñiga)**

NOTA INTRODUCTORIA

El presente texto corresponde al desarrollo de un presunto capítulo del Proyecto doctoral “El mesianismo como paradigma de lo político”, dirigido por la Dra. Silvana Rabinovich y el Dr. E. Dussel. Éste se ofrece para abrir la discusión en torno a la ruptura mesiánica que propone el proyecto de una *Política de la Liberación* de E. Dussel. Nuestro texto intenta entrar en el planteamiento de una lógica propia del mesianismo, que en W. Benjamin resulta sugerente por medio de cierta concepción dialéctica que el autor plantea en las *Tesis sobre la historia*. Una cierta lógica distinta a la dialéctica progresiva, de impronta hegeliana, que se plantea en torno a la revelación de la imagen de redención del pasado y la detención mesiánica es la que se plantea bajo la noción “Dialéctica en estado de detención” (*Dialektik im Stillstand*). Nuestra hipótesis es que bajo esa figura podemos plantear la lógica que guarda el mesianismo como interrupción y que arroja luces sobre el pasaje a la política, pero conservando la negatividad y la ruptura del evento mesiánico. En ésta el evento mesiánico de la interrupción no puede ser retornado a la dialéctica progresiva que él mismo interrumpe (donde el momento negativo adopta otra forma positiva perdiendo esa negatividad crítica), sino que dicho evento abre un nuevo ámbito en el que el elemento de la ruptura se mantiene suspendido sin “síntesis” alguna de la lógica política y la dialéctica, en la que el negativo se convierte en positivo, sino que avanza en el umbral de la destitución política.

En esta dialéctica, el tiempo mesiánico es una ruptura del orden y del tiempo, pero su interrupción no es absorbida en la progresión que la supera como un medio hacia un fin político desplegado en la historia lineal hasta la escatología, y entra en estado de detención para ser el criterio de una nueva forma del *instituir*. Una política que mantiene su instituir bajo el criterio de la ruptura que la ha fundado sería propiamente revolucionaria y uno de sus contenidos que por ahora se asoma es el de mantener persistente la figura mesiánica, mantenerse en la constante generación del actor político, es decir del mesías. Así, pues, las sugerencias que aquí se comienzan a trabajar a través de W. Benjamin, nos encaminan a una lógica mesiánica de lo político más allá de la dialéctica “poder constituyente” que funda un “poder constituido” y de la concepción de una mera potencia destituyente, anárquica. Se trata de pensar la creación a través de la ruptura y la continuidad a través de la discontinuidad. Para pensar esto sin caer en la visión de que la ruptura se supera para ceder lugar a una nueva creación o donde la discontinuidad es retornada a la continuidad del orden, es necesario pensar bajo la imagen de una dialéctica inmóvil que avanza manteniendo en suspensión, en detenimiento o inmovilidad, su elemento mesiánico de ruptura. Sirva, pues este texto, como materia de discusión y crítica de un momento originario de una Política de la Liberación.

Para una Dialéctica de la Interrupción Mesiánica.

Temporalidad de la acción política
[Primer esbozo]

Por
Bernardo Cortés Márquez¹

I. Antecedente: El freno al mesías y su transformación en *Katéchón*.

En la teología política de C. Schmitt, que es en última instancia la lógica detrás de la comprensión de la política y el poder modernos, se encuentra un mesianismo neutralizado y secularizado. Secularizado no sólo porque se haya trasladado al ámbito mundano, sino porque de la mano de la neutralización, se ha vaciado de su mesianicidad. Por otro lado, la crítica a la posibilidad de una teología política de E. Peterson, sólo restituía el carácter absolutamente trascendente de la teología y se decantaba en una relación entre las trascendencia y el mundo (ningún poder mundano podría ser análogo al Dios de la monarquía trina), dejando únicamente libre el ámbito de una cierta práctica política a través de la liturgia cristiana.

Si bien una postura, a partir de C. Schmitt, fundaba en analogía con la teología el poder soberano, la otra, la de Peterson, retornaba la teología a su nivel escatológico sin

¹ Doctorando del Posgrado en Filosofía de la UNAM.

analogía alguna con el mundo, sino que ahora la monarquía o la política teológica ascienden a un nivel que ya no le pertenece a la creatura. Si el primero emulaba la potencia divina con un poder político excepcional en la figura de un mesianismo invertido; el segundo, una vez que se reveló Dios en el mundo, en la lógica cristiana, bajo la figura del mesías o del hijo, éste fue elevado de nuevo a una trascendencia en la forma de una política “suprema”. Si para Peterson puede haber algo como una teología política lo es por una analogía no del mundo divino con el terreno, no con una legitimación por lo divino de un poder mundano (como la del Sacro Imperio Romano), sino por una analogía inversa donde las figuras políticas, Reino, Imperio e Imperator, son trasladadas a un ámbito celestial. Aquí vale la pena mostrar ciertas referencias que cita Peterson:

En una inscripción sepulcral se dice: <<*Mundumque relinquens immensum Cristi possidet imperium*>> [Dejando el mundo entra en posesión del imperio sin límite de Cristo]. Máximo de Turín, en una homilía, indica: <<*Non enim ad imperium coelorum pervenitur superbia*>> [Pues al imperio de los cielos no se llega en soberbia]. Está claro, pues, que el reino de los cielos ha sido llamado también *imperium*. En el Carmen Paschale, de Sedulio, se dice una vez de Cristo: <<*Cuius nomen et aeterno complectens omnia gyro imperium sine fine manet*>> [Del cual es el nombre que todo lo encierra en un círculo eterno, cuyo imperio permanece sin fin]. Con ello se contrapone la fe en el imperio sin fin de Cristo a la profecía hecha a favor de la Roma terrena, según Virgilio: <<*imperium sine fine dedi*>> [le di el imperio sin fin] (Peterson; 1999: 129).

Hubo un tiempo en que el cristo y el cristiano se comprendían como absoluta rebelión contra el imperio y en desdén contra el mundo. Tanto fue así, que movió las formas políticas del mundo hacia niveles incorruptibles en el ámbito celestial, de un mesías que irrumpió en el mundo, se le ascendió, se le regresó a los cielos y, consigo, se llevaba la política a un mundo que no nos es posible acceder plenamente. Pero ¿acaso las reservas de la teología cristiana, que aceptando la confrontación política del cristo con los poderes mundanos, en vez de fundar una política arrebataron lo político hacia el ámbito celestial dejando al mundo sin política legítima? Desde entonces la posibilidad de otra consistencia de la política desde la interrupción mesiánica ha quedado impensada, justamente porque impensada ha queda la ruptura en el mesianismo. La crítica a la teología política de Peterson a Schmitt no es definitiva y tampoco piensa situarse propiamente en la política, sino que la arrebató a un ámbito que ya nos es el político de los hombres. La teología

política (Schmitt) se vuelve a levantar porque su neutralización del mesianismo le permite operar en el mundo sin aparentes contradicciones. Mientras que la *teología apolítica* (Peterson), con reservas a la mezcla entre el poder mundano y el sagrado, pero que sin embargo lo traslada al inoperoso mundo celestial y escatológico, deja libre a la teología de política y, más bien, la ha retirado a ésta bajo la figura de un poder “legítimo celestial”. Poder que después de pasar por el mundo es sustraído a un reino escatológico. Ambos desarrollos (teología política y teología apolítica o política en la escatología) no pueden surgir sino porque el mesianismo fue capturado y neutralizado, una vez para estabilizarse y fundirse con el mundo en la forma del soberano con poder excepcional; y otra para llevarlo al ámbito político conservándolo incorruptible: un rey en los cielos.

En este apartado, contra estas dos posturas se levanta una tercera que intenta desenterrar y abrir espacio para una lógica mesiánica que se encuentra enterrada en el fondo de la teología política y de la teológica apolítica. Estas han llevado a cabo, por medio de la neutralización de su mesianismo, a concepciones de una temporalidad que será determinantes en la comprensión de lo político. Una de ellas es el diferimiento del final por medio de la escatología en una temporalidad que el mundo no conocerá, sino hasta el advenimiento del reino de Dios. Ambas contienen una temporalidad del *continuum*, ya sea bajo la forma de un *katéchon* (la forma que ha capturado y neutralizado el mesianismo) que detiene el final revolucionario conservando la ley y el Estado o bajo la forma de una escatología hacia la que la historia se dirige progresivamente y en cuyo futuro se ha postergado el final del tiempo mesiánico.

Cuando C. Schmitt respondía a la pretendida “liquidación de la teología política” de E. Peterson, posicionaba de forma positiva un momento de la historia del cristianismo en la que los estudiosos sitúan el comienzo de su decadencia. Ese momento clave es el de Eusebio y su legitimación del imperio romano con Constantino, donde el jurista alemán sugiere una lectura distinta, en donde el emperador romano y la forma del imperio político universal no son contrarias al cristianismo, no son anticristianas. Es interesante escuchar las palabras de Schmitt al defenderse de la crítica porque revela ciertas contradicciones:

El hecho de que un obispo cristiano como Eusebio, que sobrevivió a la persecución de los cristianos por Diocleciano, elogie con palabras exaltadas al emperador Constantino, que acabó con esas persecuciones, es un comportamiento natural y no una razón para liquidaciones teológicas mientras que el obispo no confunda al emperador con Dios o con Cristo. Eusebio no hizo eso. Tampoco podría considerar

al emperador el Anticristo. Sería interesante estudiar con detalle las ideas de Eusebio, en especial su opinión sobre el imperio romano en tanto que freno del Anticristo, el *katéchon* de la epístola de Pablo (2 *Tesalonicenses* 2,6) (Schmitt, 2009: 104).

La figura del *katéchon* es clave para la teología política porque, considero, es donde, por lo menos en la comprensión de Schmitt de dicha figura, se perpetúa la neutralización del mesianismo. Recordemos que la mayor atribución y finalidad del Soberano es detener la anomia (la fuerza revolucionaria) y, así, el final. La autoridad del Soberano que se convierte en ley viviente por encima de la ley formal y, en realidad, esa autoridad es al mismo tiempo una maquinaria institucional. Si el *katéchon* se refiere a una institución que frena al Anticristo (la anomia) ésta coincide, entonces, con la atribución del Soberano. Así, Soberano que decide sobre la excepción y aparatos institucionales, conforman una “maquina katechonica”. Creo que ese es el problema del asunto. Schmitt comprender la figura Soberana de cristo no como un mesianismo, sino en su transfiguración como el que retiene y administra el ínterin del tiempo contra el tiempo final, como *katéchon*.

Para Schmitt el cristo (la figura mesiánica) se transfigura en un *katéchon*. Parece que en su sugerencia de comprender en contexto histórico a Eusebio y el comienzo de la legitimación del imperio romano por la cristiandad, se explica la manera en que el jurista alemán entendía al misterio cristiano. Lo entendía en términos absolutamente históricos y de continuidad, en los que una revelación divina mediante un hijo de Israel con su anuncio de la redención universal y la propagación de ese mensaje (*evangelión*) “conquistó” el imperio, como si el espíritu cristiano tomara el poder y, así, le diera “legitimidad”, generando una nueva figura histórica del poder. Así la novedad del evento cristiano fue insertado en la continuidad inmediata del tiempo lineal, lo que le permitió adentrarse y ser absorbido en la maquina gubernamental del imperio y ser pieza de una teología política. Taubes indica bien cómo de alguna manera la figura del mártir (del cual es figura cristo) se convierte en un instrumento que dota de nuevos aires al poder establecido:

Hay interés en salvar al Estado frente a las fuerzas caóticas [...] Puedo entender que el jurista y quien se dedica al derecho tenga interés en apresar el caos en formas, de modo que no prevalezca. Lo llama Schmitt el impulso katechónico. El que detiene [...] El interés por el poder del Estado se da también, desde luego, en el

cristianismo. Se reza por la conservación del Estado, porque, Dios no lo quiera, si no permanece, irrumpe el caos, o, aún peor, ¡el reino de Dios! (Taubes; 2007: 84).

Taubes nos ayuda a imaginar esa lógica del poder que detiene, que sin duda parte del cristianismo contra su propia naturaleza o es un memento surgido de los contextos históricos en el que los impulsos apocalípticos tuvieron que asentarse. El mesías es insertado en esa continuidad del tiempo y ahí tiene que “progresar”, se convierte, pues, en un poder que frena. Esto porque para Schmitt, según el fragmento citado sobre Eusebio y sobre el que especulamos, el cristianismo corre a la par del tren de la historia jurídico-política (el imperio romano) a la que el cristianismo, sin dejar de ser una cierta digresión o impacto en la historia, se sube como nueva pieza teológica de legitimación política que funda un nuevo momento en la historia. El *katéchon* como pieza que oculta y parece sustituir la figura del redentor. La cual, de forma inherente, tiene una concepción del tiempo, que es la de una intención del tiempo continuo, pero sobre un plazo perentorio.

Veamos como aparece en *El nomos de la tierra* de Schmitt:

Imperio significa aquí el poder histórico que es capaz de detener la aparición del Anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet* [que detiene], según las palabras del apóstol Pablo en el segundo capítulo de la carta a los Tesalonicenses [...] El imperio medieval cristiano duró mientras la idea del *katéchon* estuvo viva (Schmitt, 2005: 40).

Y, en seguida, aparece una tesis muy fuerte que signa lo que hemos intentado decir con respecto a que el mesianismo se trasforma en un *katechón* y bajo esta forma Schmitt puede hablar de teología política:

Yo no creo que sea posible, para la fe originariamente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *katéchon*. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce desde la parálisis escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos (*ibíd: 41*).

Como bien indica Taubes, Schmitt se planta en un tiempo de la apocalíptica, sólo que del lado de la detención de la revolución, planteando así una afinidad con la concepción del mesianismo de W. Benjamin y la de Taubes mismo. Mi intención no es cuestionar esta visión ya “clásica”. Sin embargo, considero que puede indicarse un pequeño matiz. Ese matiz está ya sugerido por nuestro filósofo cuando indica:

El katéchon, el que detiene, y hacia el que dirige su mirada Carl Schmitt, ya es un primer signo de que la experiencia cristiana del tiempo final está siendo domesticada y pacta con el mundo y sus potencias (Taubes; 2007: 169. Cursivas mías).

J. Taubes confirma nuestra interpretación de que existe un matiz clave en la pretendida afinidad de la concepción del tiempo propiamente mesiánico y el katechónico. En realidad no son tan afines. La segunda concepción del tiempo está determinada por la transfiguración que ha sufrido el mesiánico al ser decantado en la forma de un *katéchon*, donde ya ha sido domesticado. El mesías es atrapado en una forma imperio (quizá sin confundirse plenamente con él), en un proceso de continuidad histórica, y una vez que ha entrado en esa maquinaria no puede simplemente cumplir su cometido apocalíptico, sino que su temporalidad tiene que transformarse. El mesías en el tiempo de su captura katechónica se vuelve contra el tiempo final. Ahí logra aplazar el tiempo, de por sí ya demorado, y aparece el fenómeno de la partición del *corpus mesiánico* que el Teólogo Ticonio describió a la perfección.

Pensemos en una imagen en la que el *katéchon* “guarda” al mesías para que opere en la historia (el *continuum*). Para esto tiene que disminuir su aceleración hacia el final y, por el contrario, detener el final, pero en esa operación el mesías es dividido en dos cuerpos: el cadáver apocalíptico del crucificado por sedición y el aquel que opera en el soberano para detener el fin. Podría decirse que la idea de redención incluso cambia, se vuelve un sentido simple en el que ahora el salvador nos salva del fin que él mismo traía consigo. La aparición mesiánica implicaba el fin de un tiempo, pero paradójicamente su redención nos otorga un plazo para ordenar las cosas. El *katéchon*, entonces, hace de la figura mesiánica dos cuerpos: atrapa la anomia mesiánica hasta ocultarla y la transfigura en

ley o soberano. El soberano que ha surgido del *Aufhebung* del cristo en el *katéchon* sólo recuerda de su fuente una anomia que es ahora la atribución pervertida a la que recurre para detener la anomia revolucionaria en el estado de excepción.

Una vez que el tiempo final opera bajo la forma de un imperio que *detiene*, precisamente a una fuerza que pretenda poner fin al orden, su consistencia del tiempo es otra que la del tiempo mesiánico. El soberano de Schmitt aplaza el final y alarga el tiempo, ciertamente en una situación decisiva, pero donde el plazo perentorio ocurre una y otra vez sin conocer final alguno, sino, al parecer, el tiempo adopta la forma de la perpetuidad de un poder que se conserva después de asumir una batalla en la que se respira el final. El único vínculo que tiene el tiempo del poder soberano con el final que porta la amenaza revolucionaria, es el de frenarlo en el instante decisivo. El poder que retiene trabaja para un tiempo de la continuidad donde, para mantenerla, conoce una disrupción temporal que coincide con el estado de excepción.

La manera en que ha sido domesticado el mesianismo en el cristianismo para devenir fuente de una teología política, ha sido por medio de la transgresión de la concepción del tiempo que éste aportaba bajo su determinación en la forma de *katéchon*. El *katéchon* se sitúa después de un primer momento del evento mesiánico y podemos decir que su función es tanto ser la nueva forma que la disrupción mesiánica adopta en su estabilización en el mundo, como la forma que desacelera la intensidad mesiánica del final. Su forma tiene bien a entenderse como la de una institución o de una *Potestas* capaz de concentrar o neutralizar una fuerza política (una *potentia*). Recientemente G. Agamben en una pequeña obra ha analizado la función temporal con respecto a dicha figura, donde indica: “El *katékhon* actúa como un bloqueo y, a la vez, una dilación de la historia: el tiempo se mantiene en suspenso, de modo que la crisis decisiva nunca puede advenir” (Agamben; 2013: 53). La forma katechónica detiene la primera irrupción mesiánica en tanto que quiere capturarla para que esté presente en el mundo histórico bajo cierta forma visible que las potestades pueden proporcionarle, lo cual no produce el final sino que lo retrasa en la historia.

Ciertamente no resulta tan coherente fundar en la figura del *katéchon* una teología política, sobre todo en el contexto escatológico en que es situado por el pseudo-Pablo en la *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, porque el *katéchon* tiene un papel finito en el drama

de la redención, donde es necesario que esta figura se retire de en medio, de su lugar analógico, para que el evento mesiánico sea completado a plenitud o de forma efectiva. Veamos la escena determinante para lo que aquí pretende discutirse, en donde el autor quiere advertir sobre los rumores de la inminencia del juicio final:

Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo [*kýrios iesoú cristoú*] y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar por nuestros ánimos (...) o por una carta presentada como nuestra, que nos haga suponer que está inminente el día del Señor...Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el hombre impío [*ho ánthropos tés anomías* / el hombre sin ley], el Hijo de perdicción, el Adversario que *se eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el santuario de *Dios* y proclamar que él mismo es Dios [...] Vosotros sabéis qué es lo que ahora le retiene (*ho katéchon*), para que se manifieste en su momento oportuno. Porque el misterio de la impiedad [*mystérion tés anomías /mysterium iniquitatis* para la vulgata] ya está actuando [*énergeítai*]. Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene [*ho katéchon*], entonces se manifestará el Impío, a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca, y aniquilará [*katargein/* hará inoperoso] con la Manifestación de su Venida (2 Tes, 2 1-9).

Quizá no sea tan incoherente la posición schmittiana, al comprender el *katechón* como una forma propia del mesianismo cristiano (cuando en el Apóstol el *katéchon* es una figura que estorba a la llegada definitiva del mesías), sino que al comprender el *katéchon* como la única modalidad que pudo adoptar el cristianismo para instaurarse en la historia, se entiende perfectamente la operación del estado de excepción del poder soberano, en el que suspende la ley bajo la apariencia del mantenimiento de aquella ley, pero como pura vigencia. ¿Acaso esa no es la forma en la que el mesianismo (como el elemento fundante de legitimidad) es capturado en el *katéchon*, como aquello que está en excepción, suspendido, y la vez es usado para hacer funcionar la maquinaria institucional como freno de la revolución? En su desarrollo histórico, en su impulso de continuar presente en la historia, el mesianismo cristiano devino *katéchonico*, cambiando incluso su experiencia del tiempo y

apaciguando sus fuerzas destructivas, deviniendo un poder conservador, pero de su forma institucional, no de su mesianicidad. Pensar una “institución”, una continuación, una presencia del acontecimiento mesiánico que no sea la progresión conservadora a la manera del poder que frena, implica pensar a profundidad el tiempo mesiánico y descubrir su dialéctica. Se encontraría ahí claves para el pensamiento político más allá de su lógica tradicional.

En este sentido, según mi comprensión, el elemento teológico del cristianismo, se sintetiza o deviene katéchon, poder que frena el final. Bajo esa figura es como el cristianismo mesiánico es insertado por Schmitt en la teología política y no sólo por él, sino que ocurrió así en la historia del cristianismo, de donde el jurista extrae su postura. Lo que era en profundidad y esencia el mesías cristiano, desde luego insospechado por Schmitt, es una ruptura que inmediatamente fue articulada en un continuum de conservación. Es decir, en la forma imperio que el cristo ha sido cautivado y por eso resulta lógico que ahora su tarea sea aplazar el final. En términos estrictos, y teniendo en cuenta que en profundidad el sentido de la teología cristiana se encuentra en el mesianismo de cristo, como un apocalíptico que pretendía poner fin a una época no puede convertirse en alguien que detiene, ahora, el final. Lo que una vez más ha sido olvidado y “superado”, como en una dialéctica progresiva, es el tiempo como interrupción, y se ha dado prioridad al plazo que difiere el final. Una vez que la interrupción mesiánico-apocalíptica, que pretende poner fin a una época presente, es “superada” o “desactivada” en su devenir dialéctico como katéchon, el tiempo se convierte en un proceso que esquiva a cada instante el final y conoce sólo la disrupción en la que tiene que detener la rebelión para retornar al tiempo de la conservación. Ciertamente el tiempo mesiánico no debe confundirse con el fin del tiempo, no es el final, pero sí es un apocalíptico muy particular, no del fin del tiempo, sino una apocalíptico del tiempo presente. Es decir, que concibe un final-ahora (ende-jetzt) que es lo que llamamos aquí, interrupción, irrupción o ruptura y, en este sentido, no puede ser totalmente afín al tiempo de la contrarrevolución, cuya

función es detener el final. Teniendo esto en cuenta, la tarea es liberar al mesianismo de su captura dialéctica en el poder que frena y, por el contrario, investigar la posibilidad de desarrollar los elementos para una dialéctica mesiánica, de la ruptura.

Hace falta, entonces, comprender una lógica mesiánica o, en otros, términos, una dialéctica de la interrupción, y no la inserción de la interrupción en la lógica del continuum, lo cual corresponde a caer en la jaula del poder constituyente–poder constituido. Asimismo, es necesario plantear la forma en que la teología afecta a la política, más allá de encontrar en ella su fundamento. Es decir, la lógica interna que revela una lógica del mesianismo es lo que no se ha desarrollado para poder entrar en la política en sentido plenamente mesiánico. Dado que en la historia del cristianismo la revelación mesiánica entró en las estructuras políticas, en el imperio, aunque manteniendo simultáneamente una institucionalidad (la ekklesia) con cierta distancia, realmente su despliegue en el ámbito político a través de lo mesiánico quedó inexperimentado o resuelto mediante el dispositivo de lanzar las categorías políticas a una trascendencia, una teología política escatológica, donde cristo es emperador por sobre todos los imperios, pero justamente no opera (no gobierna) en ellos. Concordamos con Schmitt en que la teología política no puede liquidarse como pretendía Peterson, en una forma teológica de retro-secularización. Pero tampoco la teología política schmittiana, cuya lógica opera todavía en las democracias modernas y liberales actuales, es la única manera en que la teología ilumina el ámbito político, sino que hace aparición e irrumpe el elemento del mesianismo, del cual no podríamos hablar como un teología política, ni como lo teológico político, sino como algo distinto, una lógica mesiánica que es internamente política y contiene sus propias maneras. Hay que pensar en la temporalidad que se abre con la interrupción.

II. La Interrupción mesiánica. Detención del acaecer.

(Primera indagación).

La tercera vía entre teología política y teología apolítica a la que nos referimos es la que abre W. Benjamin, quien al tanto de la teología política schmittiana y del mesianismo, comprendió que el segundo era la fuente vastamente enterrada de la teología cristiana, que

es en la que se funda la política moderna, y contiene otra estructura del tiempo y de lo político que permita pensar la contraparte de la misma teología política o, mejor dicho, del estado de excepción. Benjamin diagnosticó bien que la historia se ha concebido como un *continuum* del tiempo y esta concepción es solidaria con una política anti-revolucionaria o con un poder que contiene una violencia que conserva su derecho o, en el mejor de los casos, que lo refunda para volver a entrar en la continuidad progresiva.

Igualmente se percató, como ningún otro en su época, que el pensamiento revolucionario, el marxismo, adoptó la misma concepción del tiempo, la cual no era pertinente para la idea de revolución, ni para su actor político que ésta supone. Su pensamiento porta la intención de una dialéctica de la ruptura, a la que él le dio el estatuto de mesiánica. La manera en que esbozó el tema en apuntes que constituirían las *Tesis sobre la historia* es realmente reveladora para entender la lógica interna de lo mesiánico, que W. Benjamin de alguna manera extrajo. En este trabajo sólo intentaremos un primer acercamiento experimental. Una de las formas de plantear el tema de lo mesiánico fue a través del historiador del arte Henri Focillon:

Para la detención mesiánica del acontecer se podría aprovechar la definición del estilo “clásico”, según Focillon: “Breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta [...] como una felicidad fugaz, como el $\alpha\kappa\mu\epsilon$ de los griegos: el fiel de la balanza no oscila sino débilmente. Lo que espero no es verla pronto inclinarse nuevamente, menos aún el momento de la fijación absoluta, sino, en el milagro de esa inmovilidad dubitativa, el temblor ligero, imperceptible, que me indica que vive” (Benjamin; 2008: 63).

Salta a la vista la noción “detención mesiánica del acontecer”. No es aquí gratuito que lo mesiánico sea una característica de la detención, no es algo que se agrega como predicado a la detención, sino que la detención es esencialmente mesiánica. Sugiere, así, una estructura interna de lo mesiánico como detención. Lo mesiánico no aparece como metáfora para explicar el fenómeno de la detención, sino que la forma de su acontecer es inherentemente mesiánica. La detención del tiempo es un fenómeno que no se encuentra presente, por ejemplo, en la cultura griega que concebía el tiempo como circularidad y repetición, sino en la cultura oriental en la que el tiempo adquiere un final, una detención. Tanto en el judaísmo como el cristianismo la idea de que el tiempo adquiriría un final se concretizó en figuras religiosas y políticas bajo el imaginario del advenimiento de un

mesías, un evento, una subjetividad, una temporalidad, que realizaba esta acción. Es así que la detención es una atribución propiamente del mesías.

Lo interesante en la nota de Benjamin es la imagen (precisamente él piensa en imágenes no en esencias ni propiamente en entes) que, con Ficillon, podemos apenas alcanzar a divisar sobre la manera que pensaba la detención mesiánica. Como felicidad fugaz, su estructura no sucede como “fijación absoluta”, sino como “el milagro de la inmovilidad dubitativa” o “temblor ligero”. La detención mesiánica, entonces, no debe entenderse como una parálisis del orden de las cosas, pero tampoco como un movimiento. La detención mesiánica se revela, precisamente, como la aparición de una imagen o escena en que se trae a colación un vínculo (*constelación*, diría Benjamin) con lo mesiánico que ya ha acontecido alguna vez, pero en *el ahora*, y ocurre una concentración histórica de tiempo cargado de un “índice oculto que no deja de remitirlo a la redención” (*Ibíd*: 36). Su detención es un tipo particular, donde una serie de tensiones históricas, en este caso tensiones de la redención pasadas, se hacen presentes como un relámpago, según la expresión benjaminiana. La imagen de la redención que viene del pasado es una revelación que, como relámpago, irrumpe y desaparece, pero que puede ser atrapada por el ahora mesiánico. La idea de la irrupción se refiere, ciertamente, a un instante fugaz o *kairós*, pero eso no significa que acontezca para desaparecer, sino que deja una estela que hace posible aprehender o hacer cognoscible su imagen. A los sucesos del presente sólo se les puede dar el estatuto de acontecimientos o verdaderas revelaciones en el momento en que se vinculan o “citan” ciertos índices del pasado. Es así con el acontecer mesiánico.

Lo que permite una detención en el tiempo cronológico lineal no es lo que sucede en un instante, sino lo que se revela como una imagen que aparece como *instante* del tiempo, como abreviación del tiempo, es decir, del pasado en el ahora. En la tesis V sobre la historia Benjamín es claro al indicar qué es esa imagen, que como en la referencia a Ficillon, es propia de la detención mesiánica del acontecer, cuando sentencia: La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente [*huscht*]. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible [...] Porque la imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido a ella (*Ibíd*: 39).

El detenimiento se logra porque el *ahora* no es el simple presente que vivimos en cada instante (el eterno presente) ni es una traslación del pasado en el ahora, sino porque nos situamos en el índice mesiánico en el que un pasado y un presente se tocan. Lo que resulta de esto no es una simple relación analógica pasado-presente, lo que resulta es, más bien, una detención del tiempo. Justamente en esta detención es posible un acontecimiento histórico, una acción política, porque la imagen es una revelación que permite asirse del tiempo continuo en tanto que atrapar y resume el tiempo en una imagen. Y el receptor de la imagen, quien se subjetiva de ella, es el sujeto histórico. El sujeto que actúa en la historia, el sujeto que deviene redentor, es decir mesiánico, se constituye por la posesión de la imagen, por su articulación con la imagen revelada. El *tiempo-ahora* no es sólo una detención del tiempo, sino un generador de una nueva subjetividad bajo lo revelado que él porta, porque esta abreviación del tiempo no es más que la posición del sujeto que recibe y capta el relampagueo de la imagen. La revelación no es el instante mesiánico sino que lo mesiánico es lo que resulta de la articulación entre el sujeto histórico y la imagen revelada. Es decir el lugar del “citador”, ese es el mesías, y la detención se da como cita, en la que se abre un tiempo que no es el pasado, porque justamente éste se convoca en el ahora, pero no es el presente porque lo ha llenado de un índice pasado: lo que tenemos es una detención o ruptura. Es posible que revelación y redención formen parte de una misma lógica indivisible de la interrupción, donde lo revelado irrumpe, pero si no es aprehendida ésta es fugaz, pero tampoco la redención es posible sin acogida de la revelación. Estamos, pues, ante una lógica de la detención en un momento que consta de la irrupción de la revelación que es atrapada en el ahora por la subjetividad que, sólo ahora puede concebir la detención del tiempo en la articulación de la revelación pasada con el presente y devenir mesiánico, redentor. El momento mesiánico es la *efectualidad* de una revelación.

* * *

En Il tempo che resta, Agamben ha analizado la estructura del tiempo mesiánico que en Pablo de Tarso y W. Benjamin aparece muy similar, en cuanto ambos lo denominan con fórmulas muy semejantes, el primero como ho nyn kairós (el instante del ahora) y el

segundo como *Jetzt-zeit*, indicando que Scholem alguna vez había sugerido a Benjamín que: “el tiempo mesiánico no es completo ni incompleto, ni pasado ni futuro sino su inversión: es un campo de tensión en el cual los dos tiempos entran en la constelación que el Apóstol llama *ho nyn kairós*, en donde el pasado (completo) vuelve a encontrar su actualidad y se transforma en incompleto, y el presente (incompleto) adquiere una suerte de compleción (Agamben; 2006: 79)”. La explicación de Agamben resulta instructiva, pero hace falta concluir que el efecto de esa tensión es justamente una ruptura o detención, de la que evidentemente habló Benjamin. Antes del texto citado el mismo autor afirma: “Las dos extremidades del *olam hazzeh* [este mundo] y del *olam habbah* [el mundo por venir] se contrae la una sobre la otra hasta ponerse enfrente, pero sin coincidir. Y este <<enfrente a enfrente>>, esta contracción es el tiempo mesiánico, y ninguna otra cosa. [...] el tiempo mesiánico no es para Pablo un tercer eón entre dos tiempos; más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos... (ibid: 78)”.

Teniendo en cuenta la explicación de G. Agamben, considero que el tiempo mesiánico no se puede entender sólo como esa tensión, ese umbral que tanto agrada a Agamben, de los tiempos que ciertamente la constituye. Sin embargo, afirmamos, que el tiempo mesiánico es un tercer eón y un tercer término de la tensión analógica de los polos del tiempo. Lo que a veces se escapa al expresar la tensión o contracción del tiempo es su efecto irruptivo. Si bien el mesiánico pone en relación los tiempos no lo hace en una relación simple de ejercicio analógico o como mero escenario de una tensión, sino que los resuelve en un término nuevo bajo la interrupción de sus oposiciones polares. Que haya una contracción del tiempo dice que ésta ocurre por un evento o subjetividad que la hace posible, es decir, un punto o instante que puede abreviarlos. La abreviatura del tiempo es distinta a los tiempos aislados que se traen a constelación en el ahora, donde tampoco ese ahora es el presente vacío.

El momento mesiánico une la misma polaridad que distancia los tiempos, el ahora del futuro y del pasado, pero lo hace bajo la cesura o interrupción de esa polaridad y la cesura es posible porque ha concentrado o resumido en un instante los tiempos que la temporalidad del continuum separa. Los tiempos al ser contraídos adquieren otro sentido, el pasado se actualiza y se abre a una incompletud, así como el presente con respecto al futuro se completa. Pero esto mismo no es la mera tensión analógica lo que se vive en el

tiempo mesiánico, más bien, la tensión da lugar a la detención. Si el tiempo mesiánico fuera sólo la tensión de los tiempos no habría detención ni interrupción ni abreviación, sino un juego sin criterio que nos arraigue en el tiempo actual. El hecho es, incluso, que la tensión de los tiempos se sostiene en un punto, ya que estamos hablando de una temporalidad auténtica de la subjetividad y no de un tiempo como ente independiente (hablamos de atrapar esa temporalidad que se nos escapa), y ese punto, y aquí es muy importante sacarlo de manera absoluta, es el mesías, que ahora es criterio de la detención del tiempo, es decir, del tiempo mesiánico. Lo importante no es aquí, considero, concentrarse en la tensión de los tiempos, sino en el punto gravitacional que los contrae. Aquí el tiempo mesiánico es un tercer término que irrumpe y detiene la sucesión del acaecer, y comprenderlo a la manera de la tensión analógica no produce ruptura alguna, ni final alguno. Pero con esto no se puede negar el momento de la tensión analógica, más bien, clarificar el efecto de esa tensión en la que aparece un criterio que nos sostiene en el tiempo.

W. Benjamin, ciertamente está pensando el mesianismo como constitución dialéctica de la temporalidad y de la acción política, del tiempo que irradia una subjetividad y de la subjetividad que genera la temporalidad de la irrupción. Pero la temporalidad y la subjetividad de la acción política que está en juego implican igualmente una forma de *estancia* política nueva. En Benjamin, considero, no es posible realizar o pensar la interrupción mesiánica como un corte que marca un antes y un después, como si pudiéramos distinguir entre un momento negativo de la política (la revolución o revuelta) y después pensar en una positivo en que la interrupción es subsumida por el *continuum* o donde la revolución entra en un ordenamiento. Justamente porque la detención mesiánica implica una temporalidad y un actor, signados los dos bajo el paradigma del mesías, estas significan o aportan el criterio y la forma de su permanencia política, como imagen inmóvil para que exista una latencia del tiempo mesiánico. El mesías que irrumpe no debe ser entendido como trampolín a otro momento, él es el otro momento, debe ser imagen inmóvil para entrar propiamente en un tiempo mesiánico. Es decir, es paradigma y criterio del tiempo. No podemos atravesar el tiempo de la cesura mesiánica sin su imagen inmóvil. La detención mesiánica penetra la época sólo si la detención se mantiene inmóvil.

La ruptura mesiánica no es sólo, pensando a fondo la lógica benjaminiana) la consistencia que el tiempo o la subjetividad adopta en un momento revolucionario, sino el paradigma de la política misma. Y me refiero a la política en su lado, que se ha tendido a llamar momento constructivo, como lo que viene después de la revuelta, la institución después de la revolución. En este pasaje dialéctico que se ha exigido a la política y la teoría es precisamente donde la mayor lección que el mesianismo guarda se ha tendido a perder, por separar el momento de la ruptura del momento de la nueva constitución. En esa separación que comprende la ruptura, el *tiempo-ahora*, como medio para un fin posterior (momento constructivo, instituciones, Estado, etc.) se incurre en una “traición” a la consistencia de la ruptura, porque entonces el evento mesiánico ha adquirido ahí, una vez más y contra la temporalidad que él trae consigo, una finalidad que lo arrastra al progreso y al futuro. En esta forma en la que se piensa convertir lo negativo en positivo, o separalos en dos momentos distintos, es donde el mesías no es criterio ni *final-ahora*, sino un medio para un *proceso teleológico* que se le adjuntado y en el que necesariamente se corrompe y tiende a olvidar la ruptura.

La radiación que la ruptura mesiánica arroja sobre lo político y la historia corresponde a la de un acontecimiento no fugaz como una revuelta, sino de un evento persistente que inaugura ese nuevo actor y ese nuevo tiempo que trae consigo su propia forma del instituir, que no es el positivo de un negativo, sino que porta su propia dialéctica. Estos elementos mesiánicos, actor y tiempo de la irrupción mesiánica, detienen el tiempo no para perderse en el *continuum* hacia el futuro, también está sutilmente alejado de una imagen utópica como de ser el mero momento nihilista o anárquico de la destrucción, sino para persistir en el tiempo. Si el pequeño temblor de la detención mesiánica, aquello que parece dejar todo inmóvil, no es más que aquello que Benjamin quería referir como el “pequeño movimiento” de lo inmóvil, es decir, el momento mesiánico de la detención no es inmovilidad, sino la irrupción como exigencia de redención en la forma de una permanencia histórica. La detención mesiánica es un acontecimiento en estado de persistencia histórica.

Con respecto a esto, en la tesis XVI Benjamín precisa la concepción del presente mesiánico no debe ser la de un presente como medio o tránsito hacia un futuro. Es decir, el tiempo de ruptura mesiánica (el tiempo-ahora) no es que dé pie o devenga otro momento

distinto del él, más bien la detención mesiánica se “continúa” sin devenir distinta, abriendo una cesura en la que el sujeto político, histórico, habita el tiempo con el arraigo en la disrupción. El mesías, como imagen de la ruptura, es la forma en la que debemos entrar en la cesura que el mesías ha producido. En este sentido el mesías no es un instante que ha quedado atrás: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en un estado de detención. Pues este concepto define justo ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia” Benjamin, 2008: 53). Es como una revolución que siempre está en cumplimiento porque, paradójicamente, lo que persiste es la detención mesiánica y no diluye el actor mesiánico. Si es posible pensar algo como un orden revolucionario no es el que comienza cuando se deja atrás la revolución, cuando entra en el devenir dialéctico, sino aquel que resguarda la ruptura mesiánica en estado de detención evitando su progresión y sólo así hacer emerger en el tiempo un actor político que no esté a expensas del tiempo progresivo.

No es que el evento mesiánico, revolucionario, sea un momento negativo que tenga que pasarse a uno positivo, como en la dialéctica de Hegel, en donde la ruptura queda atrás y el *continun* hace “evolucionar” la revolución un momento más acabado donde éste se da instituciones positivas y nueva ley, como si existieran dos momentos distintos. En cambio, la dialéctica mesiánica, y esto es sólo una posible lectura, atrapa una imagen de redención pasada que se revela como contemporánea y la cumple en su tiempo, produciendo una ruptura, propiamente el tiempo mesiánico del ahora revolucionario. La misma fuerza de la irrupción tiene la signatura que, atravesando el umbral de la ruptura de manera intacta, *detenida*, puede guiar toda posible institución o corporación que pretenda tener presencia en la historia como mesiánica. Pero esto es posible si la ruptura, el mesías, es la imagen que no entra en el desarrollo dialéctico en el que toma una forma positiva y donde el mesianismo se pierde, sino que se mantiene inmóvil, pero irradiando su exigencia de redención en todo instante.

Paréntesis

[La detención del tiempo no es fugaz, fugaz es la imagen a la Benjamin llama a atraparla y en ese atrapar el tiempo puede frenarse. Pero la detención no es simplemente la inercia inmóvil, más bien la detención ha liberado al presente de su comprensión como pasaje o medio para un producto final (dialéctica hegeliana),

sino que, al mismo tiempo, ha producido un *ahora* efectivo. El ahora no es sólo el presente como el tiempo en el que siempre vivimos y que también se nos está escapando. Por el contrario, es el tiempo que ha generado la detención que se guía bajo el criterio del acontecimiento, de la irrupción y a la abreviatura del tiempo que es el mesías. [*El mesías es, entonces, la subjetividad que detiene el tiempo al atrapar el pasado en su presente y abre una ranura en la que entra para generar una temporalidad mesiánica y, simultáneamente, es el tiempo que al contraerse produce una subjetividad irruptora*]. Él crea un tiempo y el tiempo que crea lo posiciona como sujeto mesiánico.

De esta manera ya es inseparable de la subjetividad mesiánica la temporalidad mesiánica. Ahí donde Agamben sólo concibe una tensión de los tiempos [y una tensión de las identidades fácticas] existe un punto o criterio que de hecho parece inseparable de la abreviación del tiempo y la interrupción misma. Son estos momentos los que se determinan en la dialéctica mesiánica. Abreviar es detener algo que tiende a extenderse, pero no es la detención para evitar el final del tiempo, sino para evitar que la redención vuelva a relanzarse hacia un futuro escatológico e inalcanzable. Esta es la diferencia entre el *katéchon* y el mesías. El *katéchon* es la forma que el progreso y el desarrollo han dado a la imagen mesiánica para hacerla conciliable con el poder dominante.

Para W. Benjamin el *tiempo-ahora* no se reduce a lo que ocurre en un instante, no simple acontecimiento, sino lo que me permite arraigarme en el tiempo y me salva de ser arrebatado por los aires del futuro paradisiaco e irrealizable (del progreso y la modernidad). La detención mesiánica del acaecer significa un acontecer irradiante y persistente que me ancla al tiempo a la manera de la irrupción que cumple en todo instante el tiempo. No es el tiempo en el que un acontecimiento ha sucedido y comenzamos de nuevo la progresión del tiempo, es el acontecimiento que nos irradia un criterio de permanencia en el tiempo y en el mundo fugaz, pero que, curiosamente, tiene la forma de la interrupción como redención ahora. Se trata de la permanencia de la presencia mesiánica, como imagen y como subjetividad que la cumple. Esta procesión inmóvil y dialéctica el mesías no asciende al cielo ni se dirige a un más allá, pero puede pasar a otra época como imagen en la que llamará a otro mesías.

Aquí hay una interesante dialéctica de lo mesiánico. Tenemos una primera emergencia mesiánica en cercanía plena con la actividad profética, pero cuyo proferir intenta plantarse en el tiempo presente, cita las escrituras y profecías con una vigencia actual, pero no sólo como ejercicio de recitación, sino como lo que puede entenderse como aquello que Benjamin llama “apoderarse de una imagen del pasado [profecía] tal como se le enfoca al sujeto histórico en el momento del peligro”. Esta forma de citación, este enfoque (esta forma de atrapar el pasado) es al mismo tiempo o se convierte en un cumplimiento de esa imagen (donde el sujeto cita con tal actualidad que ha abierto el espacio del cumplimiento o responsabilidad en el que él ya se encuentra inmerso) de la profecía y ocurre, entonces, la complementación del acontecer mesiánico y, así, la detención efectiva de la temporalidad. Pero ese es un momento de la detención de la temporalidad indiscernible de la subjetividad, en cuya temporalidad surge una subjetividad mesiánica. El mesías no es el profeta, pero sí una manera de acogerlo, de citarlo y

cumplirlo. El mesías es el profeta del presente como igualmente apocalíptico del ahora.

Sabemos que el comienzo del ministerio mesiánico del fundador del cristianismo comenzó justamente con una citación del pasado en el tiempo ahora: “...entró en la sinagoga el día del sábado, y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el volumen del profeta Isaías y [...] halló el pasaje donde está escrito: *El espíritu del señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos* [...] Enrollando el volumen lo devolvió al ministro [...] Comenzó, pues, a decirles: <<Estas escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy>> (Lc. 4 16-22). En el momento de atrapar la profecía y vincularla al *ahora*, en cuya relación es clave la subjetividad del que cita, porque quien aprende el pasado y lo hace citable ha producido una detención del tiempo y esa aprehensión llena la subjetividad misma, la subjetividad es quien ha aprendido la imagen del pasado y ahora la imagen o profecía le proporciona una identidad, la del mesías, quien atrapa la profecía y la realiza. Citar no para recordar simplemente, sino recordar para cumplir, recordar, para ser el actor que dicha imagen o cita clama. En la rememoración ocurre, primero, un recuerdo, sólo que de la primera podemos decir que es más profunda en un sentido muy particular, en el que accede arqueológicamente a la raíz de la imagen recordada para extraer en ella ese espacio común, en el que, en el presente y con sus circunstancias, nos comprendemos como sus contemporáneos, situados en la misma “patria”, la de la redención.

En el contexto de la religiosidad cristiana no es ajeno el ejercicio de rememoración de la redención. En un intento de mantener presente el evento mesiánico se recurrió a la forma pagana de la fiesta mística. Se instauró, entonces, el misterio litúrgico u *oficio* como el “instrumento” por el cual la redención se hacía presente en cada instante de su festejo, en el que al realizarlo el mesías tiene presencia y efecto sobre los celebrantes, volviendo a ocurrir la redención. Este misterio lo conocemos como eucaristía, en que se “come” y “bebe” el cuerpo del mesías. Lo interesante, más allá de sus formas perversas que irá adoptando la liturgia cristiana, es la forma del misterio mediante la cual la tradición intentó no recluir al pasado el acontecimiento, sino actualizarlo a cada instante. Sin embargo, este intento de rememoración, sin ignorar su potencial que aún sigue guardando en el ámbito popular religioso, rápidamente fue cayendo en mera fiesta de recuerdo, con un vasto aire de solemnidad, justo contrario a la forma festiva a la que se refiere Benjamin para la detención mesiánica*. Mas lo que se tendría que hacer presente es la praxis misma de la entrega del cuerpo para el otro, en auténtico festejo, litúrgico, es decir, en el sentido estricto de liturgia, una acción política. Lo que la eucaristía ha realizado exitosamente es mantener vivo el recuerdo, pero la actualización de su misterio como irrupción de la lógica mesiánica, la han impedido al considerar el evento mesiánico único e irrepetible en el sacrificio de Cristo. Pero de lo que se trata es de atrapar esta cifra de la redención que es la figura de Cristo, la lógica mesiánica que, como hemos dicho, vuelve vacante para el *ahora* la casilla del mesías. En esto consiste la arqueología benjaminiana.

* Alguna vez Benjamin escribió que el mundo mesiánico se vive propiamente como un mundo donde el ahora o la actualidad es una irradiación plena. El mundo mesiánico, y desde luego el tiempo

mesiánico, es aquel donde la actualidad ya no es mero presente sino la imagen detenida del mesías, de la redención y la ruptura. Sólo de esta actualidad del mundo mesiánico es posible algo como una historia universal, una cifra que es válida universalmente, pero no se refiere a un hecho que devenga universal, sino a algo siempre presente en la historia, del cual no se puede celebrar como recuerdo de un hecho histórico. Su festejo corresponde al de una praxis: “El mundo mesiánico es un mundo de actualidad omnilateral e integral. Sólo a partir de él hay una historia universal. Pero no como escrita sino celebrada festivamente. En un festejo depurado de toda solemnidad. Que no conoce cantos festivos” (Benjamin; 2008, p. 85). A mi parecer, Benjamin quiere interrumpir una cierta lógica recurrente en la historia y en la política, que tienen ambas que ver con el mesianismo, en la que el acontecimiento redentor, al igual que en la liturgia cristiana más ortodoxa, tiende a adoptar la forma de una fiesta, instituye ceremonias solemnes y protocolos que capturan el acontecimiento mesiánico dándole una forma ritual y escénica. Esta forma ha adoptado exactamente la política y el gobierno, la forma ceremonial y del protocolo, ha sustituido la liturgia como praxis política de servicio, convirtiéndola en un ritual festivo de solemnidad institucional. La cuestión podemos remontarla a un ambiente mesiánico y profético en el contexto del culto judío en el templo, el *sheret*, que significa esencialmente servir en sentido cultural, sacerdotal, pero que en una crítica profética al templo y al culto se exige un auténtico servicio (*habodáh*) al pobre. Justamente este sentido de servicio, como acto liberador, será tomado por E. Dussel y constituye un núcleo paradigmático de su ética y política de la liberación.]

III. Segunda indagación sobre la detención mesiánica y la dialéctica inmóvil.

Lo mesiánico, por lo menos en la forma que interpretamos a Benjamin, no es sino aquella citación que atrapa la profecía en la que se funda y emerge una subjetividad, la cual, simultáneamente, funda aquella temporalidad que podemos llamar propiamente mesiánica. Esa citación, como veremos más adelante, no es fenómeno exclusivo de la interioridad subjetiva; se co-determina igualmente en la irrupción espacial. La ruptura no es quiebre de la relación de los tiempos, sino que es un ámbito que Benjamín llamó *tiempo-ahora*, en donde estos se articulan. Esta articulación produce un cumplimiento o detención del correr temporal. Ahora aquello que ha cumplido el tiempo o lo ha resumido en un acontecer se convierte en aquello que lo llena, como en aquella concepción del tiempo en que cada instante debe comprenderse como aprehensión de la imagen de la redención. Sólo puede provocarse una detención en el tiempo bajo una relación con lo que late o brilla aún del pasado, lo irredimido junto con la idea misma de redención que se pretendía cumplida en la historia, condición misma del ahora, para cumplirlo en el reclamo actual de nuestra propia redención, y ahí no se puede sino apelar al mesías, se está ahí en la posición del mesías.

Si la detención puede ser entendida en primera instancia como una “fijación irradiante” del tiempo mediante una imagen, ésta al detener el tiempo obtiene un movimiento suplementario. Ahí donde algo interrumpe, y aparentemente ha cumplido el tiempo o lo ha concentrado en el *ahora*, produce un movimiento imperceptible, como aquel “temblor ligero” del que habló Focillon. Ese temblor se trata de un movimiento que acompaña de forma inseparable a la detención, y consiste en la luz que la detención del tiempo irradia, que no nos mueve hacia una progresión futura, sino que opera en la actualidad. La detención es un acontecimiento que cumple el tiempo y la figura de ese cumplimiento del tiempo es lo que se emana en el entorno del ahora, de manera que el tiempo es cualitativo, lleno, lleno del acontecimiento, del mesías. La imagen es detención y generadora de un pequeño temblor que no es propiamente movimiento en el sentido dialéctico hegeliano, no es progresivo, sino *irradiante*. De esta manera el instante de la revelación, del relampagueo de la redención, que se presenta como una imagen para Benjamin, no es una pieza que se agrega al tiempo lineal y hacia un final. La detención de la imagen se presenta, pues, en cada *ahora* o instante de la historia bajo la conexión con el *index* del tiempo que es la redención.

La detención mesiánica no es un acontecimiento por venir, ni el resultado de un proceso, es la presencia de la imagen de la redención (que viene del pasado) de la cual un sujeto se signa para interrumpir el tiempo. Lo único que aparece como constituyendo el tiempo no es la sucesión de los días, sino un constante envío del pasado como redención en el presente. En la dialéctica de la detención mesiánica, la redención es, pues, la vigencia en el tiempo. En la tesis VI de la historia se afirma claramente:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en el instante del peligro [...] De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro (*ibíd*: 40).

La puesta en articulación con la imagen del pasado (que en esta misma tesis Benjamin denomina “la tradición” y que bien podría ser la teología cuya materia es la redención indiscernible de las generaciones históricas pasadas) es lo que produce que un sujeto histórico deba comprenderse como mesiánico. Es decir, rescatar la tradición, la teología, cuyo núcleo es la redención y el mesías, de las manos que la han usado para darlas

por cumplidas, para trasladar la redención a un trasmundo o para “legitimar” su poder. Sólo si recuperamos “la tradición” para mostrar su vínculo con la redención, que nos hace contemporáneos de ella, podremos entender nuestros actos como eventos en profundidad significativos, en tanto que devengamos el mesías de nuestro propio tiempo. Entonces, entraríamos propiamente en una historia de la salvación o, mejor dicho, en el tiempo mesiánico. La articulación con una imagen del pasado es algo que esencialmente constituye la lucha revolucionaria y así lo pensaba K. Marx, cuando en una carta a Ruge, después de su renuncia a la Gaceta Renana, le escribe:

Como sucede en la crítica a la religión llevada a cabo por Feuerbach, toda nuestra finalidad no puede ser otra que la de llevar a la forma humana autoconsciente todas las cuestiones religiosas y políticas [...] Se verá entonces que el mundo hace tiempo tiene el sueño de una cosa de la cual basta con tener conciencia para poseerla en realidad. Se verá que no se trata de trazar una línea entre pasado y futuro sino de la realización de las ideas del pasado. Se verá, finalmente, que la humanidad no inicia ningún trabajo nuevo sino que lleva a cabo, conscientemente, su antiguo trabajo (K. Marx; 2008: 91).

En la articulación con el pasado y el presente accedemos propiamente a un *ahora*, se produce una detención. La historia de la salvación concibe una historia en la que los hombres en el transcurso del tiempo van logrando poco a poco una serie de mejoras que tienen por destino, en el tiempo de un reino jamás terreno, la salvación. Esa progresión en la que la salvación se inserta como proceso cualitativo a lo largo de la historia es la que permitió que una vez sucedido el evento mesiánico (la ruptura), para la cristiandad, éste necesariamente quedara atrás, que no volviera a ser necesario, sino que había que pasar a otra etapa, a su progresión, lo que deja el terreno libre para que el acontecimiento tome forma de *katéchon* y pueda resguardar al Anticristo.

Una escena parecida creo que tenía el autor de la *Tesis sobre de la historia*, pues al final de la tesis VI que hemos citado concluye: “En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino como vencedor del Anticristo” (Benjamin; 2008:40). Si no supiéramos del ambiente mesiánico que rodea las tesis sería extraño saber por qué se inserta de repente esa frase sobre el mesías y el anticristo que parece no embonar de forma inmediata en el tema. Lo cual nos puede ayudar a afirmar, quizá de manera obvia, que Benjamín no recurre al mesianismo como un recurso

para pensar la historia, no es sólo un paradigma del tiempo histórico, sino la lógica que él descubre inherente en la historia de los vencedores y los vencidos. Los personajes que se citan, mesías y anticristo (figura propia del apocalipsis cristiano y de la segunda venida del mesías) no sólo son los personajes de un drama escatológico en el cristianismo, sino las dos fuerzas del drama histórico de la humanidad oprimida. En ella siempre ha venido ya el mesías, siempre una imagen de redención nos antecede (como bien se enseña en la tesis II) y es de donde procede la imagen que relampaguea, pero arrastrado por el tiempo progresivo, por “el peligro de entregarse como instrumento de la clase dominante” se transfigura en Anticristo que, como hemos dicho, también es posible y resguardado por el *katéchon*. Sin embargo, su deformación antimesiánica torna, ahora, el tempo mesiánico incumplido y la abreviación de los tiempos se disipan y se convierte en pura aceleración sin fin y vacía. Para Benjamin, el mesías no es exclusivo de una época ni de una unicidad personal, pero no porque sea un simple tiempo de la espera o de lo utópico, no porque sea una entidad impersonal, mucho menos porque considere que la figura del mesías no se ha hecho presente en la historia, sino porque él comprende que en la historia el mesías se ha perdido y sólo conocemos su forma de Anticristo, por lo cual el mesías se revela como ausente, ahora como imagen de exigencia que clama para cada tiempo, otro mesías.

En este sentido, imagino que el apóstol Pablo y el cristianismo primitivo entendieron una lógica mesiánica, una historia mesiánica, en la que el mesías ha venido ya pero con su muerte y resurrección no de forma definitiva y es necesario una presencia, una *parusía*, que la tradición denominó “segunda venida”. Pero la segunda venida no es un invento del apóstol como dispositivo para reparar los errores irredentos de la primera llegada o para poner fin a su obra, ni para solucionar la no realización del final inminente, sino, sobre todo, es lo que constituye la lógica mesiánica de la interrupción. [Ya que el mesías ascendía al nivel escatológico, a los cielos, dejando un vacío al resguardo de su comunidad (*ekklesia*), el lugar del vicario, existe el riesgo de que su corporación hospede al anticristo, pero eso también implica que el mesías tiene que volver a hacerse presente, se encuentra a la expectativa de tener que venir de nuevo].

El tiempo mesiánico, que tiene su dialéctica, permite otra forma que no es pensar en el instante fugaz que lo quiebra todo, ni en la progresión y evolución de los sucesos históricos, sino la entrada en la detención del tiempo, en traspasar a través de la detención

misma del tiempo. Para esto es necesario entender que la imagen de la redención que no dejará de parpadear en la historia, convoca al mesías y nos convoca a nosotros como mesías. La insistencia de Benjamin en pensar el mesianismo como interrupción con su crítica incisiva al tiempo progresivo, no se trata sólo de contraponer una simple detención al correr del tiempo, sino que realmente entiende que el momento destructivo tiene una lógica hasta ahora inexplorable, de la que ni siquiera da cuenta la dialéctica negativa de T. Adorno o las dialécticas analógicas que mantienen la tensión de los opuestos. Por el contrario, el mesianismo resuelve los opuestos por la interrupción, pero no cae en el progreso de la dialéctica hegeliana porque la ruptura no puede superarse bajo esa forma sin perder su esencia. No puede entrar en esa dialéctica progresiva sin negar su negatividad: “El progreso no está en ninguna relación con la interrupción de la historia. Esta interrupción sufre bajo el prejuicio de la doctrina de la perfectibilidad infinita” (Benjamin; 2008: 98).

La ruptura, la negatividad mesiánica, corresponde a otro orden absolutamente distinto al de la progresión. Incluso en la absorción del evento mesiánico bajo la concepción cristiana de la historia de la salvación, se reprime el sentido destructivo y negativo de la redención. W. Benjamin piensa lo contrario: “Desatar las fuerzas destructivas que residen en la idea de redención” (*ibíd*: 104). Fuerzas que no han dejado de pasar desapercibidas en la historia del cristianismo aún en los tiempos contemporáneos y hasta sus momentos teóricos y prácticos más críticos lo demuestran. Por ejemplo, desde que Karl Barth insertó la dialéctica a la teología o la restitución histórica del sentido de la redención realizado por la teología de la liberación latinoamericana, no logran desvincularse de la dialéctica progresiva y no logran pensar el misterio de la salvación en el tiempo mesiánico ni en la dialéctica de la ruptura, que implica solicitar siempre la irrupción mesiánica, no el camino hacia la salvación futura. .

Sabemos que W. Benjamin habló de una dialéctica inmóvil o en estado de detención (*Dialektik im Stillstand*) para sugerir de cierta manera algo como una lógica mesiánica que intenta mostrar los indicios de un método propicio para pensar la revolución y su estructura temporal que le es pertinente. La mayor intención es mostrar un despliegue pleno de lo negativo en vez de pensar en su superación en una síntesis guiada por el movimiento progresista de la dialéctica hegeliana. En una variante de la tesis XIV se nos presenta la

formulación de “dialéctica en estado de detenimiento”, después de situar la tesis que comprende el presente (el *tiempo-ahora*) como un tiempo cargado de tiempo, de la siguiente manera:

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino otro, lleno de tiempo del ahora. Donde el pasado está cargado de ese material explosivo la investigación materialista le pone la mecha al “*continuum* de la historia”. Con este procedimiento, lo que pretende es hacer que la época salte fuera de él (y así ella hace saltar una vida humana fuera de su época y una obra singular fuera de la obra de una vida). El beneficio que resulta de este proceder consiste en que la obra entera está conservada y superada *en* la obra singular, la época *en* la obra y el curso entero de la historia en la época. La ley (esquema) que está en la base de este método es la de una dialéctica en estado de detenimiento (Benjamin; 2008: 112).

Primeramente, se nos dice de una construcción en la historia, pero sobre una consistencia distinta de la temporalidad que comienza en el tiempo actual, que al recuperar la energía mesiánica del pasado, de lo incumplido de la redención y de la imagen de lo cumplido, de “los mesianismos”, hace reventar la continuidad del tiempo. El *continuum* se detiene porque el pasado se ha traído a presencia y es una vez más posible al arrancarle su imagen mesiánica que el presente le pide en préstamo, lo que constituye un *ahora* cargado de la imagen del mesías. Lo que se trae del pasado es la radiación mesiánica que el devenir progresivo consideraba una casilla ya cerrada² y nada puede detener la historia sino que lo pasado “vuelva” en una cita orgánica, es decir, que el mesías tiene que volver a venir para este *ahora* donde el sujeto histórico lo interpreta, lo representa. Ahí el sentido lanzado al futuro de la historia se detiene.

Al no hablar sobre el mesianismo en sentido de utopía, como sucede en E. Bloch, no propiamente del futuro ni del porvenir, Benjamín tiene la intención de recuperar el mesianismo o lo mesiánico como temporalidad, sí, pero con la fuerza de su sujeto sin el cual no es posible la detención efectiva del tiempo. Lo que se encuentra de fondo en la imagen de redención del pasado es la figura del mesías como *auctor*, la fuerza de la imagen

² Es por eso que la modernidad no se vuelva sino sobre el caudillismo y las pretensiones mesiánicas de ciertos movimientos revolucionarios, es su resabio secularizador que ve la figura del mesías ya agotada en la historia y un fenómeno similar no es sino una regresión antiilustrada.

de una subjetividad en el que se concentra una carga histórica de redención, la subjetivación de la redención es el mesías, un “papel”, una singularidad, una vida. Las fuerzas de redención pasadas tienen una imagen precisa y al citar el pasado citamos una vida singular de la que obtenemos una obra singular que no está ya fundida en el pasado y en un contexto preciso, sino que se puede descontextualizar porque su esencia no le pertenece y no puede fundirse con un tiempo particular. Pasa así con el mesías, es aquello que ocurre en el tiempo pero que no se puede reducir a su tiempo, porque su naturaleza es inmóvil con respecto al acaecer del tiempo. Este es el procedimiento del “citar” o de atrapar la imagen de la revelación en Benjamin, es decir, se extrae la lógica mesiánica, se hace del mesías histórico y apropiado por una tradición dominadora, un “papel vacante”.

La casilla mesiánica se vuelve a abrir y no se trata del retorno del mesías contemplado ya en la figura de la segunda venida del mesías de la escatología cristiana, por lo menos no como la piensa la ortodoxia, porque precisamente la sitúa en el final de un proceso que ha entrado ya en la progreso, y como sentencia Benjamin: “El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo” (Benjamin; 2008: 97).

Paréntesis

[No es descabellado pensar que W. Benjamin tuviera muy en mente el cristianismo cuando redactó las tesis sobre la historia, aunque G. Scholem afirmaba con seguridad que jamás le interesó y no tuvo ninguna influencia en él. Pero hay una razón que no se puede simplemente ignorar. Y ésta es que la concepción de la historia a la que se va enfrentar nuestro filósofo es procedente de un cristianismo secularizado, que en parte conocemos como propiamente como moderna. Ya R. Koselleck ha rematado las demostraciones empezadas por K. Löwith sobre cómo la aceleración del tiempo de la modernidad se derivó de la expectativa apocalíptica cristiana. Tengamos en cuenta que, según el método que se encuentra en la visión de la historia benjaminiana, el materialista histórico no ve simplemente resultados finales de la historia, sino lo marginado y vencido en ella, lo que significa que él capta, en el cristianismo, una tradición de la cual se han apoderado los dominadores, tal como sucedió en la cristiandad alemana, cuya ejemplo más claro es la teología política y el régimen nazi que vivió Benjamín (la tesis VI que ya hemos comentado es testimonio de esto). Él concibe que las tradiciones de redención, y en ellas no sólo el cristianismo, son objeto no sólo de una secularización, sino de una perversión por la que han fundado y sostenido los regímenes dominadores, pero este fenómeno es bien producido por cierta concepción de la historia en su procesión dialéctica hacia el progreso, de la negación y superación de las interrupciones históricas.

Los dominadores de la historia se encuentran “legitimados” sobre procesos negativos, de ruptura, que en su devenir dialéctico la van dejando atrás y mantienen su origen como pieza de museo inactual e irreplicable, inactivo, sin fuerza redentora. Así sucede con el cristianismo, es la tradición por excelencia de la que la historia occidental ha hecho uso inversivo de ella en diferentes momentos y geografías. Entonces, el proceder de Benjamin no es secularizar o usar metafóricamente, incluso estratégicamente, el mesianismo, sino que su actividad es más profunda aun, es la del arqueólogo que descubre enterrada la lógica mesiánica de la tradición, lógica de la que puede extraer una vida, una singularidad, una imagen fuera de su época. Esto no significa que él quiera recuperar el cristianismo, esa tradición que ha sido instrumento de la clase dominante, sino la única forma de rescatarla es como mesianismo, salvarla en su lógica interna. En el *Trauerspiel*, en el drama barroco que tanto interesó a Benjamín, el cristianismo tiene una fuerte presencia, es notable cómo ya tiene una conciencia plena del tema:

Sin embargo, mientras tanto el misterio cristiano como crónica cristiana hacen visible la totalidad del transcurso histórico y a la historia universal como historia de la salvación, la acción principal y de Estado tiene que ver únicamente con una parte del acontecer pragmático. La cristiandad o Europa está dividida en una serie de cristianismos cuyas acciones históricas ya no pretenden confluir en el curso del proceso de salvación (Benjamin; 2012:114).

Sabemos que la historia de la salvación de cierta manera fue pensada para articular el misterio de la redención en su continuidad histórica progresiva, la cual, a través de J. de Fiore, se servirá de modelo a Hegel para proyectar su dialéctica y su filosofía de la historia. Sin embargo, como afirma bien el joven Benjamin, esa historia de la salvación sobre la que se concibió Europa transformó la mesianicidad (la ruptura) del cristianismo en positividad temporal (el futuro escatológico) y política (Estado cristiano), pero incluso se desvincularía de ese *telos* de la salvación, lo que la dejó girando en un vacío, en una escatología vacía que conocemos como modernidad. En esta visión, como bien muestra J. Taubes en su *Escatología Occidental*, el momento mesiánico del culto a *Kýrios-Chistós* es incorporado a un proceso progresivo trinitario que da lugar al espíritu, en cual la negatividad del mesianismo, junto con el culto a cristo como figura central, queda subsumido como mero medio por el movimiento de la maquinaria providencial, del espíritu, hacia el futuro escatológico. Lo mesiánico, como negación y ruptura, adopta en dicho proceso otra forma que ya no es la ruptura. Para recuperar la fuerza destructiva de la redención es necesario detener la dialéctica o, mejor dicho, pensar una dialéctica en estado de detención]

Las referencias a una dialéctica en detenimiento son la enunciación del intento de indicar que el momento esencial de la dialéctica ha sido olvidado, impensado, que no se ha sabido pensar al ser olvidado la ruptura y el mesías. En cambio ha sido rápidamente

insertada en un proceso de disposición progresista y positiva, subsumida en formas que la degeneran. Dialéctica en estado de detención es la forma en que se alude a la persistencia de la ruptura y de generar un tiempo y un sujeto que no se desvincule de la detención mesiánica. Lo que hay que mantener en suspenso sin insertarlo en el progreso es la ruptura mesiánica. La dialéctica progresiva no ha encubierto sino la dialéctica mesiánica. Dialéctica en estado de detención responde a la pregunta que Benjamin debió hacerse teniendo en mente el mesianismo ¿cómo podemos evitar las catástrofes de la historia y el olvido como proceder “natural” de la dialéctica? Deteniéndonos en la ruptura, construyendo la historia a través de la detención. Ese es el método mesiánico que el marxismo había olvidado.

¿Cómo algo puede librarse de la progresión? ¿Cómo la detención mesiánica puede seguir irradiando en el presente? Simplemente, lo cual es una tarea compleja y paradójica, con una dialéctica de la detención de la *detención*. ¿Qué cosa detiene la dialéctica en estado de detención? Detiene la imagen de la ruptura, no para perpetuarla y hacerla eterna, sino para mantener abierta la casilla mesiánica y siempre cumplirla. La dialéctica en detenimiento es el siempre de la interrupción mesiánica y del mesías que ya no se nos escapa. Sólo ahora, al intentar explorar la entrada al *eón* del mesías, al tiempo mesiánico, la idea del pasaje a una tierra prometida, a un nuevo orden después de la ruptura y el éxodo, se diluye frente la aprehensión mesiánica de la dialéctica en detenimiento sobre la que puede considerarse una política que se construye como la constante constitución del ser mesiánico, de una irrupción mesiánica en estado de persistencia.

Así, con la dialéctica que sugiere el autor de la *Tesis sobre la historia*, el tiempo mesiánico es más que un *kairós* sobre el que la continuidad cronológica encuentra nuevos aires y un recomienzo. Ella considera la posibilidad de atrapar el *kairós*, mantener su imagen inmóvil, para poder penetrar en él. Esa penetración en la ruptura, en la fisura de la interrupción, es el pequeño movimiento de lo inmóvil. El mesías es un fenómeno de la ruptura y la interrupción del tiempo crea una época no escindible de la ruptura en la que sólo podemos permanecer si la imagen de la detención mesiánica se mantiene detenida, es decir, como criterio del día. Entre las notas de Benjamin, junto con las variantes de sus tesis, se haya una cita de Ficillon sobre el sentido de la ruptura ‘hacer época’ no es intervenir pasivamente en la cronología, es interrumpir el momento” (Benjamin; 2008: 64). Pero igualmente, si invertimos la expresión que cita Benjamin, la fórmula resulta revelar su

dialéctica que hay que seguir pensando: “Interrumpir el momento es no intervenir pasivamente en la cronología, es hacer época”. Si la interrupción abre a una época que inaugura, entonces el final trae consigo una obra suplementaria y lo mesiánico efectivamente tiene su dialéctica que no es un nihilismo estéril, pero ésta consistiría, teniendo en cuenta que no debe caer en la procesión de la dialéctica progresiva, en que en la época que se abre una negatividad se mantiene andando detenida. Ahora parece que el tiempo mesiánico no es sólo un umbral sino la irrupción que lo traspasa.

IV. Mesianismo y actor político.

Discontinuidad y continuidad.

La dialéctica en estado de detenimiento quiere atrapar la figura revelada del pasado en el presente, “el ahora de la cognoscibilidad”, que aparece como una discontinuidad, es decir, el quiebre que produce a través de algo que viene del pasado, la redención con imágenes precisas. Pero como el mismo Benjamin enseña, captar la revelación no significa conocerla, sino traerla al presente por lo que de ella con el presente se reúnen. Entonces, en ese instante obtenemos una figura abreviada del pasado histórico que resume la tarea que la humanidad siempre ha intentado llevar a cabo. En este signo “el tiempo debe estar [...] en estado de detenimiento” (Benjamin; 2008: 73). El tiempo no pasa por una figura que se ha elevado a ser objeto citable fuera su época. Surgido del pasado, éste no ha acaecido con él, sino que continúa presentándose, revelándose en el transcurso de los tiempos: “La imagen dialéctica es un relámpago que va por sobre todo el horizonte del pasado” (*ibíd*: 78).

La figura mesiánica es la que se mantiene detenida en el tiempo, y es así porque contiene una temporalidad, la del instante de la detención misma que la constituye, en la que abrevia todo el tiempo. Ésta ópera en la historia, pero no se puede confundir con una imagen del futuro inalcanzable a la que seguimos. Contraria a esta imagen del futuro, la imagen mesiánica, en tanto guarda el tiempo de la detención, llama a interrumpir, a una acción política. En la denominada “Nueva tesis B” de las tesis sobre la historia, nuestro pensador define con precisión la imagen dialéctica: “Al replegarse como instante –como una imagen dialéctica–, el pasado entra en el recuerdo obligatorio de la humanidad. Hay

que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligatorio de la humanidad redimida” (Benjamin; 2008: 78).

Pero ese recuerdo obligatorio no es el recordatorio de una efeméride, es la actualización de la ruptura como acción política y por la incidencia de su forma mesiánica, es decir, discontinua del tiempo. No todas las acciones políticas marcan una interrupción del *continuum*. La auténtica acción política, revolucionaria, tiene esa consistencia discontinua y, sobre todo, de ese carácter mesiánico del actor político que trae consigo la provocación del momento revolucionario, en vez de esperar las condiciones históricas para que se desate la situación revolucionaria. Dos fragmentos son instructivos a este respecto, en los que queda clara la determinación entre el recuerdo de la imagen del pasado y la acción política. El primero de ellos es concebido como una aporía, pues refiere la influencia, y en este sentido la “continuidad”, de una discontinuidad histórica en la acción del presente:

El *continuum* de la historia es de los opresores. Mientras que la idea de un *continuum* iguala todo a nivel del suelo, la idea de un *discontinuum* es la base de la tradición auténtica”. La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Por otro lado, sin embargo, la más estrecha de las conexiones prevalece entre la acción revolucionaria de una clase y el concepto que esa clase tiene no sólo de la historia por venir sino también de la historia que ha sido (*ibíd*: 80-81).

Creo que la cuestión, sin excluirla del todo, va más allá de una cierta conciencia del pasado en general y se concentra en sus expresiones de discontinuidad, en el hecho de que el pasado o la tradición auténtica, los oprimidos, se conciben como el signo del presente revolucionario, en el que en la historia se vuelve a abrir a la posibilidad de su ruptura. El revolucionario debe contar con una historia propia e íntima sin tiempo continuo, en la que la tradición de los oprimidos, en el momento de la acción revolucionaria, es una y la misma. La historia auténtica es, entonces, la historia de las rupturas, pero que no que se encuentran como en una clasificación cronológica. Por el contrario, su vinculación es dialéctica o a saltos, como indica Benjamin, en la que las imágenes pasadas se articulan en el momento decisivo y revelan que la redención está abierta, revelan un irredimible no sólo en el tiempo histórico pasado, sino que vuelve a presentarse, como pasado que, como refería Marx, está incompleto.

Entender que la realización del pasado no se da con en el futuro como su complemento, sino con su cumplimiento en todo presente, es adoptar un carácter propiamente mesiánico. Esta consistencia es la propia del actor revolucionario. Asumirse como redentor de las generaciones futuras o lanzar la redención a un futuro es fragmentar la necesidad de un evento irruptivo en el transcurso de la historia lineal, en el que ya no tienen cabida grandes acontecimientos ni revoluciones, y en el que poco a poco, al pasar de las generaciones, nos vamos acercando a una redención, cuyo contenido está plagado de modernidad y de aspiraciones burguesas. La redención aquí no tiene sino la forma de la interrupción y coincide con el momento de su acción. De este modo, el tiempo mesiánico no es comienzo de un nuevo proceder en la historia en cuyo transcurso se lucha para, en un final, alcanzar el reino de los cielos.

Otras notas variantes que conformarían la tesis XVIII Sobre el concepto de historia, son instructivas a este respecto. En una de ellas se indica:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx secularizó la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta representación a “ideal”. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una “tarea infinita” [...] Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó por decirlo así, en una antesala en la que podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria [...] Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política (Benjamin; 2008: 68-69).

Lo mesiánico es la iniciativa de la acción política que quiebra el tiempo, tiempo en el que se funda un actor político y se vuelve inseparable de esta temporalidad del tiempo-actual, que implica “abrir ese recinto del pasado”. Aquel recinto que se abre del pasado, como ya lo hemos sugerido, es, en última instancia, el de un actor que traiga la redención, es decir, el mesías. La interrupción del mesías que funda su propio tiempo (tiempo y sujeto mesiánicos no pueden concebirse escindidos, por lo que en sentido estricto no hay mesianismo sin mesías) significa a la vez el Reino mesiánico. Si nuestro autor se opone a la escatologización secularizada de la sociedad sin clases que la avienta a la idealidad del

futuro infinito, entonces ésta no puede separarse de la interrupción mesiánica y esta última significa la abreviación del Reino, de la sociedad sin clases. Que la sociedad sin clases se cumpla con el mesías en la acción de la irrupción, significa que estamos delante de una política cuya forma de instaurarse no se da mediante la dialéctica sintética en la que el negativo se concierte en positivo perdiendo su primera naturaleza. Igualmente sugiere de manera definitiva una manera distinta de la dialéctica del poder constituyente-poder constituido (la revolución que tiene como destino un Estado que la ordena) y, considero, no puede limitarse a una forma de la pura potencia destituyente, como la que sugiere G. Agamben, cuya posición es muy cercana a W. Benjamin. Es posible otra posición siguiendo la lógica benjaminiana, porque quizá de las formas de violencia que él distinguía en *Para una crítica de la violencia*, una que funda y restaura el derecho y otra que simplemente es destructiva sin ninguna fundación de derecho, con las tesis de la historia y su carácter mesiánico podría aparecer otra modalidad de la fuerza que, aunque siendo destructiva, encuentra todavía un tiempo o un suplemento que la misma destrucción porta.

En esa detención, en esa ruptura mesiánica, en ese aparente final del tiempo, estamos invitados a entrar. El texto que anteriormente se ha citado, tiene esta reveladora conclusión: “El ingreso en este recinto [el recinto de la imagen pasada de redención que aquí entendemos como la casilla mesiánica] coincide con la acción política; y es a través de él que ésta [la acción política], por aniquiladora que sea se da a conocer como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta final de proceso en la historia, sino su interrupción...)” (*Ídem*).

El Reino mesiánico o la sociedad sin clases parece ser idéntico a la interrupción mesiánica. Si la interrupción no es medio para un fin ni la sociedad sin clases es la meta al final de un proceso, entonces podríamos decir, por lo pronto, que nos abrimos a un nuevo ámbito de un orden político que coincide con la praxis irruptora, a un Reino que es indiscernible de la acción política, de la presencia de la interrupción mesiánica. Aparece una escena de Reino de actores políticos que no se sujetan más a la historia de la prosperidad futura y en cambio proceden bajo el paradigma de la subjetividad mesiánica, presupuesto de una acción irruptora. Esa irrupción se convierte en imagen que jamás entrará en una dialéctica del tiempo progresivo, sino que permanece en estado de inmovilidad, detenida, mas sin embargo es dialéctica, es decir se mantiene y ejerce su

radiación en la historia para continuar deteniéndola. Esa imagen dialéctica en estado de detención no llama y no revela sino la necesidad de la praxis de interrupción.

En otra formulación de la problemática de la lucha de clases en Marx, que se equipara con el Reino mesiánico, Benjamin nos muestra cómo fue introducida esta categoría mesiánica secularizada a la dialéctica del tiempo progresivo. La cita la clasificaremos en distintos momentos para dejar una última escena que podría acercarse a la dialéctica mesiánica que nuestro autor tenía en mente:

La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: **(A)** en el transcurso del desarrollo histórico, **(B)** a través de una serie de luchas de clases, **(C)** la sociedad arriba a la sociedad sin clases. Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como punto final de un desarrollo histórico [...] concepto de la sociedad sin clases de debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico (Tesis que subvierte y contrae **A**, **B** y **C**) (*ibíd*: 71).

En primer lugar, no hay que decir que Benjamin des-seculariza la sociedad sin clases, volviéndola a teologizar burdamente. Precisamente en su secularización se convierte en “ideal”, absorbiéndose por la dialéctica del tiempo *continuum*. Más bien, lo realizado por Benjamin es restituir la naturaleza misma de la sociedad sin clases, retornándola a su lógica mesiánica que la secularización desvía al suprimir su negatividad. El mesianismo no es algo que se agrega estratégicamente al materialismo histórico o la imagen de la sociedad sin clases, sino que es su arcano arqueológico, su lógica interna que la constituye.

Ahora bien, los tres momentos que clasificamos como **A**, **B**, **C**, corresponden a una lógica dialéctica progresiva: que asume una temporalidad lineal (**A**) en la que un sujeto político en lucha con su clase opuesta (**B**) y (**C**) para perseguir la sociedad sin clases situada en un final del proceso. Pero si devolvemos, dice Benjamin, a la sociedad sin clases su rostro auténticamente mesiánico, ocurre que se retrotrae **C** (la sociedad sin clases como ideal) al *ahora*. Esto sucede si **C** es realizada no por **B** en **A**, sino por **B** en *detención* de **A**, lo cual quiere decir que, contra su forma escatológica de ideal logrado al final del desarrollo histórico, se piensa bajo la idea de que es traída con la praxis de una subjetividad en el tiempo presente, entonces la dialéctica se detiene en una modalidad irruptora de **B**, del actor político mesiánico (**B2**), donde **A** y **C** son arrastradas a su abreviación en el *ahora* o contraídas por la interrupción. El mesías interrumpe y detiene **A** (el desarrollo lineal de la dialéctica progresiva) El impulso dialectico que va de **A** a **C** y en el que constantemente **B** es arrastrado (como el ángel de la historia) es *detenido* por **B** en su estado mesiánico.

Paréntesis.

[Benjamin accede a la lógica interna del mesianismo, descubriendo que es el ser propio de la humanidad oprimida en la historia, que se funde con la actitud política. Es la actitud e iniciativa de comprenderse en el tiempo como contemporáneos de la redención y como sus actores. Los oprimidos se insertan en la historia como interrupción del tiempo y como subjetividad que provoca esa detención. Accede, así, a una lógica mesiánica en la que la historia no es más que la persistencia de la actitud de la llegada del mesías. Pensar la ruptura implica otra dialéctica, no es simple interrupción para reconstruir la línea del tiempo, no es una exterioridad que se vuelve a colocar en una totalidad ni ruptura infértil, sino que todo comienza con una revelación que ha sido aprehendida, detenida en el tiempo presente, en donde se mantiene detenida y operante la destitución, el mesías.

Si hay una dialéctica de la detención mesiánica, esta no significa, con su detención, que esté paralizada ni que encuentre un fin del tiempo o en la destrucción que se pierde en el abismo. Significa, en cambio, que el instituir, la creación y la temporalidad, se constituyen sólo bajo la imagen detenida de la ruptura mesiánica, que ya no conoce ni siquiera futuro, por lo menos no el futuro progresivo de la dialéctica. En la detención mesiánica aquello que conocíamos como futuro ya sólo será la puerta por donde continúa entrando el mesías.

Se dice dialéctica en estado de detención, según nuestra concepción, al hecho de que la ruptura o la detención mesiánica no debe ser sintetizada o insertada en una progresión en la que queda olvidada y superada, por el contrario es el “criterio” (Benjamin no usa, obviamente este término, pero lo usamos para designar el “movimiento” suplementario de la detención o “pequeño temblor”, que adquiere la imagen dialéctica que, paradójicamente, es inmóvil) que funda, o que se mantiene irradiando, todo *ahora*, todo presente, y de ahí no le es ajeno la irradiación a una instancia política de consistencias completamente nuevas. Porque con la sugerencia benjaminiana de una dialéctica de la detención mesiánica es posible concebir el desplazamiento del momento negativo de la ruptura en lo que se concibe como un umbral de la destitución que, como lo hace G. Agamben con su propuesta de la *potenza destituente*, sólo se ha pensado como límite, sin pensar el suplemento “institutivo” que el límite o el quiebre portan. Pero no sería tampoco pesar la ruptura como aquello que es atrapado en formas de la dialéctica del poder constituyente que se decanta y ordena en un poder constituido.

Dado que la imagen mesiánica (en la que es indiscernible la figura de redención y la de una subjetividad que la realiza, el mesías), que es interrupción en su actualización que forja el tiempo-ahora, entra en un estado de detenimiento (donde el acontecimiento no es fugaz), es decir, para aprehenderla y recordararla, obtenemos un tiempo y una “creación” suplementaria para el “instituir” mesiánico. Pero esta forma no es la del constituyente subsumido en el constituido, porque lo que entra en juego es la “continuidad” bajo la irradiación de la presencia de una *discontinuidad*, la imagen de detención (negatividad de la rotura) *detenida*. Encontramos la detención mesiánica distinta a las polaridades una consistencias políticas de lo estable a lo inestable, porque las resuelve en la dialéctica de la inmovilidad de la irrupción, donde lo que se mantiene estable es la imagen mesías que es *discontinuum*. El mesías interrumpe el tiempo y el orden, pero como negatividad pasa inmóvil o inalterado como “forma” de la organización política. No da paso a un momento en que se convierte en positivo sino que él mismo es el paradigma del tiempo que inaugura. Con respecto a esto se debe pensar aquel fragmento en el que Benjamin indica: “La lámpara eterna es una imagen de la existencia histórica auténtica. Es la imagen de la humanidad

redimida, de la llama que se enciende el Día del Juicio Final y que encuentra su alimento en todo lo que alguna vez sucedió entre los hombres” (Benjamin; 2008; 88-89).]

Bibliografía

- Agamben, G., 2000, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai romani*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Agamben, G., 2013, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo, Argentina.
- Benjamin, W., 2008, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, ITACA-UACM, México.
- Benjamin, W., 2016, *Libro de los pasajes*, AKAL, España.
- Benjamin, W., 2012a, *Escritos políticos*, ABADA Editores, Madrid.
- Benjamin, W., 2012b, *Origen del Trauerspiel alemán*, Editorial Gorla, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1969, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires.
- Dussel, E., 2006, *20 tesis de política*, Siglo XXI-CREFAL, México.
- Dussel, E., 2007, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid.
- Peterson, E., 1999, *El monoteísmo como problema político*, Mínima Trotta, Madrid.
- Taubes, J., 2007, *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid.
- Taubes, J., 2010, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Ticonio, 2009, *Libro de las reglas*, Ciudad Nueva, España.
- Scholem, G., 2004, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Mínima Trotta, Madrid.
- Schmitt, C., 2005, *Nomos de la tierra en el derecho de gentes del ius publicum eu ropaeum*, Struhart y Cía, Argentina
- Schmitt, C., 2009, *Teología política*, Trotta, Madrid.
- Marx, K., 2008, *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, Anthropos, Barcelona.