

La dimensión *benjaminiana* en la obra de Michael Löwy. Marxismo, romanticismo y teología política

LUIS MARTÍNEZ ANDRADE
Université Catholique de Louvain

Introducción

Autor prolífico (treinta libros publicados en veintiocho lenguas) y con una impresionante trayectoria internacional (medalla de plata del *Centre national de la recherche scientifique* en Francia), el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy obtuvo en el año 2020 el *Premio europeo Walter Benjamin* por sus valiosos aportes en el estudio de la obra del autor de las *Tesis sobre el concepto de historia* (Berdet 2021). Aunque en otros trabajos he consignado sus aportes en el terreno de la sociología del hecho religioso (Martínez Andrade 2021) y en el campo de la Teoría crítica (Martínez Andrade 2020a), en este texto, retomo algunas de sus interpretaciones que permiten acercarnos a la obra del pensador alemán. Para ello, primero abordo la *dimensión benjaminiana* en el marxismo heterodoxo de Löwy, posteriormente, retomo su noción de *romanticismo revolucionario* y, finalmente, muestro la profundidad de su exégesis de las *Tesis sobre el concepto de historia* para dar cuenta del vínculo entre teología y política.

En el prólogo de *La révolution est le frein d'urgence*, Michael Löwy (7) reconoce haber descubierto el pensamiento de Walter Benjamin en el año de 1978. Sin embargo, dicho *descubrimiento* no lo apartó de la corriente marxista sino que lo llevó a radicalizar su crítica de la civilización moderna

capitalista (Mascaro 2016). Después de haber realizado su tesis de doctorado, bajo la dirección del sociólogo francés de origen rumano Lucien Goldmann, sobre el joven Marx (publicada en 1970 por la editorial Maspero con el título *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*), Löwy se interesó en la dimensión anticapitalista del pensamiento del filósofo marxista Georg Lukács. En aquellos años, Löwy tomó contacto con el romanticismo anticapitalista, y junto a su colega Robert Sayre, propuso entender el romanticismo como una visión del mundo. Efectivamente, en la línea de Lucien Goldmann y de Karl Mannheim, el sociólogo franco-brasileño sostiene que la visión romántica del mundo es un rasgo que caracteriza a algunos *pensadores judíos y no judíos* de Europa central (*Mittleuropa*) de finales del siglo XIX y de principios del XX. Para Löwy (*Judíos heterodoxos* 39), el romanticismo no es sólo un movimiento literario o una corriente estética sino una *Weltanschauung*, es decir, “un estilo de pensamiento y una estructuración de actitudes y sentimientos, una *Stimmung* presente en el conjunto de los ámbitos de la vida cultural”. Dicho *ethos* romántico implica una crítica cultural de la civilización capitalista moderna en nombre de valores “premodernos” o “precapitalistas”. En ese sentido, la visión romántica del mundo es una denuncia contra la cuantificación y la mecanización de la vida, la reificación de las relaciones sociales, la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) y el espíritu calculador que configura la cultura moderna. Aunque existen tendencias conservadoras o reaccionarias en el romanticismo (una *visión paseista* de la historia), también hay las revolucionarias y anticapitalistas. Para el antropólogo francés Erwan Dianteill (55) el interés de Löwy en la “constelación judeo-germana” forma parte de su sociología *benjaminiana* del conocimiento.

Crítica de la ideología del progreso

El sociólogo brasileño Fabio Mascaro (73) indica que, gracias a la lectura de las *Tesis*, Michael Löwy enriqueció su perspectiva marxista *goldmaniana-luckasiana* y, por consiguiente, el autor de *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* empezó a trabajar nuevas temáticas (surrealismo, teología de la liberación, ecosocialismo, entre otras) que lo llevaron a profundizar su crítica de esta *modernidad realmente existente*.

Por su parte, Michael Löwy (*Judíos heterodoxos* 17) menciona que, aunque la ideología del progreso desempeñó un papel crítico frente al absolutismo monárquico y al oscurantismo clerical, para finales del siglo XIX, esta ideología fue adoptada por la burguesía liberal y modernizadora. De este modo, el progreso se convirtió en un elemento central de la *estructura mítica* de la modernidad capitalista (Hinkelammert 2009). Fue precisamente Walter Benjamin, nos dice Löwy, uno de los raros pensadores marxistas del siglo XX que elaboró una crítica radical de la ideología del progreso.

Según el sociólogo franco-brasileño, la conferencia impartida en 1914 por Benjamin sobre “La vida de los estudiantes” puede ser tomada como punto de partida en su crítica del progreso (Löwy, “Walter Benjamin y la crítica...” 20). Efectivamente, en su discurso como presidente del grupo de “Estudiantes Libres” de Berlín, Benjamin lanzó sus más afilados dardos contra la concepción del tiempo lineal, vacío y homogéneo de la modernidad. Inspirado en el romanticismo alemán y en el mesianismo judío, a partir del verano de 1924, Benjamin (*Correspondance* 325) incorpora, por medio de la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, la teoría marxista en su perspectiva teórica con la finalidad de proponer otra manera de entender las diversas temporalidades (Martínez Andrade 2020b).

En una carta dirigida a su amigo Gerhard Scholem, fechada en junio de 1917, Walter Benjamin (*Correspondance* 128) escribió que el romanticismo es evidentemente el último movimiento que rescató en el presente a la tradición, ya que su prematura tentativa en esta época y en este terreno fue la liberación sin sentido y orgiástica de todas las fuentes secretas de la tradición que debía irresistiblemente sumergir a toda la humanidad. La relación con la tradición es una temática romántica revolucionaria que acompañó a toda la obra de Benjamin.

Si, como sugiere Löwy (2001), las *Tesis sobre el concepto de la historia* sintetizan la crítica radical (marxista y romántica) de las ideologías del progreso, la “Tesis XIV” es categórica en la “carga explosiva y revolucionaria” de la tradición de los oprimidos.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora” [*jetztzeit*]. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora”, que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno a Roma. Citaba a la antigua Roma tal como

la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual de señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx. (Benjamin, *Tesis sobre la historia* 29)

Al respecto, Michael Löwy (*Walter Benjamin* 104) aduce que la revolución del presente se alimenta del pasado en el acto de hacer volar en pedazos el *continuum* de la historia. En ese sentido, la imagen de la explosión que debe hacer volar el *continuum* de la opresión está en concordancia con la metáfora del tejido, es decir, hay que entretejer, en la trama del presente, los hilos de la tradición que durante siglos se encontraban perdidos.

En un texto coescrito con Robert Sayre, Michael Löwy (203) sostiene que, en el caso de Benjamin, la protesta romántica contra la modernidad capitalista se hace en nombre de un pasado idealizado, real o mítico. De allí la pregunta: ¿Cuál es el pasado que sirve de referencia al marxismo de Walter Benjamin en su crítica de la civilización burguesa y de las ilusiones del progreso? Sayre y Löwy responden lo siguiente: si, en sus escritos teológicos de juventud se trata del Edén bíblico, a partir de los años treinta, es el comunismo primitivo el que ocupa ese sitio. Incluso, como también fue en el caso de Marx y de Engels que fueron discípulos de la antropología romántica de Maurer, Morgan y Bachofen.

Una vez asumido el horizonte marxista, nos dice Löwy (2001), Benjamin pugna en sus *Tesis* por la importancia para el materialismo histórico de deshacerse de la idea de progreso (“Tesis IX”) y, en ese sentido, intenta establecer una relación armónica con la naturaleza (“Tesis XI”). En ese orden de ideas, Benjamin insiste en la crítica de la temporalidad vacía y homogénea de la modernidad capitalista (“Tesis XIII”).

Por otra parte, cabe mencionar que la crítica romántica de la modernidad de Walter Benjamin guarda coincidencias –y por supuesto también diferencias– con la crítica realizada por el marxista peruano José Carlos Mariátegui. Al respecto, en un excelente e iluminador ensayo, el investigador mexicano Jaime Villarreal (124), siguiendo algunos planteamientos de Löwy, identifica rasgos comunes; por ejemplo, ambos desarrollaron una escritura fragmentaria, los dos fueron simpatizantes del anti-positivismo de Georges Sorel y compartieron un interés revolucionario. Sin embargo, en

lo que respecta a la relación con el *pasado arcaico*, Michael Löwy (“Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui...” 45) identifica una diferencia importante, mientras que para el pensador alemán el pasado es una cuestión de recuerdo, para el marxista peruano se trata de una tradición viva que se encuentra en el corazón de la estrategia revolucionaria actual.

El títere y el enano jorobado

La relación de Walter Benjamin con la teología ha sido abordada por investigadores de distintos horizontes geopolíticos (Agamben 2006; Bensussan 2001; Boer 2007; Cohen 2015; Coelho 2021; Derroitte 2011; Dussel 2012; Echeverría 2010; Münster 1996; Mosès 1992; Tiedemann 1999); sin embargo, la interpretación de la primera *Tesis sobre el concepto de historia* es la que más desacuerdos ha generado entre algunos de ellos. Echando mano de la traducción realizada por el filósofo marxista Bolívar Echeverría de las *Tesis sobre el concepto de historia*, leemos en la primera tesis lo siguiente:

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie. (*Tesis sobre la historia* 19)

Para Michael Löwy (*Walter Benjamin* 28), Benjamin elaboró en esta tesis una *alegoría irónica* en la que se entrelazan dos temáticas importantes, por un lado, una crítica de la corriente marxista, sobre todo la llevada a cabo por los ideólogos de la II y la III Internacional, que interpreta la historia como un proceso mecánico conduciendo *automáticamente* al triunfo del socialismo y, por el otro, el deseo de restaurar el impulso explosivo y mesiánico-revolucionario del materialismo histórico. Ahora bien, este “muñeco vestido de turco” no es capaz de ganar la partida. Por “ganar la partida”, nos dice Löwy, debemos entender dos cosas: 1) interpretar correctamente la

historia y, por tanto, luchar contra la visión de la historia de los opresores y 2) vencer al enemigo histórico, esto es, las clases dominantes (en 1940 era el fascismo).

Según Löwy (*Walter Benjamin* 30), esta alegoría benjaminiana se inspiró del cuento “El jugador de ajedrez de Maelzel” de Edgar Allan Poe. Al respecto, el sociólogo franco-brasileño está convencido de que la relación entre el cuento de Poe y la tesis de Benjamin no es sólo anecdótica. Si en el texto del escritor estadounidense las jugadas del autómatas son reguladas por “el espíritu”, en la tesis del filósofo alemán es la teología o “espíritu mesiánico” sin el cual el materialismo histórico no puede “ganar la partida”, ni la revolución podrá vencer. Además, sostiene Löwy (32), para entender el significado de la teología en Benjamin tenemos que tener en consideración dos conceptos básicos: 1) la rememoración (*Eingedenken*) y 2) la redención mesiánica (*Erlösung*).

Sobre la *rememoración*, en el apéndice B de las *Tesis*, Benjamin escribió:

Es seguro que los adivinos que inquirían al tiempo por los secretos que él guarda dentro de sí no lo experimentaban como homogéneo ni como vacío. Quien tiene esto a la vista puede llegar tal vez a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la rememoración, es decir, precisamente como tal. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías. (*Tesis sobre la historia* 33)

La interpretación de Löwy (*Walter Benjamin* 122) sugiere que tanto las acciones y la fuerza de los revolucionarios se inspiran de la rememoración, pero conscientes de que no hay garantías en el futuro. Al igual algunos disidentes de la tradición dominante del judaísmo rabínico (*dohakei haketz*), los revolucionarios no deben esperar pasivamente la llegada de la revolución (el Mesías) sino precisamente provocarla. De ahí que, “rememoración histórica y praxis subversiva, mesianismo herético y voluntarismo revolucionario, Rosenzweig y Blanqui son asociados en esta *imagen dialéctica* de la llegada del Mesías por la *pequeña puerta*” (123). En lo que respecta a la “redención mesiánica”, la “Tesis II” arroja algunas pistas:

Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oídos no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a la que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo histórico. (*Tesis sobre la historia* 20)

Es evidente que para Benjamin la redención mesiánica/revolucionaria es una tarea que nos es asignada por las generaciones pasadas, esto es, por las acciones de nuestros mártires y de nuestros antepasados que aún derrotados no dejaron de combatir con arrebatos y obcecación. Es por ello que, como apunta Löwy (*La révolution est le frein d'urgence* 134), “la redención nunca está asegurada pues ella no es más que una pequeña posibilidad que hay que saber agarrar”.

Por otra parte, Löwy (*Walter Benjamin* 33) afirma que el vínculo entre teología y marxismo es una de las tesis de Benjamin que más ha generado perplejidad e incompreensión. Quizá el hecho de que Löwy creció en Brasil y es un prominente especialista en la sociología de la religión pudo entender la primera *Tesis* a la luz de lo que sucedió en la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica con la emergencia, primero del *crístianismo liberacionista* y, posteriormente, de la teología de la liberación. No hay duda de que la teología de la liberación representa un punto de inflexión importante en la historia intelectual del pensamiento crítico latinoamericano e, incluso, es un antecedente geo-epistémico del *giro decolonial* (Martínez Andrade 2016). Desde finales de la década del sesenta y principios de los setenta, aparecen los primeros escritos de sus principales exponentes: Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff, Enrique Dussel, Hugo Assmann, Jon Sobrino, Frei Betto, Pablo Richard, Rubén Dri, Jorge Pixley, Juan Luis Segundo, principalmente. Para Löwy (1999), la teología de la liberación es la punta del *iceberg* de un movimiento social de la década de los sesenta mucho más profundo –que Löwy ha llamado *crístianismo liberacionista*– y de consecuencias políticas importantes. En su *Guerra de dioses: religión y*

política en América Latina, Löwy (46) expuso, desde una perspectiva marxista, las principales características del *cristianismo liberacionista* y explicó los fenómenos socio-históricos que condicionaron de alguna manera el florecimiento de la teología de la liberación latinoamericana. Para el sociólogo franco-brasileño, entre 1958 y 1959, surgieron un par de fenómenos fundamentales para lo que será, posteriormente, el desarrollo del *cristianismo liberacionista*. Por un lado, tenemos la elección de Juan XXIII que fue el responsable de la organización de Vaticano II (1962-1965) y, por el otro, la Revolución Cubana que, con un programa antimperialista y anticapitalista, sembró las bases de lo que posteriormente se conocerá como guevarismo. Además, el sociólogo franco-brasileño menciona que es, a través del impacto de una tradición específicamente francesa del anticapitalismo cristiano progresista (sobre todo católico, pero también ecuménico), que en Brasil va a emerger durante la década de los sesenta “la primera manifestación de un *cristianismo progresista*” (Löwy, *Guerra de dioses* 45), conocida como “izquierda cristiana brasileña” y que, años más tarde, se expandirá por toda Latinoamérica. Esto en razón de la relación privilegiada que mantenía la Iglesia católica francesa con la brasileña; un claro ejemplo de ello es el sindicato de estudiantes católicos conocido como la Unión de Estudiantes Católicos (JUC).

Michael Löwy rescata algunos acontecimientos clave que nos permiten apreciar “la nueva cultura religiosa” durante la década del sesenta y que antecedieron la emergencia de la teología de la liberación. Mencionemos sólo cuatro de ellos. El primero es el documento presentado por la JUC en 1960 conocido como “*Algumas diretrizes para um ideal histórico para o povo brasileiro*” en el que se denuncian los nefastos mecanismos del capitalismo. El segundo es el artículo titulado “*Juventude cristã hoje*” y publicado en 1962 por Herbert José de Souza “Betinho” (representante de la JUC) donde se observa un *ethos* anticapitalista católico. El tercero es la conferencia de protestantes progresistas celebrada en 1962 en la ciudad de Recife: “*Cristo e o processo revolucionário brasileiro*”. El cuarto es la creación en 1962, en la ciudad de Belo Horizonte, de Acción Popular (*Ação Popular*), movimiento que unió a militantes de la JUC y del movimiento por la Educación básica, con la finalidad de luchar por el socialismo y por el uso del método marxista. En 1964 la Acción Popular se alejó de la Iglesia para engrosar las filas del Partido Comunista de Brasil (PCdoB). Por tanto, estos acontecimientos

indican que “la nueva cultura religiosa” que se estaba configurando era aún más radical que el “espíritu de Vaticano II”. En ese sentido, Michael Löwy propone entender al *cristianismo liberacionista* como el movimiento social –que implicó millones de personas organizadas en comunidades eclesiales de base, pastorales populares, movimientos campesinos, entre otros– que tuvo a la teología de la liberación como expresión espiritual e intelectual. Incluso, hay que mencionar que Gustavo Gutiérrez debió interrumpir la redacción de su obra *Teología de la liberación* para dirigirse a Brasil en 1969 con la finalidad de discutir y entrevistar a los militantes de la Juventud Universitaria Católica (Gomez de Souza 9).

Desde finales de la década del ochenta, los teólogos de la liberación subrayan el carácter idolátrico del capitalismo. Para ellos el problema central en América Latina no es el ateísmo sino la idolatría como culto de los dioses falsos. Al respecto, teólogos como Pablo Richards, Severino Croatto, Jorge Pixley, Franz Hinkelammert, Hugo Assmann y Jung Mo Sung se encuentran reflexionando sobre el carácter fetichista del sistema capitalista. En ese sentido, la temática de la tradición bíblica sobre la lucha de los dioses ha sido central en sus planteamientos teológicos (Martínez Andrade 2019). La idolatría es concebida como manipulación de símbolos religiosos que legitiman el poder fetichizado, de ahí que, dicha manipulación necesite de sacrificios para la consolidación y reproducción de la mística de la muerte. Los falsos dioses (los ídolos de la modernidad capitalista) exigen la inmolación de los pobres (Hinkelammert).

Retomando el concepto weberiano de *profecías éticas*, Löwy (1999) identifica algunos preceptos fundamentales en la crítica al capitalismo y a la modernidad de la teología de la liberación que, indudablemente, se encuentran en la *praxis* de los movimientos sociales: *a*) lucha contra la idolatría pues esta es identificada como la enemiga de la religión (*Mammon*, dinero, riqueza, Estado, Junta militar), *b*) liberación humana histórica entendida como imagen del reino de Dios, *c*) crítica de la teología dualista tradicional, producto de la filosofía platónica, *d*) nueva interpretación de la Biblia donde el paradigma de la liberación del pueblo esclavizado es central (por ejemplo, el caso del seminario en el archipiélago nicaragüense de Solentiname dirigido por el poeta y sacerdote Ernesto Cardenal), *e*) reconocimiento del *pecado estructural* para referir el sistema capitalista neocolonial, *f*) uso del marxismo como instrumento de análisis para comprender

las causas de la pobreza, *g*) opción preferencial por los pobres, *h*) desarrollo de las comunidades eclesiales de base como nueva forma de ser Iglesia.

Cierto, la “teología de la revolución” esbozada por Walter Benjamin es distinta a la desarrollada por los teólogos de la liberación pues, como advierte Löwy (*Walter Benjamin* 34), en el caso de los latinoamericanos se trató de una teología que se había convertido en un *muñeco estático* y que, gracias a la introducción de algunos elementos del marxismo, fue revitalizada. Además, y aunque la dimensión mesiánica/profética estuvo presente, fue una teología cristiana y no judía. En ese sentido, Löwy sostiene que la asociación benjaminiana entre teología y marxismo puede ser observada en la teología de la liberación. Quizá la primera *Tesis sobre el concepto de historia* permite entender la dinámica sociopolítica y religiosa de Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo XX, así como la *experiencia latinoamericana* abre la posibilidad para comprender en su verdadero peso y magnitud el *mesianismo materialista* del filósofo marxista alemán.

En el año 2012 tuve la oportunidad de entrevistar en la ciudad de Lausana a Enrique Dussel, al preguntarle sobre las *afinidades electivas* entre el marxismo cálido y el cristianismo liberacionista expuestas por Michael Löwy en su libro *La Guerra de Dioses*, el fundador de la Filosofía de la liberación contestó que: “La teología de la liberación, como dice Michael Löwy –y fue el primero en decirlo– realizó la intuición de Walter Benjamin. Lo que intuyó Benjamin, la teología de la liberación latinoamericana no sólo lo llevo a cabo, sino que además lo reformuló, lo hizo política y lo hizo revolución” (Dussel, “Hacia la política y la economía de la vida” 91). Notamos pues que la teología de la liberación, expresión intelectual y espiritual del cristianismo liberacionista, fue una especie de encarnación de las intuiciones románticas revolucionarias de Walter Benjamin.

Teología política de la revolución

En el verano de 1921, gracias a Gershom Sholem, Walter Benjamin descubrió *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig. En su carta con fecha del 8 de noviembre de ese mismo año, Benjamin le confesó a su amigo que la estructura del libro hace difícil su lectura. Incluso, escribe Benjamin (*Correspondance* 258), “no estoy seguro, después de haber leído todo el texto, de poder emitir un juicio”. Un año más tarde, Benjamin conoce

personalmente a su autor; sin embargo, como él mismo le cuenta a Sholem, Rosenzweig ya se encontraba muy enfermo y con serias dificultades para expresarse. Sea como fuere, como sostiene Löwy (*Judíos heterodoxos* 44) la obra de Rosenzweig nunca dejó de estar presente en el horizonte intelectual de Benjamin.

Para el sociólogo franco-brasileño, entre 1922 y 1924, el horizonte filosófico y político del filósofo alemán se expande gracias a dos acontecimientos importantes. Es por ello que Löwy nota que:

En cualquier caso, su percepción del libro de Rosenzweig, igual que *Historia y conciencia de clase*, como uno de los libros más importantes de su tiempo, muestra que el Benjamin marxista, partidario del materialismo histórico y simpatizante del movimiento comunista, no había dejado de ocuparse en general por las cuestiones teológicas y en particular por las cuestiones expuestas en *La estrella de la redención*. (*Judíos heterodoxos* 46)

Michael Löwy (*Judíos heterodoxos* 48) está convencido de que la obra de Rosenzweig desempeña un papel decisivo en dos textos importantes de Benjamin. Primero, en 1922, durante la redacción del *Fragmento teológico-político*, y después, en 1940, mientras escribe sus *Tesis sobre el concepto de historia*. La afinidad entre Rosenzweig y Benjamin, nos dice Löwy, se encuentra en que ambos oponen una *temporalidad mesiánica* a la ideología del progreso. A partir del verano de 1924, cuando Benjamin asume el horizonte marxista en su perspectiva filosófica, el itinerario de ambos comienza a tomar distintos caminos. Sin embargo, el “activismo mesiánico” de Rosenzweig vuelve a estar presente en el testamento filosófico de Benjamin: las *Tesis sobre el concepto de historia*. Mientras que, en *La Estrella de la redención*, Rosenzweig critica la escuela neokantiana alemana expresada en los “adoradores del progreso”, Benjamin, en la nota preparatoria XVII A de sus *Tesis*, critica el neokantismo social-demócrata, pero lo hace desde el horizonte marxista.

Frente al ascenso del fascismo en Europa en la década del treinta, Benjamin es uno de los primeros pensadores no sólo en denunciar la ideología del fascismo (*Teorías del fascismo alemán* de 1930), sino también en entender la modernidad del fascismo (*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*). Por su parte, Michael Löwy (*La révolution est le frein* 123) observa que, a partir de 1938, la dimensión teológica en Benjamin

–presente en sus escritos de juventud– reaparece nuevamente, pero ahora con una tonalidad antifascista.

La lectura de la novela *Die Rettung* (*La salvación*), de la autora alemana Anna Seghers, de la que Benjamin escribió una reseña con el título “Crónica de los desempleados alemanes” en la que se exponen las nefastas consecuencias que padecen los trabajadores alemanes llevan al filósofo alemán a esbozar una crítica teológica judeo-cristiana del nazismo como falso mesías, es decir, como el Anticristo. Cabe hacer mención que la imagen del nazismo como *Anticristo moderno* ya había sido planteada, en 1934, por un amigo de Benjamin: el teólogo suizo Fritz Lieb (Löwy, *Walter Benjamin* 54). Recordemos que, en la “Tesis VI”, Benjamin (*Tesis sobre la historia* 22) apuntó que: “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 también como vencedor del Anticristo”.

Algunos investigadores han planteado que otro interlocutor de Benjamin fue el jurista alemán y teórico político Carl Schmitt (Goupy 2016). Efectivamente, el antipositivismo reaccionario y el antiparlamentarismo conservador del autor de *Teología política* (1922) se encuentra diametralmente opuesto al *mesianismo materialista* del autor de las *Tesis*. Mientras que el primero observaba en el Levantamiento Espartaquista (*Spartakusaufstand*) de 1919 la impotencia del orden liberal, el segundo identificaba “el salgo del tigre al pasado bajo el cielo libre de la historia” (“Tesis XIV”). De hecho, en la “Tesis VIII” de su testamento filosófico político, leemos que:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. (*Tesis sobre la historia* 24)

Al respecto, Löwy (*Walter Benjamin* 68) sostiene que Benjamin estuvo interesado por algunas reflexiones expuestas por Schmitt en su *Teología política*, sobre todo en lo que refiere a la noción de soberano, e incluso en

diciembre de 1930, el autor de *Dirección Única (Einbahnstrasse)* le habría enviado un ejemplar al jurista alemán en el que reconocía su influencia en la redacción del *Trauerspielbuch*.

A diferencia y en oposición del “estado de excepción” schmittiano, el “verdadero estado de excepción” propuesto por Benjamin hace referencia a la sociedad sin clases, es decir, una formación social donde no haya espacio para la explotación de los seres humanos, ni dominación sobre la naturaleza.

Conclusión

Probablemente la dimensión *benjaminiana* en la obra de Michael Löwy (2012) se pueda observar nítidamente en sus reflexiones en torno al ecosocialismo como proyecto civilizatorio radicalmente alternativo a la modernidad capitalista. Casi al mismo tiempo en que la teología de la liberación comenzó a ganar espacios en el debate intelectual de la década del sesenta, un grupo de intelectuales marxistas y socialistas empezaron a poner en cuestión la dinámica productivista del sistema capitalista. Así, una pléyade de autores como André Gorz en Francia, Raymond Williams en Inglaterra, Manuel Sacristán en España, Elmar Altvater en Alemania o John Bellamy Foster en los Estados Unidos empezaron a vincular el marxismo con la ecología. Dentro de las conclusiones a las que llegaron, mencionaremos las siguientes: 1) el modo de producción y de consumo capitalista es ecocida, es decir, es letal para la naturaleza, 2) el progreso capitalista es peligroso para la supervivencia de la vida humana y no-humana y 3) la racionalidad económica del capitalismo debe ser combatida por una racionalidad ambiental que pugne por un cambio civilizatorio.

Michael Löwy ha sido no sólo uno de los principales promotores del ecosocialismo (autor, junto a Joel Kovel, del *Manifiesto ecosocialista internacional* de 2001 y miembro y fundador de la *Red Brasileña Ecosocialista*), sino además uno de los primeros en identificar la sensibilidad pre-ecológica de Walter Benjamin. Efectivamente, desde 1928, el autor de *Dirección Única (Einbahnstrasse)* criticó en “Panorama imperial” la dinámica de la explotación de la naturaleza hasta en la “Tesis XI” de 1940 donde denunció la lógica productivista de la modernidad capitalista. La actualidad político-ecológica de las reflexiones de Benjamin radica, según Löwy

(*Ecosocialismo* 91), en su idea de revolución, no como locomotora de la historia, sino como el acto en que se jala el “freno de emergencia” de este tren que nos está conduciendo a la catástrofe...

En 2012, durante la consulta nacional llevada a cabo en el Cauca, en Colombia, de los pueblos autóctonos para la defensa de la Madre Tierra, los indígenas bautizaron a la concesión minera como: “La locomotora... de la muerte”. Esta *imagen dialéctica* –en el sentido de Walter Benjamin– jala el freno de urgencia, puesto que la “locomotora” (la ideología del progreso) nos está dirigiendo hacia la catástrofe. Recordemos que, si para Marx “las revoluciones son la locomotora de la historia”, para Walter Benjamin, es quizás “el acto por el que la humanidad que viaja en dicho tren jala el freno de urgencia”. Más allá de los mitos de origen, estos pueblos y comunidades se encuentran jalando el *freno de urgencia* de una locomotora que, orgullosa de su tecnología y obnubilada por Mammón se dirige hacia el abismo.

Por su lado y a contracorriente del pensamiento dominante, en las montañas del sureste mexicano, los indígenas del movimiento zapatista continúan la lucha por un mundo menos enajenado, abyecto y necrófilo. Desde 1994, este movimiento no deja de abrir nuevas brechas en la forma de comprender la política. Estos indígenas encapuchados dan una lección de dignidad en una sociedad alienada en donde las mercancías reinan y la política es un *reality show*. Al respecto de la *locomotora*, los miembros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) declararon en un texto publicado el 17 de noviembre de 2013, esto: “pero si alguien nos preguntara por qué no subimos a ese tren, nosotros diríamos porque las estaciones que siguen son *decadencia, guerra, destrucción* y el destino final es *catástrofe*. La pregunta pertinente no es por qué no nos subimos nosotros, sino por qué no se bajan ustedes”. Creo que tanto el filósofo alemán Walter Benjamin como el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy identificarían las *astillas mesiánicas* en la lucha de los campesinos e indígenas que se siguen oponiendo a la lógica destructora de esta *modernidad realmente existente*.

Obras citadas

Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los romanos*. Trotta, 2006.

- Benjamin, Walter. *Correspondance 1910-1928*. Aubier, 1979.
- . *Dirección única*. Traducido por Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Alfaguara, 1987.
- . *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. Ediciones desde abajo, 2013.
- Berdet, Marc. “Entrevista a Michael Löwy, galardonado con el Premio europeo Walter Benjamin 2020”. *Acta poética*, n. 42, 2021, pp. 171-185. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2021.2.18128>
- Bensussan, Gérard. *Le temps messianique. Temps historique et temps vécu*. Vrin, 2001.
- Boer, Roland. *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology*. Brill, 2007.
- Coelho, Allan da Silva. *Capitalismo como religião. Walter Benjamin e os Teólogos da Libertação*. Editora Recriar, 2021.
- Cohen, Esther. “Walter Benjamin: mesianismo y felicidad. Una relectura del ‘Fragmento teológico político’”. *Walter Benjamin: resistencias minúsculas*. Editado por Esther Cohen. Godot, 2015, pp. 187-201.
- Derroitte, Elise, “*Quelle critique de l’histoire pour sortir de la répétition? Une lecture des Thèses Sur le concept d’histoire de Walter Benjamin*”. *Nouvelle critique sociale. Europe-Amérique Latine*. Editado por Marc Maeschalck y Alain Loute. *Polimetrika*, 2019, pp. 331-350. <http://doi.org/10.4000/books.europhilosophie.793>
- Dianteill, Erwan. “Les trois constellations Löwy: contribution à une sociologie benjaminienne de la connaissance”. *Cartographie de l’utopie. L’œuvre indisciplinée de Michael Löwy*. Sandre, 2011, pp. 47-58.
- Dussel, Enrique. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. San Pablo, 2012.
- . “Hacia la política y la economía de la vida”. En *Las dudas de dios: teología de la liberación, ecología y movimientos sociales*. Luis Martínez Andrade. Otramérica, 2015, pp. 89-102.
- Echeverría, Bolívar. *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Ediciones desde abajo, 2010.
- Gomez de Souza, Luiz Alberto. *A JUC: Os estudantes católicos e a política*. Vozes, 1984.
- Goupy, Marie. *L’état d’exception ou l’impuissance autoritaire de l’État à l’époque du libéralisme*. CNRS éditions, 2016.
- Hinkelammert, Franz. *The ideological weapons of death. A theological Critique of Capitalism*. Orbis books, 1986.
- Hinkelammert, Franz. *Hacia la crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Ediciones desde abajo, 2009.
- Löwy, Michael. *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*. Maspero, 1970.
- . *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI, 1999.

- . *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*. PUF, 2001.
- . *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Biblioteca Nueva, 2012.
- . *Judíos heterodoxos. Romanticismo, mesianismo y utopía*. Anthropos, 2015a.
- . "Walter Benjamin y la crítica del progreso". *Walter Benjamin: resistencias minúsculas*. Editado por Esther Cohen. Godot, 2015b, pp. 17-32.
- . *La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*. L'éclat, 2019a.
- . "Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui: dos marxistas disidentes de la ideología del 'progreso'". *Casa de las Américas*, enero-marzo 2019b, pp. 38-47.
- Löwy, Michael y Sayre, Robert. *Esprits de Feu. Figures du Romantisme anticapitaliste*. Sandre, 2010.
- Martínez Andrade, Luis. "La Teología de la liberación como antecedente geo-epistémico de la crítica decolonial". *Religión, Historia y Sociedad en las luchas por la naturaleza*. Coordinado por Carlos Figueroa, Giuseppe Lo Brutto y Fernando Matamoros. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016, pp. 75-90.
- . *Ecología y Teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*. Herder, 2019.
- . *Textos sin disciplina. Claves para una Teoría crítica anticolonial*. Universidad de Guadalajara, 2020a.
- . "Religión cultural y fetichismo de la mercancía. Centenario sobre *El capitalismo como religión* de Walter Benjamin". *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, n. 16/2, 2020b, pp. 99-118.
- . "Michael Löwy y la sociología de la religión". *Veredas. Revista del Pensamiento Sociológico*, n. 42, 2021, pp. 71-93.
- Mascaro Querido, Fabio. *Michael Löwy. Marxismo e crítica da Modernidade*. Boitempo, 2016.
- Mosès, Stéphane. *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Seuil, 1992.
- Münster, Arno. *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*. Kime, 1996.
- Tiedemann, Rolf. *Etudes sur la Philosophie de Walter Benjamin*. Actes Sud, 1999.
- Villarreal, Jaime. "Mariátegui y Benjamin: El itinerario del intelectual vanguardista". *Artes del ensayo. Revista internacional sobre el ensayo hispánico*, n. 2, 2018, pp. 122-139. <https://doi.org/10.31009/ae.i18.09>