

La teología judaica de Walter Benjamin y Leo Löwenthal: La búsqueda de salvación, entre la crítica y la estética

The Jewish Theology of Walter Benjamin and Leo Löwenthal: The Search for Salvation, between Critique and Aesthetics

Eugenia Fraga*

Fecha de Recepción: 21/03/2025

Fecha de Aceptación: 13/05/2025

Resumen: En este trabajo indago en el vínculo, muy poco estudiado, entre teoría crítica y pensamiento judío. Luego de revisar tal vínculo en algunos antecedentes de las ciencias y las letras desde el siglo XVIII hasta el XX -Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen y Sigmund Freud-, me detengo brevemente en algunos autores asociados a la Escuela de Frankfurt -Max Horkheimer, Theodor Adorno y Siegfried Kracauer-. Finalmente, me dedico, con mucho mayor detalle, a desplegar el vínculo entre teoría crítica y teología judaica en mi corpus central: algunos textos clave de Walter Benjamin y de Leo Löwenthal. Desarrollo, muy especialmente, los conceptos de revolución, utopía y mesianismo; teología positiva y negativa; continuo histórico y tiempo-ahora; esperanza y desesperanza; sufrimiento, salvación y redención; recogimiento y distracción; mimesis y profecía; juego y apariencia; aura y autenticidad. Asimismo, profundizo en figuras como las del marginal, el desposeído, el perdedor, el desviado, el exiliado, el explotado o la minoría, como símbolos de la promesa de un orden social y político alternativo.

Palabras clave: Walter Benjamin - Leo Löwenthal - teoría crítica - teología judaica - utopía

* Licenciada en Sociología por Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Investigación (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Correo electrónico: euge.fraga@hotmail.com

Abstract: *In this work, I investigate the understudied link between Critical Theory and Jewish thought. After reviewing this connection in some background works of the sciences and literature from the 18th to the 20th century - Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen, and Sigmund Freud-, I briefly focus on some authors associated with the Frankfurt School -Max Horkheimer, Theodor Adorno, and Siegfried Kracauer-. Finally, I devote myself, in much greater detail, to unfolding the link between Critical Theory and Jewish theology in my core corpus: some key texts by Walter Benjamin and Leo Löwenthal. I develop, most specifically, the concepts of revolution, utopia, and messianism; positive and negative theology; historical continuum and time-now; hope and despair; suffering, salvation, and redemption; withdrawal and distraction; mimesis and prophecy; play and appearance; and aura and authenticity. I also explore figures such as those of the marginalized, the dispossessed, the loser, the deviant, the exiled, the exploited, and the minority, as symbols of the promise of an alternative social and political order.*

Keywords: *Walter Benjamin - Leo Löwenthal - Critical Theory - Jewish theology - utopia*

Existe un vínculo íntimo entre la teoría crítica y la teología judaica que no siempre se ha remarcado. En un escrito anterior, me ocupé de detallar los elementos teológicos que formaban parte de la propuesta de "teoría crítica" del inventor mismo de tal concepto: el líder de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer. Quizás sea obvio para muchos que una propuesta teórica de carácter socialmente crítico -como es la de la Escuela de Frankfurt- se ocupe en realizar una crítica de la religión, del mismo modo que se ocupa de realizar una crítica de todas las demás instituciones sociales -desde la economía hasta la política, pasando por la psicología y la cultura-. Sin embargo, no es esta veta la que me interesa profundizar aquí, sino otra, a mi entender, mucho más interesante, menos obvia y más importante. Esta tiene que ver con lo que podemos llamar -y aunque pueda parecer sorprendente- un "giro teológico" o una dimensión propiamente teológica dentro de la propia perspectiva socialmente crítica.

Como mostré en el caso de Horkheimer (1970; 2000; 2002), la distinción básica,

en su caso, era entre una teología positiva y una teología negativa, siendo esta última la tendencia en la que su mirada se insertaba (Fraga, 2017). Así, el giro teológico-negativo horkheimeriano estaría constituido por siete elementos. A) Una primera herencia judía asociada a la prohibición de las falsas idolatrías, que ingresa luego en el idealismo alemán con la noción de negatividad como motor del pensamiento correcto. B) Una segunda herencia judía asociada a la irrepresentabilidad del dios, del bien supremo, y con ello también de la sociedad ideal, a la que no se puede dar contenido positivo, sino solo nombrar por la negativa -este sería, obviamente, el elemento negativo de la teología negativa-. C) El hecho de que teología y teoría crítica comparten preocupaciones vitales, existenciales u ontológicas de fondo. D) El señalamiento de la dimensión trascendental, que la teoría crítica comparte con la religión, relacionada con su elemento de fe y esperanza en un futuro más promisorio, en donde sean superados los terribles males de la sociedad presente. E) Un optimismo común a la religión y a la teoría crítica, vinculado al anhelo de un mundo más justo posible, al que Horkheimer nombra como el noúmeno. F) La concordancia entre el escolasticismo y el marxismo de buscar unir teoría y praxis, esto es, la realidad existente con su concepto ideal. Y G) la fundación de la teoría crítica en la doctrina judeo-cristiana del pecado original, puesto que para ella toda civilización es producto del horror, lo que genera un sentimiento de culpa que moviliza la necesidad de transformación social.

Más allá de estos siete elementos de la teología negativa de Horkheimer (1973; 1974), podemos señalar además las consecuencias que ella tiene para una toma de posición socialmente crítica. A) La necesidad de mantener una dimensión afectiva que la teoría comparte con la religión: un verse afectada por el mal del mundo, y por la necesidad de ponerlo en evidencia. B) El señalamiento de que el pensamiento racional también puede ocuparse de los llamados grandes temas de la humanidad -es decir, de sus objetivos últimos- poniendo así de relieve la dimensión valorativa que la teoría también comparte con la religión. C) La afirmación de que algunas ilusiones o creencias contrafácticas -es decir, no comprobadas empíricamente- pueden sin embargo ser defendidas como tendencias del presente orientadas a un futuro imaginado como

cualitativamente diferente del problemático presente. D) La constatación del rol reaccionario del escepticismo -es decir, de aquellas posturas que reniegan de cualquier tipo de creencia, por no estar estas fundamentadas empíricamente-: pues el escepticismo implicaría, en última instancia, una falta de compromiso con valores, lo cual lo conduce finalmente al nihilismo y la resignación. E) El anuncio de los valores fundamentales de la teoría crítica como siendo la solidaridad y la compasión humanas, los cuales muestran una clara herencia de la religión judeo-cristiana. F) La definición de la teoría crítica como heredera de la religión judeo-cristiana, en sus distintas variantes, por su común búsqueda de una reforma social humanista. Y G) la recuperación de la religión que, en tanto paradigma alternativo de racionalidad, es eminentemente normativa y comprometida, como pretende serlo la teoría crítica (Fraga, 2017).

Resumiendo -y para sentar las bases de lo que desarrollaré a continuación-, podríamos decir lo siguiente. Una perspectiva crítica realiza la crítica de las religiones entendidas en su sentido positivo -es decir, en su contenido religioso particular, sea este cual sea, y asociado a un "más allá celestial"-. Una teología negativa, en cambio, puede ser defendida sin contradicciones por una perspectiva crítica, en la medida en que lo que se busca realzar es su sentido negativo -es decir, su forma general, su lógica independiente de su contenido, que es común a cualquier religión, y que está asociada a su elemento afectivo, a su orientación valorativa, a su impulso trascendente-. Pues, en tanto pasible de laicidad y de un concepto de "más allá terrenal", constituye un rasgo central de toda teoría crítica que persigue la transformación de este mundo de "aquí abajo".

Dicho esto, quisiera avanzar ahora sobre estos mismos tópicos, pero a partir del punto de mira de otras dos figuras intelectuales asociadas a la Escuela de Frankfurt. Por un lado, de un autor mucho más marginal: el bastante menos conocido -y por cierto, injustamente- Leo Löwenthal (1986; 1989). Figura, sin embargo, bastante central de aquello que se conoce como sociología del arte -y, más específicamente, sociología de la literatura-. Por otro, de su contemporáneo -en tiempo y preocupaciones

existenciales-, el más aclamado, pero de corta vida, Walter Benjamin (1989; 2013), quien también penduló entre la crítica y la estética como vías de salvación de impronta judaica. Pero previo a esto, realizaré una introducción a la temática en algunos antecedentes importantes del llamado pensamiento judeo-alemán de los tres últimos siglos.

La teología judaica en el siglo XVIII

Como diría Löwenthal (1989: 3), para pensar la teología judaica es productivo centrarse en una serie de "figuras históricas". Pues si uno quiere entender lo social, estos personajes culturales son a la vez tanto los creadores como las criaturas de la sociedad que se intenta comprender. A continuación, entonces, pasaré revista a algunas de las figuras históricas estelares de la cultura judía de las ciencias y las letras de los últimos siglos. Empezaré con aquellos personajes que vivieron, pensaron y escribieron antes de la constitución de la llamada Escuela de Frankfurt, a saber: Moses Mendelssohn, Salomon Maimon, Heinrich Heine, Ferdinand Lassalle, Hermann Cohen y Sigmund Freud. Recién después me ocuparé de aquellas figuras intelectuales asociadas en mayor o menor medida a la Escuela de Frankfurt de teoría crítica como ser Theodor Adorno, Siegfried Kracauer, y, muy especialmente, Walter Benjamin y el propio Löwenthal, a partir de algunos de sus textos más importantes.

Mendelssohn fue un filósofo alemán del siglo XVIII (1729-1786), conocido por ser un férreo defensor de los derechos civiles de las minorías al interior de la sociedad. La obra de él que más nos interesa en este caso es *Sobre la evidencia de las ciencias metafísicas* (Mendelssohn, 1972). Allí despliega lo que se puede llamar una filosofía de aquel sano entendimiento humano orientado a satisfacer la necesidad de la gente de alcanzar la felicidad. El tono agradable del pensamiento de Mendelssohn es así la contrapartida del tono desagradable de la sociedad de su época, que excluye -en más de una manera- a la gente como él. Según Mendelssohn, las verdades más altas sólo pueden ser reconocidas como tales a partir de las herramientas de lo que él llama la

comprensión. En efecto, para el autor no existen fronteras entre el mundo del ser en su sentido más alto, y los objetos más simples que nos rodean. De acuerdo a su concepción de la inmortalidad, por ejemplo, el alma simplemente continúa existiendo como antes luego de la muerte, y más allá de la decadencia de los cuerpos -sean cuales sean-.

En este sentido, la duración de la vida terrenal no es más que un trozo limitado de la eternidad. En este marco, todo -incluyendo a los dioses, a la filosofía, y a la sociedad- tiene, como único sentido, el incremento de la felicidad humana. Y -podemos decir-, cuando las cosas no presentan esa orientación, es hacia allí hacia donde debemos reorientarlas. En la misma línea, el autor demanda del arte que haga bellas a esas grandes lecciones de verdad, con miras a maximizar su efectividad social, y la comprensión de la gente sobre ellas; en una palabra, su accesibilidad. En definitiva, Mendelssohn (1972) se ocupa en salvar la existencia de lo espiritual como algo probable -es decir, como algo factible de ser probado, incluso, mediante el razonamiento, además de mediante la experiencia compartida de la humanidad-.

Por su parte, Maimon fue un filósofo polaco-lituano del siglo XVIII (1753-1800), mejor conocido por haber combinado el pensamiento sistemático con la cabalística. Su obra principal para nuestros propósitos es su *Autobiografía* (Maimon, 2020). Allí podemos ver cómo su pensamiento está profundamente marcado por sus vivencias personales, partiendo ya desde su niñez. El autor vivía, como se sabe, en una época que, para los judíos, constituía un verdadero infierno -por la constante situación de rechazo e inferioridad a la cual eran sometidos él y los que lo rodeaban-. Estas fueron experiencias formativas decisivas, que despertaron en él, ya en la adultez, una especie de orgullo espiritual, que permitió retraducir el sufrimiento del presente desde una posición orientada al futuro.

Este mesianismo se funda en el amor de Maimon por la lógica sistemática de los escritos antiguos y medievales del judaísmo, incluida la *kabbalá*. Pero todo esto se combinaba también con un espectro más amplio de intereses, que iban desde los alfabetos modernos a los textos médicos. Uniendo todo esto de forma singular, sus reflexiones tienden a atribuir la máxima sustancia a aquello que se nos presenta, sin

embargo, como incognoscible. La meta era doble: por un lado, superar las limitaciones de una teoría del conocimiento tradicional -que se pretende neutral-, a partir de una metafísica sustantiva; por otro, y en simultáneo, superar las limitaciones de una sociedad -que también se pretende neutral-, a partir de la inclusión en ella de los elementos divergentes -y por ello, casi siempre, excluidos-.

La teología judaica en el siglo XIX

Heine fue un poeta y ensayista alemán del siglo XIX (1797-1856), conocido por ser -quizás- la última figura del romanticismo, como puede verse en la que -probablemente- sea su obra principal: el *Libro de canciones* (Heine, 2010). Las páginas de Heine rezuman un amor por la vida fuertemente pronunciado. Más específicamente, el amor por una vida valiosa para todas las personas; esto es, para que todas las personas puedan ser libres -incluidas las minorías-. Esto se encuentra tanto en sus poemas como en sus descripciones de viajes. En ellos se lee un deseo por quebrar todos los lazos históricos -confesionales, nacionales, culturales- que separan a las personas, para así poder cancelar las condiciones sociológicas que clasifican y compartimentan nuestras existencias. Se trata entonces, aquí también, de un impulso mesiánico, en el sentido de un anhelo por una vida bella, pura y real para todos. Un tipo de vida que, de hecho, el propio Heine apenas pudo experimentar -y durante muy poco tiempo-, y a la cual, por ello, anhelaba con un deseo encendido. Se trata también de un impulso mesiánico por relativizar todos los límites, todas las fronteras, todos los bordes que nos separan -y que lo separaban a él-, para ubicarse a sí mismo allí donde consideraba que la verdad y la libertad residían.

En pocas palabras, podríamos entenderlo como un deseo por la famosa "tierra prometida", tierra de origen de la cual los judíos habían sido expulsados por la fuerza. Por eso mismo, en Heine (2010) irrumpe una y otra vez cierta melancolía -o el carácter quebrado, típicamente asociado al poeta-, que no es sino un deseo de "volver a casa", que parte de la conciencia de carecer de hogar. Esta añoranza de una vida hermosa y

genuina le permitía la esperanza de encontrar la salvación vital, así como el sentido de la vida en formato artístico. Así va creciendo en él cierta concepción de una liberación nacional judía, que luego entendió más ampliamente, en términos de liberación humana. Con esto recuerda a los profetas, que formulaban el concepto de libertad como el concepto central del judaísmo, pero ubicándolo siempre como un concepto humano universal. Escribe entonces el propio Heine:

¿Cuál es la gran tarea de nuestro tiempo? Es la emancipación. No solamente la liberación de los irlandeses, los griegos, los judíos frankfurtianos, los negros de las indias occidentales, y tantos otros pueblos oprimidos, sino la emancipación del mundo entero [...], la cual ha alcanzado la mayoría de edad, y ahora se libera a sí misma de las cadenas de hierro de los privilegiados. (Heine, citado en Löwenthal, 1989, p. 22; esta y todas las demás traducciones son propias).

Por su parte, Lassalle fue un filósofo y político alemán, también del siglo XIX (1825-1864), conocido por ser el iniciador del movimiento socialdemócrata, tal como luego sería recordado. Quizás su obra principal en este sentido sea *La ley de hierro de los sueldos* (Lassalle, 1919). Lassalle conocía de cerca y en profundidad los sentimientos de un judío que recién emergía de las constricciones de los guetos. Las manifestaciones más claras de esto se daban en el misticismo típico del jazidismo oriental. En su deseo por elevarse -por achicar la brecha entre los límites externos e internos de los antiguos guetos, pero también en sentido metafórico-, el misticismo jazídico empujaba constantemente desde dentro para romper con la subjetividad de gueto. En este marco, la vida de Lassalle era prototípica del judío oriental, buscando superar las barreras que la sociedad le había impuesto históricamente.

Su experiencia formativa, entonces, es la de la subyugación social de su pueblo. En sus propias palabras, extraídas de su diario personal, Lassalle nos dice:

Yo podría [...] dedicar mi vida a la liberación de los judíos de la opresión de su

presente condición. [...] Cuando me permito soñar mis sueños de juventud, siempre era mi idea favorita estar del lado de los judíos, [...] restaurándolos a su independencia. (Lassalle, citado en Löwenthal, 1989, p. 26).

En pocas palabras, la experiencia de Lassalle lo condujo a tener como meta hacer de un pueblo al que se le había faltado el respeto, un pueblo respetado. Era esta una experiencia personal, y por eso fuertemente pasional, que surgía de la percepción subjetiva de la falta de respeto, que lo conducía al impulso de superar tal situación. Así, en el mismo diario, decía también unos meses más tarde: “¿Hubo alguna vez una revolución más justa que esta?” (Lassalle, citado en Löwenthal, 1989). Por esta vía es como el autor se va convirtiendo en un socialista: no a partir de un sofisticado conocimiento de la teoría económica, sino a partir de sus experiencias vitales. Se trata, como puede verse, de un socialismo con tono romántico, adquirido en la temprana infancia.

Cohen fue otro filósofo alemán de finales del siglo XIX (1842-1918), y uno de los fundadores de la escuela neokantiana. Su obra más importante para la temática que estamos tratando es probablemente *El concepto de religión en una filosofía sistemática* (Cohen, 2008). El carácter ecuménico con el cual Cohen consideraba a todas las religiones puede verse en su famosa frase, acerca de que "lo que la gente llama cristianismo" él lo llama "judaísmo profético". Es decir, básicamente, que una y otra cosa eran prácticamente lo mismo: religiones hermanas, variantes de una misma raíz. Del mismo modo, el autor consideraba al socialismo ético como aquella forma social -fundamentada filosóficamente, pero también de tono religioso- que podría unirnos a todos, más allá de los límites de las creencias personales.

El legado biográfico de haber sido judío en aquella época significó entonces para Cohen (2008) algo que él entendió siempre como un deber -o también como una misión, en el sentido religioso de un ordenamiento-: una obligación general, que partía de la responsabilidad moral de ser un ser humano. Desde su mirada, el deber al que conllevaba una postura ética, él lo veía como fundamentado en lo que llamaba las ciencias del hombre -que incluía, como ya hemos visto, desde la filosofía hasta la

religión-. Y esta ciencia, para él, encontraba su punto de partida en la apuesta por unas obligaciones éticas por las cuales, en verdad, toda religión aparece en la vida social.

Se ocupa así en realizar una historia de las religiones, pero tomadas no por sí mismas, sino como evidencias del nivel al cual la razón humana iba arribando a lo largo de la historia. Según Cohen (2008), todas las religiones participarían en igual grado en la "gran religión de la razón", la ciencia del hombre o socialismo ético. En este sentido, la razón -entendida comúnmente como algo distinto de la fe religiosa- no tendría ningún tipo de monopolio intelectual. Ni sería el monopolio intelectual de ningún pueblo específico, pues la razón -unida a la fe- constituiría el patrimonio de la humanidad entera. Las leyes de la razón irían siendo descubiertas, simultáneamente, por todos los pueblos del mundo. Pues cuanto más éticamente se comportan las personas, más se realiza la razón en la historia. Siguiendo por este camino, la realización completa de la razón sería alcanzar un estado de redención para toda la humanidad. Para el autor, conocimiento y ética no están escindidos.

Y volvemos así a su concepto de socialismo ético, el cual bien podría ser llamado una religión de la razón. Se trataría de la apertura hacia una ascensión más alta de cada uno de los individuos, hasta el punto en el cual cada uno de ellos pudiese adquirir la práctica recurrente de acciones éticas puras -en tanto carentes de culpa-. Esos serían los pasos hacia la redención humana. Una vez más, partiendo del hecho observado y vivido del sufrimiento del pueblo judío, se produce en Cohen (2008) una apertura hacia la comprensión y la búsqueda de superación -esto es, hacia la redención del sufrimiento de todos los pueblos del mundo-. Si el judío sufre entonces debe ser redimido, pero en esta necesidad se arrastra la redención hacia todas las esquinas del planeta, promoviendo un reclamo de que el bien se vuelva un bien universal, para el beneficio de todas las personas y de todas las civilizaciones.

Este es el tono del mesianismo de Cohen (2008): aquel en el cual la historia es liberada de su oscuridad. En esta tarea común de todas las personas y de todos los pueblos, el odio debe ser absolutamente excluido. En el lugar del odio mutuo debería aparecer la paz, pues la paz sería el único signo de la eternidad. Desde esta mirada puede

llegar a postularse que la felicidad iluminará un día a todos los pueblos de la Tierra. Pero solo una vez que la gente haya sido liberada, y con ello pueda volverse útil, en la medida en que todos formen parte de la teoría, de la ciencia, de la filosofía, y de una religión común, en la cual el trabajo esté socializado del mismo modo que el pan de cada día.

La teología judaica en el siglo XX

Como todos sabemos, Freud fue un médico austríaco que influyó en el siglo XX (1856-1939), conocido mundialmente por ser el fundador del psicoanálisis. Si bien su obra teórica es prolífica, la que más nos interesa en este escrito es *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 2014). Dicho muy brevemente, allí afirma que la conservación es una de las tareas de mayor importancia de toda cultura -y de la humanidad como conjunto-, puesto que la protección mutua es absolutamente indispensable en términos existenciales, especialmente en circunstancias difíciles. En este sentido, dice el autor, uno de nuestros más valiosos logros intelectuales es la promoción de una perspectiva humana, que favorezca una cultura humanista. De acuerdo a Freud, la razón por la cual el pueblo judío sobrevivió desde la antigüedad, a pesar de todos los vapuleos ejercidos en su contra, se debía a que sus miembros ponían como prioritarios sus tesoros espirituales -por sobre sus tesoros materiales, por ejemplo-.

Esta perspectiva -lejos de haber sido solamente una herramienta de supervivencia para un pueblo particular- provee, en verdad, un servicio a la humanidad entera. Aquí podemos ver a Freud (2014) en el rol de un científico que, sin embargo, no puede evitar orientar toda su acción -incluso su acción profesional- hacia la reforma de los modos de vida, en un modo que avance los intereses de cada vez más gente. Por eso se lo puede celebrar como un gran doctor, en el sentido de una persona que ayuda a aquellos que se encuentran en necesidad -por ejemplo, en necesidad psíquica, pero ya vemos que no solamente-. En otras palabras, alguien que ayuda a todos aquellos para los cuales, hasta el momento, no ha habido remedio posible. De algún modo, toda la

obra de Freud podría ser entendida como un intento de superar el caos de las diversas pasiones humanas, a través de algo tan ecuménico y universal como el diálogo.

Por su parte, Adorno, figura sobresaliente de la Escuela de Frankfurt de teoría crítica, fue un filósofo de origen alemán ya propio del siglo XX (1903-1969). También un autor prolífico, la obra que más nos interesa rescatar en este contexto es quizás su *Teoría estética* (Adorno, 2004). Del mismo modo, Kracauer fue un sociólogo alemán (1889-1966), más conocido por haber desarrollado lo que se conoce como una sociología del cine. Su obra principal, en este sentido, podría ser *Teoría del cine: La redención de la realidad física* (Kracauer, 1996). A continuación, tomaré a Adorno y Kracauer en conjunto, para nombrar algunos hechos significativos de la historia entrecruzada de ambos, que pone en escena de manera puntual, pero muy clarificadora, algunos de los mismos tópicos teológicos que he mencionado anteriormente.

En relación con la posibilidad de enamorarse que tiene un sujeto altamente intelectualizado -hoy le podríamos decir *nerd*-, como parece que era Adorno ya desde su juventud, su íntimo amigo Kracauer escribe la siguiente carta: “si Teddy un día llegara a hacer una declaración de amor [...], su declaración de amor sin dudas tomaría una forma tan difícil que la joven dama en cuestión tendrá que haber leído toda la obra de Kierkegaard (2006) para poder entender a Teddy aunque sea mínimamente; de otro modo, ella seguramente tendrá dificultades para entenderlo, y acabará rechazándolo” (...) (Kracauer, citado en Löwenthal, 1989, pp. 65-66), por lo difícil que será creer que alguien como Adorno, el filósofo, pueda en verdad estar enamorado. Más allá de la gracia que pueda generarnos conocer el lado íntimo de una figura intelectual tan seria, lo más importante es lo que sigue. No solo se trata de que para los filósofos y sociólogos de la teoría crítica, lo “duro” y serio no está aislado -sino íntimamente vinculado, como ya vimos con Horkheimer-, a la cuestión de los afectos, a la profundidad subjetiva, y a los saltos de misterio de diverso tipo. Aún más: esta carta escrita venía dentro de un sobre que ponía por dirección “Cuarteles Generales de la Oficina de Bienestar para los *Homeless* Trascendentales”. En la caligrafía del propio Adorno, el sobre estaba firmado “Kracauer y Adorno, Agentes de los *Homeless* Trascendentales”. Nuevamente, esto que

puede parecer un chiste no es más que una forma de traducir -en tono cómico- el sufrimiento existencial histórico de los miembros de un pueblo que experimentan, en su día a día y desde hace milenios, el no poder sentirse "en casa" en ningún lado.

La situación de *homelessness*, de verdadero exilio existencial, se encuentra así formulada tempranamente en un sobre humorístico, que adelantará todas las serias reflexiones de estos autores -y sus otros colegas frankfurtianos- de los años venideros. De hecho, las reflexiones socialmente críticas de la Escuela de Frankfurt fueron rubricadas por el propio Adorno, en su libro *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada* (Adorno, 1974, p. 209), como verdaderos “mensajes en una botella” [*Flaschenpost*]. Mensajes en una botella en un "mar de barbarismo": el de las sociedades modernas y capitalistas racionalizadas, utilitaristas y egoístas en extremo. En tal contexto, en efecto, la discursividad que presenta la posibilidad de un mundo alternativo -frente a la inundación del "mundo administrado"- solo puede ser entendido como una pequeña esperanza, que se enrolla en un papelito y se tira al mar para ver si algún día llega un futuro más promisorio.

La teología judaica en el pensamiento de Walter Benjamin

Luego de estos prolegómenos, arribamos finalmente a Benjamin, ensayista alemán del siglo XX (1892-1940), conocido especialmente por su combinación de marxismo y misticismo, y cercano asimismo a la Escuela de Frankfurt. En su caso, profundizaré en dos de sus obras más importantes para la temática en cuestión. En sus *Tesis de filosofía de la historia* es donde más aparece un claro tono teológico y mesiánico. Como señala Löwenthal, las obras y los pensamientos de Benjamin y del propio Löwenthal presentaban afinidades ya desde temprano. En los años '20, Löwenthal había escrito un texto con motivos profundamente mesiánicos -e incluso apocalípticos-. El título de tal obra era *Lo demoníaco: Proyecto de una filosofía negativa de la religión*, el cual, en un estilo que podríamos llamar expresionista, resuena con lo que dije más arriba acerca de la teología negativa en Horkheimer (Löwenthal, 1989, p. 64).

Por la misma época -y aunque Löwenthal y Benjamin aún no se conocían personalmente-, Walter estaba especialmente interesado en el pensamiento de Franz von Baader (2001), cuya filosofía religiosa presenta un tono de redención mística y de solidaridad con las clases más bajas de la sociedad, que nos remite de manera clara a las *Tesis de filosofía de la historia* benjaminianas (Benjamin, 1989). Así también, Löwenthal escribió su tesis doctoral, por los mismos años, sobre la filosofía de la sociedad del propio Baader. La filosofía de la sociedad baaderiana estaba construida desde una posición vanguardista, particularmente observable en su moralidad política de afinidad con aquellos que sufren en el mundo -a los que nombra ya como proletarios-. Esto, precisamente, era lo que había atraído tanto a Benjamin como a Löwenthal de Baader.

Sin embargo, según la mirada del propio Löwenthal (1989: 75), el contacto más profundo entre Benjamin y él mismo se ubicaba en la fascinación compartida por una dicotomía. Una dicotomía que, en verdad, nunca ha sido resuelta -y que más bien, podría decirse, se resiste a su auténtica resolución- entre una política radical secularizada, por un lado, y una utopía mesiánica de tintes religiosos, por otro. Esta dicotomía, en el caso de Benjamin, culmina en su concepto del "tiempo-ahora" [*jetzt-zeit*], el cual tenía la intención de explotar el continuo homogéneo de la historia, con su noción de un supuesto progreso ilimitado (Benjamin, 1989). En este dilema -que también es un dilema entre marxismo y judaísmo-, Löwenthal dice posicionarse desde el mismo ángulo que Benjamin. Pues, al igual que él, Leo ya había entrado en contacto, desde temprano, con la idea de una complementariedad entre los motivos estrictamente sociales y los motivos específicamente religiosos -esta vez, a través de la Escuela de Marburgo, a través del pensamiento del ya mencionado Cohen-. Sin embargo, poco después, tanto Löwenthal como Benjamin fueron separándose del pensamiento coheniano, en la medida en que, según ambos, su neokantianismo conduciría, en última instancia, a una "mala infinidad" -transmundana-, en vez de a una transformación social intramundana, como ambos pretendían (Löwenthal, 1989, p. 77).

Más específicamente, en la vida y la obra de Benjamin sobresale la temática del

sufrimiento de la especie, un sufrimiento que es constantemente reproducido a través de la historia de la humanidad. En el marco de las brechas sociales de la sociedad moderna y capitalista, Benjamin siempre se queda del lado de lo negativo, de lo marginal, de lo excluido: del lado de abajo. Así, desde la mirada de su colega Löwenthal (1989, p. 79-80), Benjamin se mantuvo siendo siempre exactamente aquello que un auténtico intelectual debería ser: un sujeto que adquiere su independencia de pensar y de sentir a partir de un exilio autoimpuesto -situación vital en la cual lo único que permanece es una búsqueda sin fin-. Y esto, porque la historia sigue siendo un continuo ininterrumpido, y por eso mismo represivo. Continuo sobre el cual únicamente una cesación mesiánica -es decir, en términos seculares, una revolución- puede llegar a irrumpir en lo que es, y a pasar juicio sobre lo que ha sido (Benjamin, 1989).

Estos motivos de un radicalismo político en la obra de Benjamin -propio del materialismo histórico- son entonces claramente combinados con ciertos elementos mesiánicos del judaísmo. Se trata de una constelación entre marxismo y judaísmo que es característica innovadora de este autor. Hay, de hecho, un pasaje muy específico en las tesis de filosofía de la historia, en las cuales Benjamin conecta la crítica recién mencionada al neokantianismo, con su crítica del pensamiento social democrático, vinculando a ambos con el concepto de un supuesto progreso ilimitado que llevaría, en última instancia, a la actitud quietista de un socialismo blando. En contraste con este socialismo blando, Benjamin defiende la esperanza -una llama que nunca debe apagarse-: esperanza en la presencia latente omnipresente de una ruptura mesiánico-revolucionaria. Veámoslo con sus propias palabras:

En la noción de una sociedad sin clases, Marx (2006) secularizó la noción de una era mesiánica. Y eso fue algo bueno. El problema surge en que la socialdemocracia elevó, en su pensamiento, esta noción a un ideal. Y ese ideal fue definido en la enseñanza neokantiana de una tarea sin fin. Y esa enseñanza fue la escuela filosófica del partido socialdemócrata. [...] Una vez que la sociedad de clases fue definida como una tarea sin fin, entonces un futuro vacío

y homogéneo fue transformado, por así decir, en una antesala en la cual uno puede esperar, sufriendo más o menos, para la aparición de la edad revolucionaria. En realidad, no hay ningún momento que no lleve consigo sus propias oportunidades revolucionarias (Benjamin, citado en Löwenthal, 1989, p. 82; traducción propia).

A lo político y a lo mesiánico se une un tercer elemento clave, que es lo propiamente judaico. Tanto Benjamin como Löwenthal, en su juventud, entraron en contacto con ciertas influencias judaicas, como resultado de su protesta en contra de sus propios padres. Benjamin, por medio de su encuentro con Gershom Scholem (1996), y Löwenthal, mediante su amistad con el rabino Nehemiah Nobel (1897), así como a través del círculo de Martin Buber (2002) y Franz Rosenzweig (2021), y de la Casa de Enseñanza Judía [*Jüdische Lehrhaus*].

El motivo utópico mesiánico, fuertemente arraigado en la metafísica y la mística judías, tuvo un rol significativo no solo para Benjamin, sino para otros autores de la Escuela de Frankfurt –como Herbert Marcuse (1968), sobre cuyo pensamiento he trabajado en otro lado (Fraga, 2022)–, y también en otras figuras como la de Ernst Bloch (2007), así como para el propio Löwenthal. En años posteriores a su juventud, Benjamin se aventuró incluso con más profundidad en el simbolismo religioso. Sobre esto, Horkheimer y Löwenthal opinaban que si uno se mantenía fiel a la doctrina judaica, lo positivo nunca puede ser nombrado y mucho menos escrito, aunque más no sea mediante símbolos. Una tendencia antagónica a la que mostró el Benjamin (2016) tardío, utilizando simbolismo religioso concreto, –es decir, de contenido positivo–, y saliéndose así de lo que más arriba nombré como teología negativa.

La cuestión es que, dado que “el nombre de Dios –es decir, la utopía– aún no ha sido realizado, y probablemente nunca lo sea del todo, entonces no podemos nosotros, los seres humanos sumergidos en el continuo histórico homogéneo, saber ni cuándo ni cómo se alcanzará esa redención –ni si es que lo hará–, y, por ende, no podemos darle un contenido concreto que vaya más allá de los límites de nuestra tarea. Pero es

precisamente esta noción de "algo" –quizás, en última instancia, inalcanzable, y sin dudas innombrable en su sentido profundo, pero que, sin embargo, mantiene las esperanzas mesiánicas de ser alcanzado–, el núcleo de lo judío. Ciertamente fue un motivo tanto en el pensamiento de Löwenthal como en el de Benjamin, quien puede ser considerado uno de los ejemplos más brillantes de compromiso irrevocable con esa esperanza, la cual es mantenida aún en el marco de los momentos históricos más desesperantes –como el genocidio judío del siglo XX, que ellos atravesaron–. Como diría Benjamin (1989), esa esperanza debe ser mantenida, aunque más no sea en nombre de los que no tienen ya esperanzas. Benjamin, entonces y en definitiva, puede ser considerado como un filósofo de la teología negativa –e incluso positiva–. En palabras de Löwenthal (1989: 84): como un arquitecto de la historia, entendida como un conjunto de ruinas, en un espacio que es a la vez temporal y atemporal.

En verdad hay otro texto de Benjamin que, aunque menos estrictamente teológico en su tono –y más bien un ensayo de teoría estética–, presenta sin embargo algunos elementos que resultan, desde mi mirada, complementarios de los anteriores. Me refiero a *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. Allí Benjamin afirma como actitud indispensable “tomarse el tiempo necesario para el recogimiento y la apreciación”, pues el recogimiento se opone a la distracción. En sus propias palabras, “el arquetipo teológico de ese recogimiento es la conciencia de estar a solas con su dios”, mientras que la distracción sería la actitud prototípica del sujeto frente a alguna pantalla, consumiendo algún objeto de la industria cultural de masas (Benjamin, 2013, p. 96). Si aplicamos esta dicotomía específicamente al campo del arte, Benjamin nos dice que “quien se recoge ante la obra de arte se sumerge en ella”, mientras que quien la consume como mero ocio vacío no hace más que distraer su mente de los temas importantes y de los problemas sociales de su época (2013, p. 99). Pues, en efecto, mientras que “el distraído puede acostumbrarse” a la más cruel de las realidades, quien se recoge reflexiva o contemplativamente no puede sino pensar y volver una y otra vez sobre esos dilemas de su tiempo (2013, p. 101). Benjamin construye así un paralelo entre el mundo de las artes y el mundo de las religiones, afirmando que “la historia del

arte es una historia de las profecías”. Más específicamente:

En la obra de arte no hay nada que esté más sujeto a transformaciones que ese espacio oscuro del porvenir que en ella fermenta, un espacio fuera del cual vemos surgir en el transcurso de los siglos, de entre cada una de las profecías que diferencian a las obras inspiradas de las obras malogradas, no una profecía única, sino siempre, aunque sea intermitente, una serie de ellas (2013, p. 120).

No solo entonces la sucesión de las obras de arte es una sucesión de representaciones de las profecías -en última instancia, de tono religioso-, sino que, además, la esencia de la obra de arte -cualquiera ella sea- es la referencia a algo que ella no es: a algo que no es en el presente, y que es el futuro abierto. En pocas palabras, la esencia de la obra de arte es la misma que la de las religiones, en la medida en que tanto arte como religión apuntan, mediante las profecías, al porvenir: a un porvenir que se espera sea mejor que el presente. Así, para Benjamín, el arte tendría dos funciones. Una de ellas sería familiarizar a la humanidad con determinadas imágenes del futuro, y la otra sería permitir que las tendencias sociales latentes en el presente conquisten su derecho en el mundo, precisamente a través de su representación en imágenes. Entonces, no solo la religión sino que también el arte tiene por meta principal apuntar al futuro: a un futuro que parta de lo que con Marcuse (1972) podemos llamar las contratendencias de un presente negativo (Benjamin, 2013, p. 121).

El autor lo dice de manera explícita: “El arte es una tentativa de mejoramiento de la naturaleza, una imitación, que en lo más recóndito de sí consiste en servir de ejemplo” (Benjamin, 2013, p. 122). El arte no es una producción neutral, sino que está afectivamente entrelazada a un anhelo de superación de los males del presente: de los males tanto de la sociedad como del mundo natural que nos rodea. La naturaleza es, en este sentido, un modelo a ser imitado en el arte: el mundo natural y sus formas de desenvolvimiento pueden servir de modelo de acción para los actores sociales. Se trata del clásico fenómeno de la mimesis -o imitación-, desde siempre vinculado a la

actividad artística. Sobre esto, que luego Adorno (2004) desarrollará en profundidad, prosigue el autor:

Quien imita solo hace la cosa en apariencia. También podemos decir: esa cosa, él la juega. Así se descubre la polaridad que reina en la mimesis. Las dos vertientes del arte, la apariencia y el juego, están [...], en la mimesis, estrechamente plegadas una en otra [...]. La apariencia es en efecto el esquema [...] más constante de todos los procedimientos mágicos [...]; el juego es el inagotable reservorio de todos los procedimientos experimentales (Benjamin, 2013, p. 133).

El arte, en efecto, imita: al representar las tendencias sociales, nuestras proyecciones de futuro, e incluso la naturaleza; pero al imitar denota que contiene en sí misma dos vectores. Uno, el juego, sería el elemento lúdico del arte, que le permite negar la realidad presente, apuntando a un porvenir profético; el otro, la apariencia, es la que, potencialmente, puede hacer derivar el arte en mero entretenimiento consumible y distractivo. Mientras que el juego nos permite experimentar con las contratendencias latentes en la sociedad del presente, la apariencia puede producir, como en un acto de magia, un borramiento de la realidad que nos haga olvidar -y dejar de intentar transformar- los males del presente. Es en este marco teórico que deben entenderse los conceptos benjaminianos del aura y de la autenticidad. Acerca del segundo, nos dice el autor: “el aquí y ahora del original constituye el contenido de la noción de autenticidad [...]. Los componentes de la autenticidad se niegan a toda reproducción” (2013, p. 59), mientras sobre el primero nos dice que la noción de aura tiene que ver con la existencia única de un objeto específico, en este caso de un objeto artístico o cultural (2013, p. 61).

Más específicamente, que: “las transformaciones en el medio de la percepción contemporánea pueden ser comprendidas como el derrumbe del aura, [que es] una singular trama de tiempo y espacio: la aparición única” (2013, p. 63). Lo que esto quiere

decir entonces es que el arte —y quizás también la religión, en tanto se las entiende en función de su componente lúdico, y en conexión con las contratendencias sociales que apuntan a un porvenir más feliz—, hace de su obra -artística, religiosa- un objeto cultural auténtico, que mantiene un aura sobre nuestra subjetividad. Mientras que, en la medida en que cualquier objeto cultural es reproducido mecánicamente, en serie, como si fuera cualquier otro objeto utilitario, cualquier valor de uso de la sociedad capitalista de mercado, de producción y de consumo, tal obra —sea artística o sea religiosa— pierde su aura. O sea: solo puede ser experimentada como inauténtica, puesto que se la ha desarraigado de una constelación espacio-temporal especial, y se la ha estirado hasta extenderla por doquier. En ese sentido, en las sociedades contemporáneas se desprecia la unicidad de todo fenómeno, al dar cabida a su reproducción múltiple. Según Benjamin: “la unicidad y la duración están tan íntimamente confundidas como la fugacidad y la reproductibilidad [...]. La destrucción del aura del objeto, al privarlo de su halo, [es lo que] logra uniformar lo único” (2013, p. 64). Es decir que, en la medida en que cualquier objeto cultural pierde su autenticidad, se pierden, en el mismo movimiento, no solo las heterogeneidades culturales presentes en una sociedad mundial, sino, además, la posibilidad de conectar con las contratendencias sociales, y con futuros que puedan llegar a trascender cualitativamente lo real dado en su negatividad. En pocas palabras, lo que la cultura de las sociedades contemporáneas produce es una pérdida, no solo de la creación de obras “para la eternidad” -dándole a los objetos humanos un valor extendido en el tiempo y para las generaciones futuras-, sino, sobre todo, de las esperanzas en un porvenir distinto del que habitamos (2013, p. 73).

La teología judaica en el pensamiento de Leo Löwenthal

A modo de cierre, me gustaría rastrear cómo todos los elementos trabajados hasta aquí se entrecruzan en la perspectiva del injustamente olvidado Löwenthal. Löwenthal (1986) fue, aunque poco, conocido sobre todo por la sociología de la literatura a la que

dio forma. Así que es por allí por donde empezaré a rastrear los vectores teológicos de su pensamiento. Podemos arrancar por una frase concreta y altamente iluminadora de su texto *Sociología de la literatura en retrospectiva*. Allí, dice que “el arte enseña; la cultura de masas es aprendida” (Löwenthal, 1989, p. 113). La frase es clara. La oposición es, retomando lo que ya habíamos visto para el caso de Benjamin, entre una cultura consumida como ocio -que lleva a una actitud de dispersión, y que no permite a los sujetos ponerse en un rol activo-, y el arte -entendido en el sentido de la autenticidad o del aura, y como un ámbito vital que permite a los seres humanos ponerse en actitud reflexiva e incluso crítica-. Más específicamente, para Löwenthal: “sólo el arte comunica lo que es verdaderamente bueno en la vida y la experiencia humanas; es una promesa de felicidad que se mantiene inalcanzada” (1989, p. 115).

Vemos aquí nuevamente ese diagnóstico negativo sobre la realidad del presente, a la vez que esa proyección hacia un futuro utópico, o mesiánico, en el cual el bien supere al mal -o el amor supere al odio-. Dentro de este marco, al autor le interesa especialmente la figura del artista. Los artistas, para él, son figuras emblemáticas, que vale la pena analizar -e incluso imitar-, en tanto su característica principal es que presentan una visión del mundo sesgada. Normalmente tenemos a la palabra "sesgo" por algo negativo; y, sin embargo, acá es todo lo contrario. Pues, como muestra Löwenthal, al mirar al mundo de un modo oblicuo, el artista en verdad logra verlo del modo correcto, porque el mundo está realmente distorsionado. Así, al focalizarse en lo idiosincrático -es decir, en aquello que no encaja en el sistema dominante-, el artista se preocupa por los costos humanos de ese sistema, convirtiéndose en un aliado de la teoría crítica. El artista se convierte, aún más, en miembro de lo que Löwenthal denomina -y este es otro punto de diálogo con Benjamin (1989)-, un “colectivo de desposeídos [outcasts]” (Löwenthal, 1989, p. 115).

El artista se convierte en un portavoz -al igual que la teoría crítica- de los pobres, de los criminales, de los locos, de las minorías, y de todos los que no encajan o quedan por fuera. De todos los excluidos y, en las propias palabras del autor, de todos aquellos que "cargan con el peso de la sociedad". La colectividad de los excluidos de los

privilegios y beneficios del sistema aparece entonces, desde esta mirada oblicua o sesgada -que es la perspectiva crítica-, como conformada por los legítimos “primeros” de la humanidad. En efecto, en la colectividad de la miseria, la posibilidad de la verdadera humanidad se revela como su misión más inmanente o propia. Y esto, porque todos los excluidos o desposeídos llevan de algún modo, visible o invisible, la marca de la humanidad autónoma y liberada, de una sociedad alternativa (1989, p. 116). Esto Löwenthal ya lo había trabajado tempranamente en su análisis de la obra literaria de Miguel de Cervantes (2004) –un verdadero escritor “antisistema”–. En dicho ensayo afirma lo siguiente:

Mientras que son acusados y confinados, ellos mismos son a su vez acusadores. Su mismísima existencia denuncia un mundo que ellos nunca hicieron, y que no quiere tener nada que ver con ellos. El artista, al dar a esta gente una voz [...], nos inspira una incomodidad [...]. La voz del autor es así la voz de los perdedores. El otro aspecto [es] el concepto de lo utópico. Las figuras marginales [...] también demuestran positivamente la verdadera idea del hombre. [...] Una utopía, donde todos tienen la libertad de ser su propio caso desviado. (Löwenthal, 1989, p. 117).

Como puede apreciarse, la situación marginal eventualmente termina convirtiéndose, en las historias de tono crítico -y creadas por artistas críticos- en una bendición, pues los marginales de todo tipo pasan a representar la anticipación de la utopía. Hasta aquí ya pueden adivinarse algunos de los elementos teológicos que estábamos buscando. Primero, en la idea de lo marginal, que puede ser retraducida como el interés o la preocupación por el sufrimiento y por el bienestar de las minorías -como puede ser, en su caso, la minoría judía, pero nunca exclusivamente-. Y segundo, en la noción de utopía, que podemos retraducir por la idea de salvación o redención mesiánica, a través de una transformación social, sea inmanente o trascendente, según se trate de una mirada secular o estrictamente religiosa. En los textos que voy a trabajar a continuación,

Löwenthal es incluso más explícito acerca de los elementos teológicos de su pensamiento. Voy a comenzar con una entrevista que le realizara Helmut Dubiel (2000). Allí, y desde el inicio de la conversación, nuestro autor afirma, refiriendo a su juventud:

Yo creía que la filosofía judía de la religión, especialmente la de Maimon, contenía un racionalismo progresista con fuertes tendencias seculares, la cual, a través de un simbolismo religioso complejo, también connotaba la idea de un paraíso en la Tierra. En ese momento yo estaba enfocado en capturar este pensamiento redentivo, pero secularmente orientado, en conjunción con el elemento utópico que Marx, Heine, y también Freud, como mínimo, despliegan inherentemente [...], en parte por convicción acerca del elemento judaico en el aspecto utópico del socialismo. (Löwenthal, 1989, p. 221).

Este fragmento de entrevista es altamente ilustrativo, y no deja lugar a dudas acerca de la hipótesis que veníamos trabajando. Aquí se unen preocupación social, herencia religiosa, teoría social, socialismo, e incluso el nombre de varias de las figuras intelectuales que habíamos revisitado más arriba. En otras palabras, se trataba para Löwenthal, ya desde temprano, de la intuición de que en el modelo social marxista, socialista o comunista -según el caso-, anidaban elementos de tinte religioso, aunque obviamente secularizados.

Esta hipótesis del marxismo como religión -o del socialismo como religión- es la que despliegan muchos pensadores contemporáneos, desde Francois Babeuf y Jean-Jacques Rousseau, pasando por Friedrich Engels y Karl Kautsky, y llegando hasta Martin Luther King o el actual Dalai Lama. Dentro del mundo judaico, sobresale el nombre de Moses Hess. El propio Benjamin (2012) da vuelta esta idea, sosteniendo que también el capitalismo puede ser considerado una religión, idea que tiene a Max Weber y Paul Lafargue como antecedentes, y a Michael Löwy y Giorgio Agamben como herederos. Más en general -y como desarrollé en un trabajo anterior (Fraga, 2016) -, desde Thomas Hobbes se viene marcando el entrecruzamiento de elementos religiosos

en las ideas políticas. Esto luego fue desarrollado por autores tan variados como el propio Marx, Henri de Saint-Simon, Émile Durkheim, Antonio Gramsci, Hannah Arendt o Eric Hobsbawm. Finalmente, derivó en una especialidad académica específica, la teología política, asociada a los nombres de Carl Schmitt y Reinhart Koselleck. Pero fueron Horkheimer (2000), Benjamin (1989) y Löwenthal (1989) quienes desarrollaron, en particular, el vínculo entre teoría crítica y pensamiento judío.

Por otra parte, acerca del concepto de utopía, ya en la década del '20 Löwenthal había escrito una monografía sobre Tomás Moro (2007) y Tomás Campanella (2006), es decir, sobre dos de los más famosos pensadores utópicos y proyectadores de sociedades utópicas -aunque, en este caso, de la tradición católica, en sus diversas variantes- (Löwenthal, 1989, p. 223). Hablar sobre transformación social proyectada en el tiempo implica sin duda hacer referencia a la historia, sobre esto también se exploya el autor: “aunque en ese momento aún no conocía la maravillosa frase de Walter Benjamin, de que la historia siempre está escrita por los ganadores, yo siempre había estado interesado en escribir la historia de los perdedores” (1989, p. 225). Esto que aquí Löwenthal afirma, lo vimos puesto en ejercicio en su sociología de la literatura, en la que siempre estuvo más interesado en analizar las obras literarias escritas por autores críticos, y protagonizadas por personajes marginales. Y esto porque, como el propio Löwenthal continúa relatando en la entrevista: “aquellos que se encuentran más alejados de la lucha competitiva, y al mismo tiempo más privados de los derechos, en una sociedad basada en el principio de la competición, por ejemplo las mujeres, son los heraldos de un sistema mejor” (1989, p. 226).

Aquí puede verse claramente que el interés, la preocupación o incluso el amor por los desposeídos, no es solo por los desposeídos de clase -como le vendría dado al autor por su marxismo-, y tampoco solamente los excluidos religiosos -como le vendría dado por su herencia judía-, sino que se trata también de todos los otros grupos socialmente minorizados o desvalorizados, como pueden ser las mujeres -o, agregamos, los grupos inmigrantes, excolonizados, etc.-. Todos ellos están ahí señalando los males y las fallas de un sistema social determinado -y particularmente del capitalismo

moderno-, a la vez que están ahí anunciando en su propia carne la posibilidad de un orden social distinto. Por todo esto es que afirma Löwenthal, en consonancia con la frase ya analizada: “el arte es en verdad un mensaje de resistencia de los socialmente irredentos. El arte es de hecho la gran reserva de protesta creativa en contra de la miseria social; ella permite a la proyección de la felicidad social brillar a través de la oscuridad” (1989, p. 229).

Así terminan de entretenerse los elementos utópicos, mesiánicos, revolucionarios y teórico-críticos que hacían -de algún u otro modo, y con distintos énfasis- a los diversos integrantes de la Escuela de Frankfurt. Löwenthal se atreve, incluso, a poner en cuestión algo que él mismo había sostenido en esta entrevista algunos minutos antes. Y es que la tesis ya citada, de que la historia siempre es escrita por los vencedores, puede ser refutada en ciertas obras de arte. A saber: en las obras de arte críticas o marginales, pues en esas obras de arte se da voz a los perdedores de la historia, los cuales, se espera, algún día puedan llegar a ser victoriosos. Por todo esto, “una filosofía secular de la redención es visible en este nexo teórico entre estética y política”, a partir de su aserción central de que “las cosas pueden y deben ser diferentes” (1989, p. 229). Esta es, en parte, la razón que inspira el título del presente artículo, porque el pensamiento crítico y el pensamiento utópico, que no son sino dos caras de la misma moneda, pendulan entre la estética y la política -es decir, entre la redención mediante la forma, el placer y el discurso, por un lado, y la protesta o la revolución social concreta, por otro-.

Me gustaría finalizar con otra entrevista a Löwenthal, esta vez realizada por Mathias Greffrath (1977). Volviendo a trazar su propia vinculación con Benjamin, figura con la cual evidentemente sentía gran afinidad intelectual y espiritual, Löwenthal retoma la idea de su colega -ya vista- de que siempre es necesario mantener la esperanza, por el bien de los que no tienen esperanza, aunque siempre hay algo fundamentalmente desesperado en cualquier esperanza. Esta idea, de claro tinte pesimista en la formulación original de Benjamin (1989), es, sin embargo, pincelada con un tono sutilmente más optimista en la pluma de Löwenthal, quien encuentra

justamente en el arte la posibilidad de que la esperanza no sea siempre tan desesperada. Así, sostiene: “es precisamente el arte la que nos anoticia de lo insoluble, y de lo que aún así debe ser retenido como esperanza de una solución” (Löwenthal, 1989, p. 239).

No se trata de una ilusión *naïf* o infantil, que niegue los problemas sociales, las complejidades estructurales, o la acumulación histórica de horrores sin fin. Pero sí se trata de una postura que, luego de concientizar todo eso, aún así sigue esperando, porque sabe que hay trazos de eso “otro” en la propia sociedad del presente. Por ejemplo, como ya se hizo notar, en las obras de arte críticas, que dan voz a los que no la tienen. Así, un poco más adelante, y refiriendo una vez más a una realidad que comenzó desde que todos ellos eran jóvenes, nuestro autor explicita que

el elemento judío [...] estaba vivo en la mayoría de nosotros, consciente o inconscientemente, en el sentido de ‘aquello que está aún por venir’, es decir, de la esperanza [...] en una vida de dignidad para toda persona, pero con el pensamiento de que aquello probablemente no llegue a pasar (1989, pp. 240-241).

Una vez más vuelve a asentarse el mismo *tropo*: que hay que seguir esperando aun cuando pareciera que el tiempo se repite o se acaba. Que hay que seguir teniendo fe, aunque solo podamos creer en ideas laicas. Y que hay que seguir defendiendo un modelo social más justo, aún a sabiendas de que esa es la posibilidad menos probable. Y ese -precisamente ese- es el elemento propiamente judaico del carácter místico, mesiánico o teológico de los autores de la Escuela de Frankfurt. Esto acaba vinculándose, además de -obviamente- a la política, a la estética, pues “las preguntas abiertas son inseparables del gran arte” (1989, p. 245). Es decir: porque sólo en las grandes obras de arte -en aquellas que representan la posibilidad de una sociedad alternativa-, en lugar de una clausura sobre lo dado, se dejan finales abiertos a la posibilidad de la utopía. En definitiva, y en las propias palabras de Löwenthal, se trata del “cultivo de lo que de otro modo no tendría ningún hogar en el mundo” (1989, p.

250).

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor (1974). *Minima moralia. Reflections from a damaged life*. New Left.
- Adorno, Theodor (2004). *Teoría estética*. (Jorge Navarro, Trad.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos I*. (Jesús Aguirre, Trad.). Editorial Taurus.
- Benjamin, Walter (2012). *Angelus Novus. Escritos de Walter Benjamin*. (Héctor A. Murena, Trad.). Comares.
- Benjamin, Walter (2013). *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*. (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu Editores.
- Benjamin, Walter (2016). *Infancia en Berlín hacia el 1900*. (Klaus Wagner, Trad.). Cuenco de Plata.
- Buber, Martin (2002). *¿Qué es el hombre?* (Eugenio Imaz, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza*. (González Vicén, Felipe, Trad.). Editorial Trotta.
- Campanella, Tommaso (2006). *La ciudad del sol*. (Emilio García Estebanez, Trad.). Ediciones Akal.
- Cohen, Hermann (2008). *El concepto de religión en el sistema de la filosofía*. (José Luis López de Lizaga, Trad.). Sígueme.
- De Cervantes, Miguel (2004). *El Quijote*. Espasa.
- Dubiel, Helmut (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*. (Gustavo Leyva y Oliver Kozlarek, Trad.). Plaza y Valdés.
- Fraga, Eugenia (2016). Performance ritual, construcción de la memoria, manipulación simbólica. Tras las huellas religiosas de los fenómenos políticos. *Cultura y Religión*, 10 (1), pp. 49-65.
- Fraga, Eugenia (2017). Elementos teológicos en la teoría crítica de Max Horkheimer. Un análisis de textos claves. *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 7, pp. 191-202.
- Fraga, Eugenia (2022). La teoría crítica de Herbert Marcuse. Entre la revolución y la utopía. *La Razón Crítica*, 13, pp. 1-24.
- Freud, Sigmund (2014). *Moisés y la religión monoteísta*. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Amorrortu Editores.
- Greiffarth, Mathias (1977). *Soziologische Positionen. Interviews und Kommentare*. Fischer-Taschenbuch.
- Heine, Heinrich (2010). *Libro de las canciones*. (Francisco López Martín, Trad.). Ediciones Akal.
- Horkheimer, Max (1970). *Sobre el concepto de hombre y otros ensayos*. (Héctor A. Murena y Dieter Vogelmann, Trad.). Sur.

- Horkheimer, Max (1973). *Crítica de la razón instrumental*. (Héctor A. Murena y Dieter Vogelmann, Trad.). Sur.
- Horkheimer, Max (1974). *Teoría crítica*. (Edgardo Albizu y Carlos Luis, Trad.). Amorrortu Editores.
- Horkheimer, Max (2000). *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. (Juan José Sánchez, Trad.). Editorial Trotta.
- Horkheimer, Max (2002). *Ocaso*. (Juan José Sánchez, Trad.). Editora Nacional.
- Kierkegaard, Sören (2006). *Meditaciones cristianas en forma de discursos*. (Luis Miguel Camargo, Trad.). Sígueme.
- Kracauer, Sigfried (1996). *Teoría del cine. La redención de la realidad física*. (Miriam Bratu Hansen, Trad.). Ediciones Paidós.
- Lassalle, Ferdinand (1919). *Gesammelte Reden und Schriften Vol. 3*. Paul Cassirer.
- Löwenthal, Leo (1986). *Literature and the image of man*. Transaction.
- Löwenthal, Leo (1989). *Critical theory and Frankfurt's theorists*. Transaction.
- Maimon, Salomon (2020). *Autobiography*. (Paul Reitter, Trad.). Princeton University.
- Marcuse, Herbert (1968). *El fin de la utopía*. (Manuel Sacristán, Trad.). Siglo XXI editores.
- Marcuse, Herbert (1972). *Counterrevolution and revolt*. Beacon.
- Marx, Karl (2006). *Manuscritos económico-filosóficos*. (Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvina Rutemberg, Trad.). Colihue.
- Mendelssohn, Moses (1972). *Jubiliäumsausgabe*. Fromann Holzboog.
- More, Thomas (2007). *Utopía*. (Ralphe Robinson, Trad.). Terramar.
- Nobel, Nehemiah (1897). *Schopenhauers Theorie des Schönen in ihren Beziehungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*. Kohn & Cie.
- Rosenzweig, Franz (2021). *La estrella de la redención*. (Miguel García-Baró, Trad.). Sígueme.
- Scholem, Gershom (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. (Beatriz Oberländer, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Von Baader, Franz (2001). *Sur la notion du temps*. (Emmanuel Tourpe, Trad.). Wentworth.