

DOSSIER

“PODER Y SOBERANÍA: LECTURAS TEOLÓGICO-POLÍTICAS”

Teología Política: El nuevo paradigma de la soberanía y el poder

ARTÍCULOS

Del Catolicismo Romano al Leviatán: Sobre las disyunciones teológico-políticas en el pensamiento weimariano de Schmitt

Hannah Arendt and Political Theology: A Displaced Encounter

Carl Schmitt, Saint Paul and Paradoxical Truth

Escatología, política y administración a partir de la obra de Alexandre Kojève: El problema del “fin de la historia”

Universalidad y mesianismo: Para una teología política desde el pensamiento de Hermann Cohen

El ángel de la modernidad. La figura del Ángel en el pensamiento contemporáneo

Hobbes, Spinoza y Locke sobre la herejía

El mito de la biografía, o sobre la imposibilidad de toda teología política

Poder Pneumático. Una reconsideración del problema teológico-político

Por una política sin teología política

Ely Orrego

John P. McCormick

Nathan Van Camp

Daniel Nicheanian

Tomas Borovinsky

Emmanuel Taub

Rodrigo Karmy

Manfred Svensson

Emanuele Coccia

Fabián Ludueña

Alfonso Galindo

ENTREVISTAS

Miguel Vatter

Samuel Weber

Pensar la política desde la Teología Política (Entrevistado por Ely Orrego)

Theology, Economy and Critique (Interviewed by Diego Rossello)

RESEÑAS

Pablo Pavez

*Qué hacer con el *vivir*... (Qué significa volver a vivir). Lecturas y pre-textos a propósito de “Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben”. Rodrigo Karmy (ed.), Ediciones Escaparate. 2011.*

James Martel

Miguel Vatter, ed. “Crediting God: Sovereignty and Religion in the Age of Global Capitalism.” Fordham University Press. 2011.

EL ÁNGEL DE LA MODERNIDAD

LA FIGURA DEL ÁNGEL EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO*

RODRIGO KARMY BOLTON**
UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

El presente ensayo intenta comparar dos aproximaciones del pensamiento contemporáneo a la figura del ángel, a saber, aquella de Henry Corbin y la de Walter Benjamin. Si bien ambos proyectos intentan trazar una crítica radical de la modernidad retomando la figura del ángel, pervive una diferencia central entre ambos: para Corbin se trata de articular una fenomenología de la conciencia angélica que reestablezca el equilibrio al interior de la propia estructura monoteísta, para Benjamin, en cambio, el ángel constituye la operación alegórica por antonomasia que abre la puerta para el ingreso del mesías, esto es, para la desactivación de toda posible angelología.

PALABRAS CLAVE: Símbolo, alegoría, ángel, teología política, modernidad.

THE ANGEL OF MODERNITY THE FIGURE OF ANGEL IN CONTEMPORARY THOUGHT

This essay compares two perspectives about the angel in contemporary thought, this is, one from Henry Corbin's works and the other from Walter Benjamin's. Both philosophical projects try to develop a radical critique of modernity using the angel's figure, but there is also an important difference between them: for Corbin it is very important to develop a phenomenology of the angelical consciousness that reestablishes the balance in the whole structure of monotheism; for Benjamin on the other hand, the angel is the allegorical function of antonomasia that may open the door for the messiah, which is, for the deconstruction of any possible angelology.

KEYWORDS: Symbol, allegory, angel, political theology, modernity.

* Artículo recibido el 18 de noviembre de 2011 y aprobado el 22 de diciembre de 2011. El presente ensayo surgió de una conferencia pronunciada en el Seminario Permanente de Walter Benjamin organizado por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile la tarde del 9 de noviembre del año 2010. Agradezco las revisiones que hizo Pablo Arias a dicha ponencia que permitieron transformarla en un texto para su publicación, así como también, a los audaces comentarios de Zeto Bórquez acerca de la cuestión.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Chile. Profesor e Investigador del Centro de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus líneas de trabajo incluyen angelología y gubernamentalidad en el cristianismo y el islam, siguiendo los trabajos de Michel Foucault y Giorgio Agamben, entre otros. Recientemente ha publicado *Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben* (Santiago de Chile: Editorial Escaparate, 2011), la cual es una compilación de textos sobre el filósofo italiano. Colaborador y miembro fundador de Revista Hoja de Ruta (www.hojaderuta.org). E-Mail: rkarmy@gmail.com

El presente ensayo trata de una tensión entre dos fuerzas contrapuestas: el ángel y el mesías. Una tensión que arremete en la historia a partir de los primeros concilios celebrados por el naciente cristianismo imperial. Se trata de un enfrentamiento entre la cristo-angelología y la cristología encarnada cuya resolución habría adoptado el modo de una *formación de compromiso*, según la cual, el mesías habría sufrido un proceso de angelologización en el que su función salvífica habría derivado en una función propiamente gubernamental¹. Así, el mesías se habría vuelto la máscara del ángel y este último, el *modus operandi* del mesías. Con ello, se habría consumado la deriva ateológica del cristianismo cuya cristología albergará la función y la fuerza de una angelología. En este sentido, existe una aporía insuperable entre ángel y mesías, donde el primero terminará sobredeterminando al segundo, no sin rebeliones internas, a través de las cuales la historia del cristianismo encontrará sus promesas y sus traiciones; tanto su salvación como su condena².

La tensión ángel-mesías que apuntala al cristianismo en la forma de un gobierno del mundo parece estar en el centro de dos proyectos filosóficos contemporáneos que plantearon el problema del ángel, de un modo tan específico como decisivo. “Específico”, porque el ángel comportará una función propia en cada uno y “decisivo” porque el ángel constituirá la figura a través de la cual será posible apuntalar una crítica de la modernidad. Me refiero a los trabajos del fenomenólogo francés Henry Corbin con la conceptualización del *ángel de la Faz* y a los desarrollos del pensador alemán Walter Benjamin con sus consideraciones acerca del *ángel de la Historia*.

Como se verá, el uso de la figura del ángel como dispositivo crítico diferirá sustantivamente en ambos proyectos. Porque si, para Corbin, el *ángel de la Faz* constituye el operador simbólico que permitirá elevar al hombre a la dimensión salvífica de una meta-historia, para Benjamin, el *ángel de la Historia* constituirá una alegoría que será capaz de detectar la dimensión catastrófica del progreso histórico y las posibilidades inmanentes de la redención. En otros términos, la tensión entre el ángel y el mesías se resolverá, por un lado, con la necesaria restitución de una angelología “esotérica” en el proyecto fenomenológico corbiniano y, por otro, en la irrupción de una violencia mesiánica capaz de desactivar a toda angelología, tal como ocurrirá en el proyecto benjaminiano.

A partir de aquí, propondremos comparar las consideraciones de Corbin y Benjamin acerca del ángel, pues, a mi juicio, ha sido la apelación

1 Giorgio Agamben, *Angeli. Hebraismo, cristianesimo, islam* (Vicenza: Neri Pozza, 2009), 17.

2 Emanuele Coccia, “Introduzione”, en *Angeli. Hebraismo, cristianesimo, islam* (Vicenza: Neri Pozza, 2009), 435-513.

a dicha figura la que les habría permitido elaborar, aunque de un modo completamente diferente, una crítica general de la modernidad. Ello implica que el ángel redundante en una grilla de inteligibilidad a través de la cual podemos contemplar nuestro presente:

Lo que nuestra investigación ha mostrado –escribe Agamben– es que el verdadero problema, el arcano central de la política, no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía –o bien la máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento–.³

El ángel sería el dispositivo que habría dado lugar a la teología política moderna y, consecuentemente, a su incondicionada deriva gubernamental. Punto de articulación entre lo divino y lo humano, entre la teología y la antropología, el ángel funcionaría en la forma de una doblez teológica y política, religioso y jurídico a la vez. Solo allí puede tener lugar algo así como una teología política, solo allí puede concebirse un mundo ordenado a ojos de un gobierno. Solo allí, el ángel se mostrará como el verdadero “agente de la secularización” cuya fuerza se perpetuaría en la forma moderna de las filosofías de la historia⁴. Y si la modernidad es la época del “hombre” no es solo porque, en palabras de Ludwig Feuerbach: “El secreto de la teología es la antropología (...)”⁵ sino también, porque la raíz de toda antropología no es más que la teología. Si la antropología sigue siendo el dominio del ángel, entonces solo una crítica radical a su figura podrá deshilar los avatares de nuestro presente.

Esta sería, al menos, la vocación de los trabajos de Corbin y Benjamin que, sin embargo, funcionarían de modo inverso: si el primero restituye el *ángel de la Faz*, para elevar al ángel hacia su dimensión esotérica sustrayéndolo de su deriva exotérica de carácter gubernamental, el segundo abre al *ángel de la Historia* para hacer ingresar la figura del mesías como una desactivación de cualquier forma de angelología. Y si bien ambas operaciones se proyectan en contra de la “máquina gubernamental” de los modernos, éstas difieren en, al menos, tres ámbitos estrechamente concatenados, a saber, la concepción del conocimiento, la de la historia y la de la salvación. Respecto de este último, se elevará la antigua fórmula de la gnoseología platónica “salvar a los fenómenos” que encontrará, en los proyectos filosóficos de Corbin y de Benjamin, respuestas radicalmente diferentes.

3 Giorgio Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008), 480.

4 Coccia, *Angeli*.

5 Ludwig Feuerbach, *La Filosofía del Futuro* (Buenos Aires: Caiden, 1969), 25.

I. EL ÁNGEL DE LA FAZ

En un pequeño pero profundo texto titulado *La necesidad de la angelología*, el filósofo Henry Corbin escribía: “Lo que nos ha sorprendido desde el principio ha sido constatar que es en el corazón de las tres grandes religiones que se designan como monoteístas donde se plantea la cuestión de la angelología, es decir, de su necesidad.”⁶ Y más adelante complementa: “Sin la angelología el monoteísmo está en peligro de recaer en la peor idolatría metafísica de la que creía haber liberado al mundo.”⁷ La tesis de Corbin es que el monoteísmo constituye una matriz teológica internamente tensionada por dos polos antitéticos. Por un lado, el agnosticismo que recluye a Dios en una inefabilidad carente de toda comunicación con el mundo y, por otro, el antropomorfismo que otorga innumerables atributos a Dios hasta volverlo humano. Ambas alternativas tienden a la idolatría: la primera, porque impide la conexión del hombre con la trascendencia de Dios, la segunda, porque este disuelve su presencia en la inmanencia del mundo. Según Corbin, el cristianismo post-niceno –pero también el islam sunní– que hubo desechado la tesis cristo-angelológica por considerarla “monofisita” en favor del dogma de la Encarnación, se habría convertido él mismo en un monofisismo “al revés” puesto que, Iglesia mediante, parecería haber sucumbido a la deriva secularizante de la modernidad cuyo efecto histórico habría sido la experiencia totalitaria: “Al fenómeno de la Iglesia –dice Corbin– le sucede simplemente el Estado totalitario”⁸.

Así, la tesis de Corbin es que la única forma en que el monoteísmo no derive “en la peor idolatría metafísica” que le amenaza internamente, es que la angelología tenga un lugar necesario en el frágil equilibrio de la estructura monoteísta. De hecho, esta última será “necesaria” precisamente por ser capaz de establecer una comunicación entre divinidad y humanidad que proveerá de un doble efecto: por un lado, mantiene la diferencia ontológica entre divinidad y humanidad y, por otro, no deja de comunicar a ambos entre sí. A esta luz, la necesidad de la angelología residiría en mantener el equilibrio ínsito al monoteísmo toda vez que el ángel vendría a resguardar la *communicatio idiomatum* que desciende desde la divinidad a la humanidad y asciende desde la humanidad a la divinidad. De esta manera, Corbin puede plantear que solo la angelología establece el equilibrio entre divinidad y humanidad resolviendo el problema entre teología y filosofía, entre ley y saber, entre símbolo e historia que, según Corbin, en el mundo

6 Henry Corbin, “Postludio: el ángel de la Faz”, en Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo* (Buenos Aires: Losada, 2003), 223.

7 *Ibid.*, 224.

8 Henry Corbin, “De la teología apofática como antídoto al nihilismo”, en Corbin, *La paradoja del monoteísmo*, 239.

árabe e islámico, una vez habría sido desatado por la vertiente secular del averroísmo⁹.

Si, tal como testimonia la deriva moderna, dicho equilibrio se rompe, entonces la angelología da paso a la antropología que, en su ateísmo, no hará más que tender a la homogeneización del hombre en la maquinaria del Estado totalitario: “El paso de lo teológico a lo sociológico se realiza cuando lo social toma el lugar del *theos*.”¹⁰. Y la cristología encarnada del Concilio de Nicea habría marcado la progresiva expulsión del ángel al punto de ser progresivamente sustituido por el hombre. Para Corbin, el proceso señalado por Feuerbach, según el cual la “esencia” de la teología no sería otra cosa que la antropología, sería el que habría conducido a la humanidad a su barbarie, puesto que el cristianismo habría terminado por configurarse al modo de una teología catafática o positiva expresada en la Iglesia como institución y en la Encarnación como su dogma. La consecuencia más decisiva de dicho proceso habría sido la de abandonar al *ángel de la Faz* y, con ello, el avasallar completamente la singularidad del hombre.

A esta luz, la pregunta corbiniana fundamental será: ¿cómo pensar al hombre en su singularidad, esto es, en su *proceso de individuación*, sin pasar por el paradigma exotérico de la Encarnación? Frente a esta pregunta, Corbin recurre al concepto de *persona* para designar a una unidad dual, una *dualidad* compuesta, según Corbin, por el yo mundano (óntico) y el yo trascendental (ontológico) expresado, éste último, en la forma del *ángel de la Faz*: “Ahora bien, esta conjunción no se corresponde en absoluto con una unión hipostática de dos naturalezas (a la manera de la cristología de los concilios), sino como una unión teofánica (...) Los dos juntos, no el uno sin el otro ni confundidos el uno con el otro, componen la totalidad”¹¹. La persona constituye, entonces, una unión teofánica y no una unión hipostática. Si esta última se habría desarrollado a partir del Concilio de Nicea en la forma de un “monofisismo al revés” para desembocar en la concepción unidimensional del hombre moderno, la unión teofánica, en cambio, indicará la estructura dual de la persona en la que el *ángel de la Faz* se presentará como el principio de individuación del sujeto humano, esto es, el operador que abre al hombre a la ipseidad trascendental como su propia condición de posibilidad: “Como tal, la realidad de este acontecimiento es esencialmente individual para y con cada alma; lo que ve realmente el alma sólo ella lo ve cada vez.”¹² Así, el *ángel de la Faz* es el principio de la individuación del hombre, esto es, aquel que permite acceder a esta unidad esencialmente dual de la persona.

9 Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi* (Barcelona: Destino, 1993), 25.

10 Henry Corbin, “De la teología apofática como antídoto al nihilismo”, en Corbin, *La paradoja del monoteísmo*, 240.

11 *Ibid.*, 144.

12 Henry Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2003), 93.

Los “dos juntos”, el yo óntico y el yo trascendental, lo humano y lo divino, indican la existencia de una dualidad sin confusión que solo la presencia del *ángel de la Faz* parece poder garantizar. Así, frente a la “socialización” a la cual habría sido conducido el hombre moderno por la deriva secularizante de la Encarnación, Corbin intenta restituir una angelología para afirmar la singularidad de la persona: rechazo de la Encarnación y sustitución por el *Christos angelos* de la cristología pre-nicena.

Ahora bien, es aquí donde surge el primer problema, a saber, ¿cómo es que el hombre podrá acceder a ese ángel precisamente? ¿Qué estatuto tendría tal conocimiento que parece conducir al hombre a esa ipseidad originaria? ¿Cómo, finalmente, podemos encontrar esa unión teofánica y constituirnos en personas, más allá de la alienación promovida por el mundo histórico? Justamente, ese conocimiento se proyecta como una gnosis que Corbin rastreará en la teosofía del islam shiíta. La gnosis no se presentará, pues, como un conocimiento cualquiera, sino como un conocimiento salvífico (ontológico) que será tal solo porque permitirá al hombre acceder al *ángel de la Faz* y reconstituir así la unidad teofánica de la persona.

A esta luz, es menester recordar que, en la medida que constituye una bisagra que resguarda el equilibrio entre el ser y los entes, entre el Creador y las criaturas, el ángel se presentará siempre como una individualidad que, en sí misma, parece coincidir estrictamente con su especie¹³. Así, el ángel carece de nombre propio puesto que, en la perspectiva corbiniana, se presentará única y exclusivamente como la relación de donación que, como tal, permite pasar de la revelabilidad absoluta del Dios *absconditum* a la revelación del mensaje de un Dios *revelatus*. Cercenar al ángel significará, pues, o bien sucumbir al agnosticismo, o bien al antropomorfismo, dos caras de la misma “idolatría metafísica” que, desde el principio, el monoteísmo habría tenido como misión resguardar. Por ello, la faz del *ángel de la Faz* no puede sino ser la faz de Dios. El misterio de la revelación es, precisamente, algo que se conserva como misterio, es decir, como un ocultamiento radical que, por serlo, ningún fenómeno revelado podrá descifrar del todo.

Por esta razón, Corbin acude a la pervivencia de dos hermenéuticas diferentes, a través de las cuales, el mundo musulmán accedería al texto sagrado. Una literal, orientada a la dimensión exotérica del mundo (*zahir*) que habría sido utilizada en su momento por los teólogos sunníes (el *tafsir* o comentario) y otra metafórica, orientada a la dimensión esotérica del alma (*batin*) que habría sido utilizada por los gnósticos musulmanes (el *ta'wil* o elevación espiritual). En la primera, se habría enfatizado siempre la dimensión alegórica que, según Corbin, podría definirse como una: “operación racional que no implica el paso a otro plano del ser ni a otro nivel de conciencia; es la figuración en un mismo nivel de conciencia”¹⁴.

13 Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iraní* (Madrid: Siruela, 2000), 111.

14 Corbin, *La imaginación creadora*, 26.

Como tal, la alegoría se haría cargo única y exclusivamente de los “datos literales” del texto, impidiendo con ello el acceso del hombre al *ángel de la Faz*. En la segunda, en cambio, se habría subrayado la dimensión simbólica que:

Propone un plano de conciencia que no es el de la evidencia racional; es la “cifra” de un misterio, el único medio de expresar lo que no puede ser aprehendido de otra forma; nunca es “explicado” de una vez por todas, sino que debe ser continuamente descifrado, lo mismo que una partitura musical nunca es descifrada para siempre, sino que sugiere una ejecución siempre nueva.¹⁵

Así, a diferencia de la alegoría, el símbolo eleva la evidencia racional al campo del misterio que, como tal, nunca se revela sino en aquello a lo que él mismo no deja de sustraerse. Por ello, se podría decir que, en la perspectiva de Corbin, la verdad de la alegoría solo se encuentra en la unicidad del símbolo: “La palabra esoterismo, de la que tanto se abusa, se refiere a la ineluctable necesidad de expresar distintos aspectos de la reintegración del ser humano mediante símbolos”.¹⁶ Será en este punto donde, según Corbin, la dimensión simbólica abrirá al hombre más allá de la literalidad del mundo, al lugar del misterio que no solo no podrá ser “explicado” racionalmente, sino que además posibilitará una interpretación que será “siempre nueva”. Para Corbin, la clave es el *ta’wil* como hermenéutica esotérica toda vez que a través suyo será posible rescatar la dimensión del símbolo que, como hemos visto, restituirá la unidad teofánica del hombre para con el ángel. Así, el *ta’wil* se presentará como la hermenéutica capaz de conducir al hombre al conocimiento de su ángel, puesto que transformará los datos literales propios del mundo en símbolos.

El conocimiento del ángel no solo diferirá de todo conocimiento mundano, sino que además se presentará como su condición de posibilidad: “se trata de imágenes primordiales que preceden y regulan toda percepción sensible, no de imágenes construidas a posteriori sobre un dato empírico.”¹⁷ De esta forma, recurriendo a la nomenclatura jungiana, Corbin sitúa a estas “imágenes arquetipo” que no dejan de operar como un trascendental (que no es más que el *ángel de la Faz*). Si, por un lado, el hombre accede a un conocimiento óntico dado por el dato empírico y puramente fenoménico, por el otro, es la presencia de la imagen arquetipo la que funciona como el conocimiento trascendental que precede ontológicamente a todo conocimiento fenoménico. Dicho de otra forma, toda manifestación fenoménica remitirá a su manifestabilidad trascendental exactamente como

15 *Ibidem*.

16 Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, 63.

17 *Ibid.*, 22.

en las religiones abrahámicas toda revelación remite a su revelabilidad fundamental, sin la cual la primera resultará completamente vacía.

Que el símbolo eleve al hombre a su dimensión teofánica significa que este es sustraído de la historia (es decir, de todo el campo fenoménico del mundo) para acceder al régimen de la “metahistoria” que, en una célebre entrevista llevada a cabo por Phillippe Nemo, el fenomenólogo francés define de la siguiente manera: “Y es que, para el historiador, los hechos son pasados, los acontecimientos se convierten en pasado [...] En cambio, el fenomenólogo hermeneuta debe estar siempre allí (*da-sein*), porque nunca hay nada para él pasado o superado.”¹⁸ Ante todo, no podrá pasar desapercibida la estrecha vinculación del pensamiento corbiniano con el proyecto filosófico de Martin Heidegger.

No solo habría existido una cercanía biográfica en la cual se registran varias visitas de Corbin al filósofo alemán durante los años 1934 a 1936, sino que su propia apuesta filosófica se habría iniciado ya con la primera traducción al francés del libro de Heidegger *¿Qué es metafísica?*. Más aún, Corbin adoptará para sus propias investigaciones la cuestión heideggeriana de la hermenéutica y el modo en que esta se juega a partir de la mentada diferencia ontológica, problematizados por el filósofo alemán en su célebre *Ser y Tiempo*. A partir de ahí, Corbin verá una estrecha vinculación entre el problema del *verstehen* heideggeriano y el *ta'wil* de la mística musulmana: “Se trata de comprender su sentido, pero de comprender su sentido verdadero. Hay tres aspectos: está el acto de comprender, está el fenómeno del sentido, está el poner al descubierto la verdad de ese sentido.”¹⁹ Así, si se trata de comprender el “sentido verdadero”, será lógico que el historiador que se oriente a dilucidar los “hechos” como pertenecientes a un simple pasado, no sea capaz de descubrir el “sentido verdadero” y elevar su reflexión hacia ese pasado que no solo no ha sido superado sino que no puede ser superado de ninguna manera, puesto que él mismo, se eleva como la dimensión trascendental de todo fenómeno propiamente histórico. Solo a través de dicha comprensión será posible atender a la vieja fórmula platónica de “salvar los fenómenos” toda vez que estos entran a la dimensión de lo meta-histórico en el que encuentran su “sentido “verdadero”. Por ello, no se trata solo de comprender, sino de comprender dicho sentido que no será más que la cifra de un misterio que tendrá la forma pura de una donación: precisamente, el ángel de la Faz. Así, “ser-ahí” (*da sein*) significará, para Corbin, abrir el hombre a su ángel en función de restituir la unidad teofánica de su “persona”.

Sin embargo, dicho gesto implicará una cierta inflexión con Heidegger precisamente en un punto fundamental, a saber, que para Corbin el ser-ahí no obedecerá a la estructura del ser-para-la-muerte, referido a la relación

18 Henry Corbin, *El imam oculto* (Buenos Aires: Losada, 2005), 177.

19 *Ibid.*, 168-9.

del hombre para con el mundo, sino mas bien, a la de un ser para-más-allá-de-la-muerte²⁰ en la medida que sería allí donde el hombre se encontraría con su ángel:

Analizar el ser-para-la-muerte como anticipación de la posibilidad para el ser humano de forman un todo acabado, ¿implica o no una filosofía de la vida y de la muerte? Creo que para los filósofos “orientales” que he evocado, la idea de un *acabamiento* así considerado revela por el contrario la aceptación del *inacabamiento* de un ser condenado a caer *hacia atrás* de sí mismo. Por eso he preferido hablar de una hermenéutica de la existencia humana que se inmoviliza prematuramente sobre un acabado que es en realidad siempre inacabable sin un impulso-hacia-adelante (*vorlaufen*) que es un impulso *más-allá*.²¹

En términos simples, se podría decir que, en la perspectiva corbiniana, la dimensión anticipativa del *da-sein* no constituirá el testimonio de la finitud, sino más bien, el impulso hacia el más allá, hacia una cierta “vida esencial” que no será más que la de su ángel.

Así, para Corbin el límite de la fenomenología heideggeriana residiría en su exclusiva orientación mundana (el “acabamiento” como estructura del ser-ahí), frente a lo cual habría que reconducirla hacia la trascendencia del ángel. Con ello, la tarea del filósofo y la de la filosofía en general, se orientaría en función de ese “inacabamiento”, dejando de lado la verdad del mundo para arrimarse a las múltiples interpretaciones resguardando, así, el misterio de la “verdad esencial” o “sentido verdadero” (*haqiqat*, que se puede traducir como Realidad o Verdad espiritual según la nomenclatura shií duodecimana).

El señalamiento de esta verdad permite a Corbin contrastar entre el historiador y el fenomenólogo puesto que si el primero parece ver sobre el pasado mundano simplemente “hechos”, el segundo ingresaría a la dimensión de un pasado que, desde un punto de vista temporal, nunca ha pasado porque constituirá el campo de una “historia más original” que, por serlo, jamás coincidirá con la historia de los “hechos” del mundo. A esta “historia más original”, Corbin la denomina con términos equivalentes: “metahistoria”, “hierohistoria” o “historialidad”:

Se trata de lo que he designado luego con el término de hierohistoria, historia sacra, que no apunta en absoluto a los hechos exteriores de una “historia sagrada”, de una “historia de la salvación”, sino a algo mas original,

20 Ibid., 187.

21 Ibid., 193. Cursivas del autor.

EL ÁNGEL DE LA MODERNIDAD

a saber, lo esotérico oculto bajo el fenómeno de la apariencia literal, la de los relatos de los Libros santos.²²

Así, la metahistoria constituirá una verdad “esencial” o esotérica que no solo pervive más allá de los “hechos” históricos del mundo, sino que se presentará como su condición trascendental puesto que la “metahistoria” es aquella abertura originaria a través de la cual algo así como la experiencia de un tiempo cronológico puede tener lugar. Es imprescindible notar que el tiempo cronológico es aquel que se agota en la deriva del transcurso mundano. Las cosas que pertenecen a dicho tiempo, en la medida que son cosas del mundo, no pueden sino tender a su permanente destrucción. En cambio, la experiencia de lo que Corbin, en otro lugar, denomina el “tiempo psíquico” (que es el tiempo del alma y que no corresponde sino a la dimensión de la metahistoria) es aquel tiempo paradójicamente eterno que, sin embargo, se presenta como la condición trascendental del tiempo cronológico, frente a lo cual se erige la dimensión simbólica que, en un movimiento de apocatástasis, logra restituir al hombre a su pleroma, a su Oriente, a su unidad teofánica esencialmente personal.

La concepción corbiniana del *ángel de la Faz* atraviesa los tres campos señalados en nuestra introducción, a saber, el conocimiento que se resuelve en un conocimiento trascendental, la historia que se expresa en una crítica a todo historicismo a partir de la referencia a una meta-historia a la que solo el filósofo hermeneuta puede acceder y la salvación que remite, esencialmente, a la restitución de la unidad teofánica de la persona. Dicha restitución condensa las dos dimensiones anteriores puesto que de lo que se trata es de la gnosis, esto es, de un conocimiento orientado a la salvación espiritual de la cripta del mundo a la cual ha sido arrojada en un tiempo mítico cuyo despliegue será posibilitado a partir del ángel que transforma los datos literales y mundanos propios de la alegoría en símbolos que no coinciden con ningún acontecimiento histórico en particular. “Salvar a los fenómenos” significará, pues, reconducirlos a la dimensión trascendental de su ángel; restituirlos al origen propiamente divino del símbolo.

II. EL ÁNGEL DE LA HISTORIA

En la novena de sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, Walter Benjamin escribe lo siguiente:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus

22 Ibid., 178.

ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se la arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse. Pero una tempestad sopla desde el Paraíso, que se ha enredado en sus alas y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Esta tempestad es lo que llamamos progreso.*²³

En la economía de esta tesis, el *ángel de la Historia* comporta una función esencialmente alegórica, según la cual se presenta como una imagen arrancada del pasado que indica la sobrevida de las formas en la ruina de su propio presente: los dioses antiguos se han vuelto maléficos, así como las totalidades no han hecho más que convertirse en fragmentos.

Tal como Benjamin había desarrollado en su *Trauerspiel*, en la alegoría se rompe la inmutabilidad del símbolo, arrojándolo “ruinas sobre ruinas” sobre la catástrofe de la historia. La clave aquí es que solo porque la alegoría es capaz de mostrar la caducidad de las formas del mundo, llevará consigo “el cuidado por salvarlas en lo eterno”²⁴. Se articula, así, una concepción singular del conocimiento que, en la medida que está apuntalado por el proceso de alegorización, se resuelve en un conocimiento plenamente histórico.

En efecto, es en la célebre introducción donde Benjamin recurre a la gnoseología neoplatónica para situar el estatuto de su investigación acerca del barroco alemán: esta no se comprenderá como parte de una “historia de la literatura” que no haría más que agregar datos o categorizar formas específicas, sino mas bien, su investigación se presenta en la forma de una *idea* que, dice Benjamin: “constituye el extremo de una forma o género que, en cuanto tal, no tiene cabida en la historia de la literatura.”²⁵ Frente a la mirada historicista que apela a la “historia de la literatura” como una forma plena y articulada sobre sí misma, la *idea*, en cambio, será capaz de dar cognoscibilidad al momento en que una forma en particular es suspendida quedando vigente pero carente de cualquier significado. Así, la forma se exhibe como una unidad tensionada por sus propios extremos (su pasado y su presente).

23 Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso* (Santiago de Chile: Lom, 1996), 53-4. Cursivas del autor.

24 Walter Benjamin, *Trauerspiel* (Madrid: Taurus, 1990), 220.

25 *Ibid.*, 21.

Por ello –dice Benjamin– las ideas cobran vida solo cuando los “extremos se agrupan a su alrededor”²⁶, puesto que solo allí la tensión entre caducidad y eternidad o, si se quiere, entre el pasado de una forma y su ruinoso presente se condensan en un solo instante. Solo porque las ideas se mueven como verdaderas “madres fáusticas” es que Benjamin podrá decir que la verdad nunca coincide con un objeto puesto que esta, lejos de toda objetualidad, se resolverá, única y exclusivamente en la exposición de las ideas. Con ello, la verdad no tendrá nada que ver con el acceso a una “esencia” situada espacialmente más allá de los fenómenos, sino más bien, con la pura medialidad de su exposición. En otras palabras, para Benjamin no existe una diferencia entre exposición y verdad, puesto que el tratado (las *quaestio* medieval que, precisamente, provienen de la tradición averroísta) no será ni más ni menos, que el dispositivo que hará de la verdad la exposición misma de las ideas, su danza incondicional. En virtud de ello, el objeto de la crítica filosófica consistirá, según Benjamin, en: “convertir en contenidos de verdad, de carácter filosófico, los contenidos factuales, de carácter histórico”²⁷ puesto que solo a través de dicha transformación será posible hacer justicia a la premisa platónica de “salvar a los fenómenos”.

Como sabemos, hacia el final de la enigmática introducción, Benjamin caracteriza a las ideas en la forma de una mónada, concepto que será central en el desarrollo de las *Tesis* de 1940:

La idea es una mónada. El ser que ingresa en ella con la pre y posthistoria dispensa, oculta en la suya propia, la figura abreviada y oscurecida del resto del mundo de las ideas, de igual modo en que el *Discurso de la metafísica* de Leibniz (1686) en cada una de las mónadas se dan también las demás indistintamente (...) la idea es una mónada lo cual quiere decir, en pocas palabras: cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo.²⁸

Que la idea sea una mónada significa, pues, que el ser que “ingresa en ella” conserva en sí mismo la tensión entre su pasado y su presente abreviado en una sola imagen. Una mónada será, entonces, una “imagen del mundo” cuya tarea filosófica posibilitará “dibujar” al propio movimiento de la historia. Como ha visto Pierre Missac, quizás se podría decir que Benjamin se propone abordar al pensamiento a partir del paradigma cinematográfico que, como tal, parece conducir a la elaboración de una medialidad “pura”²⁹.

26 *Ibid.*, 17.

27 *Ibid.*, 176.

28 *Ibid.*, 31.

29 Pierre Missac, *Walter Benjamin de un siglo al otro* (Barcelona: Gedisa, 1997).

Aquí es donde cobra sentido la distinción, que invierte completamente la otrora distinción nietzscheana, entre el origen (*Ursprung*) y la génesis (*Entstehung*) de la gnoseología benjaminiana: “El origen, aun siendo una categoría plenamente histórica, no tiene nada que ver con la génesis. Por “origen” no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar.”³⁰ Lejos de toda referencia a un *archein*, en Benjamin el origen indica la medialidad pura capaz de contraer en una sola imagen al pasado y al presente. Así, el término “origen” no solo no tendrá la forma de una presencia (con lo cual difiere de todo origen mítico), sino que además, se dará siempre al modo de un movimiento en una continua generación que, como tal, se sitúa en la interfaz de lo ya-sido (la pre-historia) y de lo por venir (la post-historia)³¹.

Siguiendo la singular lectura de la gnoseología neoplatónica desarrollada en el *Trauerspiel*, en sus Tesis Benjamin vinculará dicho conocimiento con aquel propio del materialista histórico:

Cuando el pensar se detiene súbitamente –dice en la Tesis XVII- en una constelación saturada de tensiones, entonces, le propina a esta misma un *shock*, por el cual se cristaliza como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interrupción mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.³²

El pensamiento, en Benjamin, no apelará a la estructura de un conocimiento trascendental, sino más bien, a la singular experiencia del *shock*. Tal como Benjamin escribe en esta tesis, la naturaleza del pensar no consistirá en un movimiento continuo que aprehende objetos, sino en el de una interrupción que abre a una experiencia: “La renuncia al curso ininterrumpido de la intención es su primer signo distintivo.”³³

A esta luz, el pensamiento tendrá lugar solo como una suspensión de la suspensión, esto es, cuando a la “constelación saturada de tensiones” el pensamiento le propine una nueva suspensión que la transforme en una mónada, en una imagen abreviada del mundo. Solo en la mónada que, como tal, llevará consigo la tensión entre pasado y presente, el “materialista histórico” podrá reconocer las posibilidades inmanentes de la redención. Pero, precisamente porque dicha redención se deja entrever en la mónada, es que la lucha revolucionaria no será, en ningún caso, una lucha por el futuro,

30 Benjamin, *Trauerspiel*, 28.

31 Roberto Esposito, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* (Barcelona: Paidós, 1999).

32 Benjamin, *Sobre el concepto de Historia*, 63. Cursiva del autor.

33 Benjamin, *Trauerspiel*, 10.

sino más bien, una lucha por el pasado: “Sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquél historiador que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y éste enemigo no ha cesado de vencer.”³⁴ Como sabemos, el pasado que está en juego en la lucha revolucionaria no será, según lo aborda la “socialdemocracia”, un pasado historiográficamente datable (contenido factual), sino un pasado históricamente redimible (contenido de verdad).

Hasta qué punto el *Trauerspiel* no puede ser caracterizado como una simple investigación “literaria” y en qué medida éste constituye una “Idea” a través de la cual el “materialista histórico” advierte las señas de la redención, es testimoniado por el modo en que este plantea el problema de la decisión soberana, representada por la figura del príncipe. Como se ve en las mismas citas que Benjamin usa, la crítica se dirige al jurista Carl Schmitt y a su célebre *Teología Política*. Porque si en Schmitt el soberano se define, precisamente, por la capacidad de decidir sobre la excepción, en Benjamin, la soberanía no será más que el campo de lo indecible. Tal como aparece caracterizado en el *Trauerspiel*, el soberano será muy diferente de la articulación teológico-política de los “dos cuerpos del rey” que apuntala a la moderna teoría de la soberanía.

Antes bien, en la consideración benjaminiana, el soberano aparece con sus dos cuerpos dislocados: su cuerpo físico le revela en la melancolía de ser una criatura más entre las demás criaturas pertenecientes al orden del mundo y su cuerpo político se abstrae en la forma pura del cargo que nunca terminará por coincidir con la bajeza natural con la cual se desenvuelve la finitud de dicha criatura. Con ello, se abre un inexorable abismo entre el cuerpo caduco del soberano y el cuerpo eterno del cargo que debería ejercer (su *dignitas regia*):

Pues si en el momento en que el soberano despliega el poder con la máxima embriaguez, reconocemos en él tanto la manifestación de la historia como instancia capaz de detener sus vicisitudes, entonces sólo cabe decir lo siguiente en favor de este César sumido en la embriaguez del poder: víctima de la desaprobación de la ilimitada dignidad jerárquica con que Dios le inviste, cae en el estado correspondiente a su pobre esencia humana.³⁵

Así, frente a la teología política que articula a la criatura con el esplendor de la soberanía, el *Trauerspiel* alegoriza al soberano mostrando cómo el supremo poder de decisión coincide enteramente con su ruina. Porque lo que para Schmitt constituía la restauración del orden jurídico-político, para Benjamin no es más que el índice de una sola catástrofe.

³⁴ Benjamin, *La Dialéctica en suspenso*, 51.

³⁵ Benjamin, *Trauerspiel*, 56.

Solo porque la decisión del príncipe se vuelve indecidible y su poder se revela como un im poder, Benjamin podrá insistir en la dimensión inmanente de la posibilidad de redención: “Dicha posibilidad reside en lo profundo de esta misma fatalidad, más que en el cumplimiento de un plan divino de salvación.”³⁶ Así, la redención no habrá que buscarla en un “plan divino de salvación”, cuya versión secularizada corresponderá a la búsqueda de determinadas “leyes” de la historia, tal como lo habría hecho la mentada “socialdemocracia”, sino más bien, en la profundización misma de dicha “fatalidad”. Este problema encontrará su resonancia en la octava de sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, cuando Benjamin insista en que, desde el punto de vista de los oprimidos: “El estado de excepción en que vivimos es la regla”³⁷. Con ello, el criterio schmittiano de *Teología Política* que aún era capaz de distinguir entre el caso normal y el de la excepción se disloca completamente: la ruina del soberano tendrá lugar tanto si decide como si no decide, si declara la excepción como si no lo hace. Así, en un movimiento de suspensión de la suspensión, Benjamin se volcará sobre el “verdadero estado de excepción” (*der wirklich Ausnahmesustand*) que será capaz de revocar a toda formación soberana.

Ahora bien, el concepto de historia que Benjamin está forjando contrasta dos formas de abordar el tiempo. Por un lado, el tiempo “homogéneo y vacío”, que Benjamin asocia a la concepción progresista de la historia, la cual constituye una simple acumulación de “hechos” que se desenvuelven en una infinita línea de tiempo. Por otro lado, subyace el tiempo-ahora, que ya no mira hacia el futuro, sino hacia el pasado irredento que solo se dejará ver por aquel “materialista histórico” capaz de hacerse cargo de su reclamación: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino aquél pletórico tiempo-ahora.”³⁸ El tiempo-ahora designará la estructura misma del tiempo mesiánico que, desde el interior de la propia deriva histórica, interrumpirá su *continuum* en la forma del “verdadero estado de excepción” indicado en la octava de sus *Tesis*.

Es sabido que fue Jacob Taubes el primero en sugerir que las *Tesis sobre el concepto de historia* llevarían consigo una cita del apóstol Pablo³⁹. Según Taubes, que no dejó de subrayar lo singular de la experiencia mesiánica paulina, la cual podría definirse como el “cumplimiento de la ley”, Benjamin habría escrito el mentado *Fragmento teológico-político* a la luz de la epístola a los Romanos 8, 19-23. La sugerencia de Taubes, que en sí misma desplaza la tesis de Gershom Scholem acerca del supuesto “judaísmo místico” benjaminiano, ha sido retomada por Giorgio Agamben quien, en su comentario a la carta a los Romanos publicado bajo el título *El tiempo*

36 Ibid., 66.

37 Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, 53.

38 Ibid., 61.

39 Jacob Taubes, *La teología Política de San Pablo* (Madrid: Trotta, 2006).

que resta, ha sugerido que si bien la referencia al apóstol Pablo por parte de Taubes es correcta, esta no constituiría una cita propiamente tal, puesto que en él la creación ya habría sido sometida “sin quererlo a la caducidad y a la destrucción, y por ello gime y sufre a la espera de su redención, en Benjamin, en una inversión genial, la naturaleza es mesiánica precisamente por su eterna y total caducidad, y el ritmo de esta caducidad mesiánica es la felicidad.”⁴⁰ Este pequeño comentario de Agamben sobre la “genial inversión” operada por Benjamin respecto del apóstol Pablo es central. En ella se muestra el punto en que la vía benjaminiana parece conjurar a toda angelología allí donde lo que salva es precisamente la caducidad que Corbin pretendía conjurar. En efecto, para el filósofo francés, el mundo constituye siempre el plano de la finitud, de la caducidad, de la exterioridad, con lo cual, la redención solo puede tener lugar en el más allá del *ángel de la Faz*, lejos de la caducidad propia del mundo. En este sentido, podemos llamar gnosis a la escisión radical entre la creación y la redención⁴¹, puesto que la primera se presenta como ontológicamente “mala” y la segunda como ontológicamente “buena”. Esta última, efecto de un movimiento de apocatástasis en que el alma retorna a su paraíso originario, muestra cómo es que la gnosis corbiniana trabaja como un verdadero retorno del mito y en ningún caso como su posible desactivación⁴².

Muy diferente será la apuesta benjaminiana, según la cual, la caducidad de las criaturas se presenta como el índice de su redención o, lo que es igual, el mesianismo será la experiencia que no escinde la creación de la redención puesto que ambas no constituyen más que la inmanencia del ritmo de la “felicidad”: “Pues mesiánica –dice Benjamin en el “Fragmento teológico-político”– es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.”⁴³ Así, la caducidad de la naturaleza sería mesiánica en tanto esta revelaría la “debilidad” radical de una violencia que se apresta a interrumpir al mito. Una violencia diferente a aquella “mítica” que no haría más que dejar intacto el régimen de la soberanía. Por esta razón, la función propiamente alegórica del *ángel de la Historia* muestra que, frente a la tempestad del progreso, ya no es posible volver a ningún paraíso (por eso la impotencia del ángel que no puede plegar sus alas para dejar de contemplar esa catástrofe que apila ruina sobre ruina) mostrando que, más allá de la circularidad mítica de la gnosis, solo en la caducidad de la *débil fuerza mesiánica* se anida el fin de la tempestad.

40 Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos* (Madrid: Trotta, 2006), 138.

41 Giorgio Agamben, “Estudio Preliminar”, en *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Emanuele Coccia (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008).

42 Taubes, “El mito dogmático de la gnosis”, en *Del culto a la cultura*, 103-117.

43 Benjamin, “Fragmento teológico-político”, en *La Dialéctica en suspenso*, 182.

III. REDENCIÓN

Si pudiéramos situar a la figura del ángel en un eje vertical y a las experiencias ver las diferencias que existen entre los proyectos filosóficos de Henry Corbin y de Walter Benjamin:

1. CONOCIMIENTO

En Corbin, el hombre podrá acceder al *ángel de la Faz* única y exclusivamente a partir de la hermenéutica del *ta 'wil* que transforma los datos literales en símbolos. Frente a la alegoría y su carácter fragmentario, caduco y mundano, Corbin opone al símbolo en su carácter unitario, eterno y espiritual. Así, en Corbin, conocer no significa conocer las cosas del mundo, sino la dimensión trascendental del ángel a través de la cual todo fenómeno puede tener lugar. Por eso, el conocimiento trascendental de la gnosis corbiniana no es nunca un conocimiento histórico, sino siempre uno acerca de lo meta-histórico.

En Benjamin, el conocimiento está articulado en función del concepto de idea o mónada que, como sabemos, constituye una "imagen del mundo" que lleva consigo la tensión entre el pasado (pre-historia) y lo por venir (post-historia). Por ello, el conocimiento no funciona, en Benjamin, a partir de un proceso de acumulación del saber ni de hermenéutica simbólica, sino a partir de una experiencia del *shock* capaz de "cristalizarse" en una mónada (es decir, se trata de transformar los contenidos de factuales en contenidos de verdad). Allí es donde la alegoría del *ángel de la Historia* cobra sentido, en tanto muestra cómo es que la experiencia del *shock* solo puede tener lugar en el mundo histórico.

2. HISTORIA

Si bien en ambos autores hay una crítica radical a la filosofía de la historia, esta se despliega de modos absolutamente diferentes. En Corbin, la historia es siempre la prisión del alma. Por eso, la redención humana debiera encontrarse por fuera de la historia, en aquello que Corbin denomina meta-historia o hiero-historia, en la medida que solo en ella pervive la verdad espiritual a diferencia de la realidad fenoménica. Así, si esta última se agota en su propio transcurso lineal del tiempo, la meta-historia constituye el lugar de la eternidad en que se despliega el tiempo psíquico. Este último siempre interrumpe al tiempo cronológico, pero en la medida en que dicho tiempo

pertenece al campo trascendental del ángel y, en sí mismo, no constituye una dimensión de la historia.

En Benjamin, la historia es el campo de una lucha. Una lucha de la cual se puede salir victorioso si el “materialista histórico” logra apropiarse de la “verdadera imagen del pretérito que pasa fugazmente”. Así, la historia no está nunca decidida y puede, perfectamente, no tener la forma de una prisión, puesto que esta es solo una manera de comprender lo histórico propia de la concepción “progresista” de los vencedores. Pero, en cuanto campo de lucha, el tiempo cronológico (que es aquel sobre el cual funciona el símbolo como restitución de la unidad y continuidad) está atravesado por el tiempo mesiánico. Sin embargo, a diferencia de Corbin, dicho tiempo se proyecta como una categoría plenamente histórica porque interrumpe al *continuum* de la historia, desde su propio interior.

3. REDENCIÓN

En Corbin, la redención es, ante todo, salvación del alma. Un alma que, como hemos visto, se presenta como prisionera del mundo y que, sin embargo, se articula a partir del trabajo hermenéutico del *ta'wil*. En la medida que, según Corbin, la salvación es siempre liberación del alma respecto de la cripta del mundo, esta no coincide nunca con ningún acontecimiento histórico. En este sentido, la salvación tiene un sentido esencialmente esotérico y, como tal, se identifica con el viaje interior del alma hacia el *ángel de la Faz*. Solo esa conexión permitiría al hombre restituir su unidad teofánica y convertirse así en una persona. Pero, justamente, para Corbin, la redención consiste en volver a un pasado meta-histórico que, en un movimiento de apocatástasis, se presenta como origen y final del viaje de la experiencia humana.

En Benjamin, la redención se articula en y contra la historia. “En” porque nace desde la alegorización del propio tiempo histórico proveída por el *ángel de la Historia* y “contra” porque será la figura del mesías, y no la del ángel, la que en una operación del todo deconstructiva, interrumpirá el *continuum* de la historia. Ello implica que el mesías no se proyecta en función de revelar un “sentido verdadero” como en Corbin, sino más bien, como la revocación misma de dicha posibilidad. Por eso, la redención benjaminiana no consiste en el retorno a un pasado mítico, sino en la articulación de una constelación entre el pasado y el presente, en la cual ambos se reconocen en una sola tensión histórica. Así, para Benjamin el pasado irredento no es nunca un pasado meta-histórico, depositario de dicho “sentido verdadero”, sino que más bien conduce a un nuevo concepto de lo histórico donde el pasado no constituye un pasado mítico, sino un pasado trunco e irredento que asoma su nariz en el presente solo cuando este ha podido aferrar para sí la fugacidad de la imagen.

IV. MÁS ALLÁ DEL ÁNGEL

¿Por qué la figura del ángel ha podido retornar a nuestro tiempo? Y sobre todo ¿cómo es que ha retornado? A pesar de su escasez, la venida del ángel a la reflexión filosófica contemporánea está lejos de ser una casualidad. De hecho, si seguimos de cerca lo que hemos visto con Corbin y Benjamin, podemos ver que, no obstante sus polares diferencias, para ambos la experiencia de la modernidad estará decisivamente marcada por el terror. Para Corbin, en tanto la modernidad no sería más que una deriva de la Encarnación secularizante y, para Benjamin, en cuanto que esta habría perpetuado la función del mito en la forma contemporánea de la “socialdemocracia”. Sin embargo, si la modernidad es la época de la invención del hombre es porque esta se mantiene en el horizonte de la angelología. Ello, porque solo la función angélica hace posible la secularización, el paso de la Ley trascendente a la norma inmanente. Así, la articulación de la “máquina gubernamental” solo encuentra sentido allí donde la angelología sigue operando.

Pero, si bien la recuperación de la figura del ángel es común tanto a Corbin como a Benjamin, sus estrategias son disímiles: para Corbin, se trata de restituir la pertenencia originaria del hombre para con Dios, con lo cual, sitúa a la figura del ángel de manera inversa a aquella en la que se desenvuelve la teología política. Si esta última hace funcionar al ángel desde una deriva exotérica (toda vez que se centra en el ordenamiento del mundo), en Corbin, este ángel adquiere una economía “esotérica” proyectando en función de la salvación del alma. Sin embargo, ¿basta con invertir los términos en cuestión? ¿Es suficiente para desactivar el terror de la teología política moderna con “interiorizar” la función angélica en la dimensión trascendental del símbolo? Mas bien, al contrario, suscribiría que, en dicha operación, Corbin se mueve bajo una lógica inmunitaria, según la cual la única manera de combatir al ángel es con otro ángel. Solo por ello, el *ángel de la Faz* mantiene la función estrictamente *katechónica* de la angelología “exotérica” propia de la Encarnación. Porque así como ésta última perpetúa el horizonte angélico introyectando al ángel en la forma de una cristología encarnada, la operación inversa como la que intenta Corbin, consistente en desprender al ángel de la forma “persona” para volcarse por una cristo-angelología, redundante, sin embargo, en el mismo efecto, esto es, en la mantención del gobierno angélico. Así, la inversión corbiniana, que sitúa a la teología apofática como un “antídoto frente al nihilismo” de la teología catafática de la Encarnación, dejaría intacto el poder angélico puesto que consuma la función del *ministerium* en la plenitud “espectacular” del *mysterium*.

En otras palabras, el proyecto filosófico corbiniano constituye un proyecto restaurador que, a través de la inclusión del *ángel de la Faz* y su

teología apofática, habría consumado al poder angélico resolviéndolo en la función aclamativa y litúrgica propia del *mysterium*: jerarquías, aclamación, nombres divinos son todos los lugares que confirman que la apuesta de Corbin no hace más que perpetuar la “máquina gubernamental” que, sin embargo, se había propuesto criticar. Porque la estrategia corbiniana ha operado reivindicando su contrarios: frente a la deriva catafática de la teología, se opone la teología apofática como “antídoto”; frente a la cristología encarnada oponemos una cristo-angelología de corte pre-niceno; frente al proceso de la secularización que todo lo resuelve en la objetividad, oponemos una sacralización que conduce al hombre hacia una subjetividad. Por esta razón, la angelología corbiniana, al acentuar la dimensión misteriosa del ángel, en ningún caso perpetúa la dimensión *katechóntica* “interiorizándola” en la forma símbolo. Con ello, Corbin parece extraviar el problema, al proponer la restitución de un “sentido verdadero”.

Muy diferente es el proyecto de Benjamin. Porque al asumir la figura del *ángel de la Historia* como una precisa operación deconstructiva, acepta el dispositivo crítico-revolucionario no para la sustitución de una función angelológica por otra, sino para la cesación completa de su actividad⁴⁴. Eso significa “salvar”. Por eso, para Benjamin, la alegoría del ángel no es más que el índice de la interrupción mesiánica que des-activa a toda angelología. Como el propio Benjamin señala, el ángel expresa una impotencia, la imposibilidad de pegar sus alas y detener así el curso de la historia.

A esta luz, el *ángel de la Historia* indica que la redención está en la misma impotencia, en esa débil fuerza mesiánica que, sin embargo, es capaz de hacer saltar al *continuum* de la historia. Tal como indicaba Agamben, para Benjamin resulta esencial invertir el problema de la caducidad: en esta yace la “felicidad” porque solo en ella titilan las posibilidades de una nueva época histórica. La caducidad es precisamente el impoder que hace imposible al soberano decidir y al ángel, por tanto, funcionar. El ángel de la historia es, en este sentido, no un otro ángel (como ocurre en el personalismo corbiniano), sino lo *otro del ángel*, el punto en que este cesa simplemente de operar. En virtud de ello, la tensión entre la función simbólica y alegórica del ángel es decisiva: si en Corbin, el *ángel de la Faz* se presenta en función de la restitución *ad integrum* de la persona a partir de los símbolos, en Benjamin, la impotencia completa del *ángel de la Historia* constituye la alegoría a través de la cual contemplamos nuestro progreso como una catástrofe que, apilando ruinas sobre ruinas, no nos ha legado más que una cosa: la esperanza.

44 Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998), 74.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Angeli. Hebraísmo, cristianismo, islam*. Vicenza: Neri Pozza, 2009.
- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid: Trotta, 2006.
- Benjamin, Walter. *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: Lom, 1996.
- Benjamin, Walter. *Trauerspiel*. Madrid: Taurus, 1990.
- Coccia, Emanuele. *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- Corbin, Henry. *La paradoja del monoteísmo*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Corbin, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Barcelona: Destino, 1993.
- Corbin, Henry. *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Corbin, Henry. *El hombre de luz en el sufismo iraní*. Madrid: Siruela, 2000.
- Corbin, Henry. *El imam oculto*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Espósito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Feuerbach, Ludwig. *La Filosofía del Futuro*. Buenos Aires: Caiden, 1969.
- Missac, Pierre. *Walter Benjamin de un siglo al otro*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Taubes, Jacob. *La teología Política de San Pablo*. Madrid: Trotta, 2006.