

Daniela Yutzis

*El concepto de lo humano en la tradición espiritual judía. Una aproximación preliminar*

**FaHCE**  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

**CleFi**  
**IdIHCS**

Centro de Investigaciones  
en Filosofía



*IV Jornada Walter Benjamin: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano).*

Centro de Investigaciones en Filosofía / Departamento de Filosofía

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Octubre 2022

Título del trabajo:

**El concepto de lo humano en la tradición espiritual judía. Una aproximación preliminar**

Daniela Yutzis\*

IdIHCS-FaHCE-UNLP

**Resumen**

Indagar el concepto de lo humano en la tradición espiritual judía implica analizar las figuras propias de esta concepción y aquellas que están más allá de lo humano con el objeto de establecer un diálogo con la concepción benjaminiana de lo *Unmensch* (no humano). Esta noción, central para la comprensión de la propuesta del materialismo antropológico aparece en el texto sobre Karl Kraus pero sus abordajes también se asoman en las figuras sin forma de los escritos sobre Kafka y en la relación del hombre con la naturaleza y con el reino de las criaturas en el texto acerca de la narración. Su propuesta es una apreciación crítica al sentido de lo humano y su concepto refiere a aquello que ha quedado sesgado en los límites que establece el humanismo clásico. La

---

\* Investigadora del Centro de Educación, Cuerpo y Sociedad y del Centro de Investigaciones en Filosofía. Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.

complejidad de esta exposición benjaminiana nos insta, como en tantas otras de sus temáticas, a poner en relación diferentes áreas como la estética, la política, la filosofía y el ámbito particular del conocimiento y la teología. Este artículo aborda aquello que pertenece al ámbito de la Creación/ lo creado/ las criaturas en la tradición de la Torá y la presencia de tres figuras: el hombre común, el *Tzadik* y el ángel.

## **1. Introducción**

Este trabajo pretende ser un estudio preliminar en el sentido estricto de la palabra: proveer aquello necesario para la posterior escritura de un artículo mayor, recabar información, delimitar textos a analizar y antecedentes necesarios para elaborar un diseño posible. Como situación particular, la selección del tema parte de una pregunta que se formula a propósito de la preparación de estas jornadas: las figuras de lo no humano en la tradición judía. Por supuesto que esta conceptualización de lo *Unmensch* no pertenece a la tradición judía, sino que en este caso constituye uno de los recorridos posibles de guía en la lectura de parte de la obra de Walter Benjamin tal como se puede ver en algunos de los textos que se presentan en estas jornadas, en la colección de artículos de “Walter Benjamin, materiales antropológicos” recientemente publicada y otros escritos más de los que se hará mención.

Si bien el uso que hace Benjamin de la teología judía es fragmentario y discontinuo poner la lente de manera detallada en ello va en dirección de problematizar y aumentar la comprensión de este tema. Consideramos pertinente indagar qué es lo humano en el ámbito de la literatura sagrada judía (el hombre común y el *tzadik*) y, a su vez, qué es aquello más allá de lo humano o por fuera de ello en el aspecto de todo lo creado. Al mismo tiempo pensar en este territorio de la lectura entre lo humano y más allá de lo humano implica abordar al menos cuatro tramas que resultan centrales en esta investigación: (1) la relación del hombre con la naturaleza, (2) el tiempo y más allá del tiempo, (3) los modos del conocimiento y la percepción del mundo y (4) el nombre y el lenguaje.

Previo adentrarnos en algunos aspectos propios de la metafísica judía –aunque al mismo tiempo pertenece al corazón de la misma– cabe destacar aquello que muchos podemos reconocer en la literatura tradicional de los cuentos jasídicos. Ello es que sus historias suelen ser relativas a hombres simples, relegados, al margen, desprovistos muchas de

las veces de un saber erudito o de un conocimiento de excelencia en el ámbito de las leyes o de la administración de la vida, pero capaces de capturar el saber propio de la presencia de Dios en el mundo en sus acciones sencillas y contundentes. Ello presenta más allá del tiempo, una sabiduría que dispersa de manera homogénea el aspecto de la relación de cada quien con Dios en la cual la igualación es ley suprema. Esto implica en un mismo tiempo reconocer las jerarquías del saber y el lugar de los grandes maestros en la constitución del pueblo, asumiendo allí mismo la presencia de Dios en relación a cada uno de los hombres en un modo particular y único dentro de un mosaico universal.

## **2. La creación/ Criaturas**

El abordaje de Benjamin se despliega en esa tensión entre lo humano y lo no humano con su persistente preocupación por despejar la imagen tradicional y hegemónica del hombre burgués sumergido en el régimen de la pura productividad, con su apropiación desmedida del mundo, capaz de aniquilar y devorar de manera desenfrenada. Su tarea para dismantelar esta consideración estanca de lo humano prevé no solo denotar sus excesos o falencias, su delimitación o problemática, sino que también implica situarlo como parte del ámbito de la Creación. Pensar la destrucción o la interrupción del modelo de lo humano en tanto hombre mítico implica así, dejar devenir el concepto de criatura y develar el lugar que cada detalle ocupa en el instante continuo de la creación, en una relación en la que cada aspecto tiene un sentido indispensable de ser; “todo en la Creación tiene un propósito. Aún las criaturas aparentemente más insignificantes como las moscas, las pulgas o los mosquitos tienen un rol importante” (Bereshit Raba 10: 7). Volver la mirada hacia el ámbito de la creación es situar al hombre en su vínculo con la naturaleza y con el ámbito divino, así como también recuperar la voz de la naturaleza propia del origen en el concepto de unificación. Esto es, traer el nombre, poner el nombre en el sentido en el que nombrar es conectar el arriba con el abajo y evocar la vitalidad de la Vida de la Vida en todas las criaturas en el mundo, esto es el concepto del alma viviente y de todo aquello que es creado en relación al hombre para ser unido con Dios. Por ese motivo, “tan pronto como Adán fue creado Dios le trajo todas las cosas para que les pusiera nombre” (Bereshit 2: 19). Pues al saber cómo nombrar a cada cosa él puede unirlos con su fuente que es el concepto de la vitalidad del mundo y es el nombre mismo de Dios y el concepto del lenguaje original (rabí Natán, 2022).

*Bereshit* [בראשית]<sup>1</sup> es el libro de la creación, es el relato de la creación del mundo, de la materia y de sus leyes por parte de Dios. Ello comprende la creación de la luz y la oscuridad, de los cielos que dividen las aguas superiores de las inferiores, los límites de la tierra y el mar, los árboles y los pastos, el sol, la luna y las estrellas como señales para calcular el tiempo y como luminarias para la tierra, de los peces, aves, reptiles y animales terrestres, y luego el hombre en el sexto día. La palabra בריאה *briá* corresponde a la creación del mundo y *briá* [ברייה] a las criaturas compartiendo ambas una misma raíz. Todas las criaturas –creadas– conforman el mundo.

Destronar al hombre de su apropiación abusiva de la naturaleza requiere de todos modos, al menos en el ámbito de la tradición judía, dos gestos simultáneos: reconocer la centralidad de su posición en la creación y comprender la precisión de las leyes que de manera detenida y puntual gobiernan el modo de vínculo del hombre con ella. Así, *Rosh ha Shaná*, el año nuevo judío conmemora el día de la creación del hombre en el sexto día (y no el día uno). Todo en la creación funciona a su vez a través y en pos del *medaber*, el hablante, que es el objetivo de la creación por ser la única criatura capaz de develar la presencia de Dios en medio de la oscuridad. Es la única criatura con esa posibilidad. De todos modos, los textos de Torá resaltan la importancia de orar en los campos junto a las hierbas, porque ellas saben alabar a Hashem, al igual que los minerales, los animales y el resto de los vegetales. El hombre es el único capaz de revelar su ocultamiento, la única criatura con libertad de elección, idóneo para elegir el bien. Y es en esa misma posibilidad de elegir el bien que se actualiza el saber acerca de la presencia de Dios en el mundo (no como una representación sino como una acción misma que potencia la percepción y el conocimiento pleno de la Creación en un tiempo ahora).

Los preceptos, las leyes y el gobierno de Dios sobre el mundo disponen en la vida judía modos precisos de relación del hombre con la naturaleza, así como también de vínculos con otros hombres, con Dios y con todo lo perteneciente a la creación. Un midrash dice que el tercer día Hashem indica:

La tierra producirá árboles frutales generadores de fruto según su especie.  
Inmediatamente surgieron los árboles cargados de hermosos frutos.  
Originariamente cada árbol en el mundo portaba algún tipo de fruto. En efecto,

<sup>1</sup> Es sabida la complejidad que requiere la lectura de esta palabra con la que se inicia la Torá. El libro *Tikunei haZohar* [תקוני הזוהר], literalmente "Rectificaciones del Zohar" es un texto central de la Kabalá que forma parte del Zohar y consta de 70 comentarios sobre la palabra Bereshit.

por mandamiento de Hashem no sólo el fruto de un árbol era comible, también su madera, ramas, corteza y tronco lo eran. Sin embargo, la tierra desobedeció este mandamiento y produjo fruta deliciosa, pero madera desagradable. ¿Por qué la tierra desobedece el mandamiento de Hashem? Razonó –Si la corteza sabe tan deliciosa como el fruto, la gente no solo recogerá los frutos sino los árboles enteros. Con el correr del tiempo no habrá más árboles. A pesar de esto lógicamente aparentemente razonable, Hashem castigó a la tierra por intervenir en Sus planes. Como consecuencia, despojó a algunos árboles de su fruto y éstos permanecerán estériles. (Midrash Bereshit)

Si bien la discusión, el estudio permanente y la interpretación son prácticas indispensables del espíritu constitutivo de la tradición judía, ello es siempre y cuando se comprenda que el límite es no mover una letra de la *halajá*, de la Ley. Además de la clara presencia del gobierno de Hashem en el mundo, este midrash nos acerca la vitalidad y la voz de cada uno de los elementos que forman parte de la creación y la confluencia permanente de la restricción y de la misericordia.

Para el hombre está habilitado el uso de la tierra y el servicio de los animales en pos de ello, al tiempo que existen leyes y regulaciones para el descanso de la tierra y el cuidado de los animales: “la tierra descansará un Shabat para Dios” (Levítico 25: 2). Dicen los sabios que esto implica darle un descanso al terreno, a la tierra para así de ese modo impregnarlo con el Shabat, que es espiritualidad y santidad. Se señala por ejemplo la importancia de plantar árboles (Midrash Vayikra Rabba 25:3) y se recalca la insistencia de no destruirlos incluso en tiempo de guerra. Otro midrash (Tanjuma, Terumá 9) enseña que los árboles que el pueblo plantó al llegar a Egipto fueron usados para el santuario y así los árboles cantaban de alegría porque estaban siendo elevados para un propósito sagrado y de largo plazo. El hombre debe trabajar, servir y preservar la tierra. Los árboles, los frutos y los tiempos de siembra y de cosecha forman parte constitutiva de las descripciones y de los preceptos de cada una de las festividades del calendario litúrgico.

Benjamin presenta esta relación con la naturaleza, con el mundo animal, vegetal y mineral en la figura del narrador como hombre justo en su vínculo con el mundo. Allí, nos acerca un relato de Leskov, “La Alejandrita”<sup>2</sup>, centrado en una piedra, en apariencia perteneciente al estrato más bajo de vida en el mundo:

---

<sup>2</sup> La alejandrita es una piedra que puede cambiar de color. Forma parte de la historia de la joyería en Rusia, fue un talismán para Alejandro II, a ello debe su nombre. En el cuento de Leskov, la mutación de verde a rojo indica la intuición que predice la muerte del Zar. El cuento la presenta como una piedra profética.

[...] a ese tiempo antiguo en que las piedras en el seno de la tierra y los planetas en las alturas celestiales aún se preocupaban del destino humano, no como hoy, cuando tanto en los cielos como en la Tierra todo se ha vuelto indiferente ante el destino de los hijos del hombre y ya no hay ninguna voz desde ninguna parte que les hable y menos aún que les escuche. Los planetas recientemente descubiertos ya no juegan ningún papel en los horóscopos y una multitud de nuevas piedras, todas ellas bien medidas y pesadas, con su peso específico y su densidad comprobados, ya nada nos anuncian, ni nos aportan ninguna utilidad. El tiempo en que hablaban con los hombres ha pasado. (Leskov, 2020)

Destacando la osadía de aquellos pocos narradores que, en consonancia con la naturaleza y con las criaturas se atreven a poner en el centro de la escena la hondura de lo inanimado, Benjamin recoge la profundidad del relato en su resonancia mística, es decir la posibilidad de percibir la ligadura de una capa inferior con la capa superior, entre las entrañas de la tierra y las nubes. El relato de Leskov incluye también la presencia de un artesano (figura que aparece de manera reiterada en los cuentos jasídicos) que, con su ojo, su mano y su alma, tal como el narrador tiene la posibilidad de la acción sensible y espiritual, de dejar oír y de saber decir.

De este modo, Benjamin señala cómo el hombre justo avala otro modo de relación con el mundo; ya no el hombre como abogado y dueño de la naturaleza en sintonía con la propuesta tradicional de aquel humanismo sino cómo éste es capaz de hacer oír en sus palabras la voz de la naturaleza y el sonido del mundo de las criaturas. Prestar atención es en este sentido tratar con cuidado, otorgar de manera desinteresada ligado al atributo de la misericordia: “de este modo, el narrador se aproxima a la mística en tanto que se brinda a la criatura, le presta atención en este sentido amplio de escucharla atentamente y tratarla con cuidado” (Di Pego, 2015, p. 3). El término que utiliza Benjamin aquí es *Aufmerksamkeit* que significa prestar atención o escuchar atentamente, su expresión indica tratar con cuidado y remite también a la expresión de regalar<sup>3</sup> atención entendida esta como un don, como la posibilidad de entrega sin esperar nada a cambio (Di Pego, 2016).

Es en este sentido que la justicia toma cuerpo en el relato del narrador, en la voz de quien redime desde la oscuridad de la tierra aquello que también es plausible de ser iluminado. Estar a la escucha, prestar atención y prestar cuidado hacia las criaturas

---

<sup>3</sup> “El ángel [...] habita en las cosas que ya no poseo. Las vuelve transparente y, detrás de ellas, se me aparece la persona a las que estaban destinadas. Por eso soy superior a cualquiera en hacer regalos. Quizás el ángel se sintió en verdad atraído por aquel que lo regala todo y marcha con las manos vacías” (Benjamin en Scholem, 2003, p. 46). Este fragmento pertenece a “Angesilau Santander” (segunda versión final) escrita en Ibiza el 13 de agosto de 1933.

ubica al hombre en el lugar del justo y responsable. Un midrash indica que cuando Dios le mostró al hombre la creación, dijo “pon atención en no arruinar ni destruir mi mundo, que si lo arruinaras no habrá quien lo repare después de ti” (Kohelet Rabá, 7:13).

### **3. Aspectos teológicos. Citas y comentarios**

#### **3.1. Lo humano (y el conocimiento)**

1. Si bien la figura del ángel que se tratará a continuación despierta una gran curiosidad e interés –por la misma imposibilidad de comprensión– primero presentamos qué implica el concepto de lo humano en la tradición judía y lo particular del *Tzadik*, figura que encarna el paradigma del hombre justo.

2. Rectificar el habla es lo que define y distingue a un ser humano. El único objetivo de la vida del hombre es alcanzar la percepción de Dios, su tarea es perfeccionar el mundo: “el cielo pertenece al eterno, pero Él entregó la tierra a los seres humanos” (Tehilim, 115:16). Es responsabilidad del hombre utilizar el libre albedrío hacia el bien, hacia la unificación del cielo y la tierra y la completitud del plan de la creación en el sentido de reparar el mundo hacia la bondad divina. Esta tarea que se direcciona hacia la época mesiánica (Kaplan, 2013) es uno de los fundamentos centrales de la sabiduría espiritual judía que permite pensar en el mundo venidero. Allí vemos una vez más la complejidad de comprender la paradoja del control del creador y la acción humana: “el plan global del Creador es hacer que la humanidad llegue a su perfección última. Nada puede evitar esto. Pero está en el poder el hombre decidir de qué modo él llegará a esta meta” (Kaplan, 2013, p. 77) tal como lo explica en esta analogía:

En cierto sentido la situación es análoga al juego de un maestro de ajedrez. Aunque su oponente dispone de libre albedrío completo, el maestro de ajedrez sabe cómo neutralizar cada uno de sus movimientos y hacer que el juego llegue a la conclusión que él desea. (Kaplan, 2013, p. 77)

Quedan además planteados dos grandes ejes temáticos para asistir la lectura benjaminiana acerca de la concepción de lo humano: el conocimiento y el gobierno. *Ana imloj*, “mi poder y la fuerza de mi mano son las que han hecho todo esto para mí (Deuteronomio 8:17). *Yo gobierno* es lo que sucede cuando la persona se apropia de los atributos del gobierno de Dios en el mundo, de su autoridad y poder; ese es el concepto caído de *maljut*, (gobierno). Si la persona es orgullosa y no logra arrepentirse a través de la humildad –enseñan los sabios– Dios dice entonces “Yo no puedo habitar en ella en el mismo mundo” (Rabía Najmán, 2020, p. 166). Quien confía plenamente en su propio

poder, escinde y separa la presencia de Dios en el mundo confiando de manera equívoca en que su intelecto será suficiente para mantener con vida su propio gobierno (Rabí Najmán, 2020). El concepto de que somos nosotros quienes estamos en control de las cosas que suceden en este mundo es un concepto de idolatría ya que ignora que es Dios quien da la fuerza y la guía para la obtener las cosas en el mundo (Rabí Najmán, 2014). En cambio, cuando esto se unifica en el gobierno de Hashem “las cosas están en orden para la persona” (Rabí Najmán, 2020, p. 169). Este problema se presenta desde su inicio en el texto bíblico cuando Adán y Javá, seducidos por la serpiente, comen del árbol del conocimiento del bien y del mal como si ello los habilitara al conocimiento total en una similitud con Dios mayor a la estipulada.

3. El hecho de que no podamos comprender el concepto de la presciencia de Dios frente a la libertad de elección constituye la esencia de nuestro libre albedrío –dado que, en ausencia de ese conocimiento, la persona tiene la capacidad de elegir la vida o su opuesto. Pero cuando ese nivel de conocimiento circundante penetre en la mente y cuando el intelecto humano se expanda y esa paradoja se les revele a todos, en ese punto, la libertad de elección dejará de existir. Esto es lo que sucederá en el futuro, cuando el intelecto se eleve hasta un nivel tan exaltado de percepción que la persona dejará la categoría de “humano” y se elevará a la categoría de “ángel” [un ser espiritual superior] y entonces dejará de existir el libre albedrío. Comprender esto nos habilita a entender que no es correcto preocuparse por la paradoja de la presciencia de Dios frente a la libertad de elección, ni por ninguna otra paradoja, porque es imposible ahora comprender de manera alguna el concepto de la presciencia de Dios frente a la libertad de elección. Porque ése es uno de los niveles de conocimiento circundante que no puede entrar en la mente en este mundo (porque el tiempo en este mundo no alcanza para ello), que es el mundo del libre albedrío.

4. El hombre tiene niveles circundantes de conocimiento. Cada persona, en su propio nivel, posee tanto conocimientos “internalizados” [cosas que comprende] como niveles circundantes de conocimiento [que no comprende]. En la medida en que Dios la favorezca y le permita internalizar en su mente esos niveles circundantes de conocimiento y comprender algo nuevo, así mismo deberá pasarles ese bien a los demás.



5. Lo humano implica una categoría sobre la cual se ejerce una acción. Así lo expone el caso que describe que la ira hace que la sabiduría se aleje de la persona y que la imagen Divina se aparte de su rostro. Su faz decae, como en “¿[p]or qué te has irritado y por qué ha decaído tu semblante?” (Génesis 4:6). Una persona así no tiene un rostro humano y por lo tanto pasa de la categoría de “humano” a la categoría de “animal” (Rabí Najmán, 2011).

6. Es una gran *mitzvá* (precepto) agudizar el intelecto para obtener una comprensión plena y clara de aquellas cosas que Dios ha puesto al alcance del intelecto humano [...] Sin embargo, hay cuestiones cuya solución se encuentra más allá de la capacidad del intelecto humano y sus respuestas sólo serán reveladas en el futuro. Está prohibido profundizar en esas cuestiones y está escrito sobre aquél que se apoya en su propio intelecto e intenta investigarlas, “Todos aquellos que van a ella no regresarán” (Proverbios 2:19). Pues con respecto a esa clase de cuestiones está prohibido basarse en el propio intelecto; más bien, uno sólo debe apoyarse en la fe. El conocimiento (*daat*) es la esencia de los seres humanos pero la sofisticación intelectual puede ser dañina.

7. Una narración clásica del Talmud presenta cuatro destinos del conocimiento. Relata la historia de cuatro sabios que entraron al *pardés*<sup>4</sup>, pradera. El rabí Hakiva entró y salió en paz. Ben Azai miró y enloqueció. Ben Zoma miró y murió. Rabí Elisha ben Abuyá, Ajer, terminó abandonando la Torá (Jaguiga 14b).

8. Uno debe tomar la costumbre de anularse constantemente para poder contemplar el objetivo final, que es verdadero, bueno y eterno. Pero ello sólo es posible si se cierran los ojos a este mundo y no se miran los deseos y vanidades materiales. Pues no es posible contemplar el objetivo final y quedar incluidos en él si no es cerrando los ojos – cerrando los ojos completamente ante este mundo– y más aún, presionándolos con los dedos para mantenerlos firmemente ocluidos. Entonces no se sentirá dolor ni sufrimiento por nada en el mundo. Sin embargo, es imposible permanecer constantemente en ese estado de anulación, dado que la persona dejaría de constituir un

---

<sup>4</sup> El vocablo PaRDéS significa literalmente prado, pero sus letras aluden a las cuatro formas básicas de comprensión de la realidad, cuatro perspectivas a través de las cuales comprendemos la Torá. La primera letra indica *Pshat*, lo simple, el relato literal de la Torá. La segunda inicial alude al *Remez* –insinuación– que le da una dimensión más profunda al relato, dado que los personajes, las situaciones y todos los detalles presentados por la Torá, inclusive las letras, nos transmiten un mensaje. La tercera inicial nos indica el *Drash* que proviene del verbo exigir. Esta lectura encierra una búsqueda en la cual el hombre exige el significado interior que el texto quiere transmitir. La última inicial del *pardés* nos indica el *Sod*, literalmente secreto que revela los principios espirituales que rigen todos los ámbitos de la realidad.

ser humano. Por lo tanto, la anulación debe llevarse a cabo necesariamente en el aspecto de “correr y retornar” (Rabí Najmán, 2011).

9. El objetivo de todo conocimiento de Dios es comprender que uno es verdaderamente un ignorante. Pero aún esto es imposible de lograr. Esta faceta atañe a todas las áreas del conocimiento “[...] por lo tanto, la persona no sabe nada y aun así no puede reconocer su ignorancia” (Rabí Najmán, 2016, p. 18).

### **3.2. Tzadik**

1. Para rectificar un alma hambrienta hay que ir al sabio de la generación, el *Tzadik* ya que “[é]l aplacará la sed de tu alma” (Isaías 58:11). Más aún, la juventud de la persona se “renovará como un águila y podrá ser rectificado entonces merece llamarse ser humano” y sucederá que el cuerpo de la persona se eleva y rejuvenece.

2. Los sabios enseñan que la Torá es la fuente del espíritu de vida y que sólo puede recibirse a través del Tzadik quien está totalmente unido a ella. Él reúne y eleva las plegarias, eleva las palabras y escucha los suspiros de todos los que están unidos a él” (Rabí Najmán, 2016, p. 213). Por eso el concepto de unirse a su persona libera de las amarguras del mundo y del deseo de riqueza y elimina el aliento de maldad (Rabí Najmán, 2016).

3. De manera similar, también en la categoría general de los seres humanos existen los conceptos de “esencia” y de “carne”. Pues el sabio verdadero es análogo al *ETZEM* (“hueso” o “esencia”) y es el alma de aquellos que están por debajo de él. Ahora bien, cuando la gente es como “carne” frente al sabio que es el “hueso”, puede oír entonces el sonido del suspiro –es decir, la voz del sabio– y ese sonido quiebra sus cuerpos. Como resultado, el sabio puede acercarse a ellos y, como se explicó en el versículo: “por el sonido de mis suspiros, mi hueso se pegó a mi carne” (Rabí Najmán, 2016, p. 111).

4. Es muy importante el momento en el que el Tzadik se prepara para dar una lección. Se debe viajar a escuchar las palabras del Tzadik directamente de sus labios, ello refuerza la posibilidad del *tikún* y de alcanzar una fe perfecta (Rabí Najmán, 2003). Escuchar de la voz propia es el concepto de la tradición viva que se actualiza. Es la interacción viva de quien da y quien recibe, es la relación entre lo receptivo, lo espontáneo y la escritura como aquello que perdura. La especificidad de cada individuo

vivifica así las letras escritas (Scholem, 1998) en una experiencia que está ligada con la posibilidad de más allá del tiempo:

Cuando volví de Berdichev, luego de Jánuca, en el invierno de 5570 (1810), el Rebe me dijo que tenía una historia para contar.

Dijo: “Este cuento sólo fue contado una vez anteriormente y eso fue antes de la construcción del Templo del Rey Salomón. Los únicos que lo comprendieron fueron el profeta que lo contó y aquél a quien le fue contado. Incluso los otros profetas no pudieron penetrar el misterio.

Aunque esta historia ya fue contada una vez, ahora constituye un concepto absolutamente nuevo. Muchas cosas han cambiado desde que fue relatado por última vez. Antes fue contado de acuerdo con ese tiempo, pero ahora debe ser contado de acuerdo con el presente. (Rabí Najmán, 2016, p. 212)

5. El verdadero Tzadik despierta el corazón, seguir sus enseñanzas acerca la redención. Cuando la persona se acerca al Tzadik abre su corazón sus oídos y sus ojos, entonces ve escucha y comprende la verdad. El Tzadik es capaz de orientar al hombre a quebrar la noción de *ana imloj*, yo gobierno, de pensar que todo está en sus manos y el modo de hacerlo es decirle a los que están arriba “¿qué es lo que tú sabes?”, y a los que están abajo “[t]odo el mundo está lleno de su gloria” (Isaías 6:3).

### **3.3. *Malajim***

En el ámbito metafísico, por fuera de los hombres nos encontramos con la presencia de esferas o entes espirituales como son los ángeles *malajim*, la Shejiná (la inmanencia de Dios en el mundo), el *Sitra Ájara* (el Otro Lado, el que oculta la Divinidad), el Ietzer Tov y el Ietzer Ha Ra (la inclinación al bien y la inclinación al mal respectivamente), los Shedim (los demonios).

Pensar una aproximación al concepto de *malajim* es complejo principalmente porque recortar su especificidad del sistema completo que propone el programa espiritual es en cierto modo equívoco. Podemos situar algunas características o elementos que nos permitan pensar su posición en relación con dos puntos centrales para la obra benjaminiana: las paradojas intrínsecas a la concepción del tiempo y la relación entre conocimiento-acción y experiencia (Espinosa y Sferco, 2022). En esta dirección, la lectura de los textos sagrados de la espiritualidad judía nos ofrece una explicitación de experiencias sobre otras percepciones temporales y de otros modos de apropiación del conocimiento con un potencial transformador y situado en perspectiva benjaminiana. Esto requiere propiciar un reclamo de ampliación o mejor dicho de destrucción de las posturas clásicas del conocimiento y de la tradición filosófica y es allí justamente donde

la teología insiste, persiste y nos desorienta en el sentido de discontinuar las lógicas del pensamiento hegemónico en una dirección que nos deja de cierto modo perplejos a la vez que algo de ello reconocemos en nuestra experiencia. Ejemplo de ello es la percepción de la dimensión del tiempo en los sueños donde reconocemos o tenemos la experiencia de algo de ello, pero nos encontramos desprovistos de una gramática que nos habilite a encausarlo en el ámbito de las leyes del conocimiento:

Toda la existencia del tiempo es consecuencia de la pequeñez de nuestro propio intelecto (*daat*) y cuanto más grande sea el intelecto, más disminuirá el tiempo. Ello es comparable a una persona que duerme y sueña, pues en ese momento, su intelecto la abandona y todo lo que queda es el poder de la imaginación. En ese estado, puede parecerle que han pasado setenta años de su vida cuando en realidad no ha sido más que un cuarto de hora. Pues durante el sueño, la persona tiene la sensación de que transcurre mucho tiempo cuando de hecho es un corto lapso. Subsecuentemente, al despertar y volverle el intelecto, puede comprobar que todo el tiempo y los años que pasaron en el sueño fueron en realidad sólo un corto lapso y reconoce lo que son setenta años “reales” en términos de su propio intelecto. De manera similar, la verdad es que lo que nosotros consideramos setenta años no es más que un cuarto de hora o menos para un intelecto que se encuentra en un nivel superior al nuestro –sólo que no podemos comprenderlo. Al igual que en un sueño, si alguien se nos acercara y nos dijera que todos esos años son en realidad sólo un cuarto de hora, no podríamos creerle, pues así es nuestro presente estado de conciencia.

De manera similar, existe un intelecto tan elevado que para él no existe en absoluto el tiempo. Es por ello que Dios le dirá finalmente al *Mashíaj* –que desde el día de la creación del mundo ha perdurado todo lo que ha perdurado y que ha sufrido todo lo que ha sufrido– “Hoy te he hecho nacer” (Salmos 2:7). Todo ello se debe al nivel absolutamente tremendo del intelecto del *Mashíaj*, que será tan grande que todo el tiempo, desde el día de la creación del mundo, no será nada para él y será como si hubiese nacido “hoy”. (Rabí Najmán, 2011, p. 277)

Los *malajim* son intermediarios entre la voluntad de Hashem y el Mundo, transmiten la voluntad de Dios a los hombres. Esto es dentro del sistema establecido por Dios, es decir que debemos cuidar y comprender que ni los hombres ni los ángeles tienen una existencia *per-se*, autónoma por fuera del concepto de la creación constante. En ese sentido no son una conexión de lo uno con lo otro, porque todo es un concepto de unidad.

Los ángeles están casi desde el inicio de Bereshit, un midrash dice que los ángeles fueron creados el segundo día para no confundir y que no queden dudas de que no participan de la creación. Hay pasajes en la Torá que cuentan con la presencia de ángeles, como los tres ángeles que visitan la tienda de Abraham o el sueño de Yaacov de la escalera que une el cielo con la tierra con los ángeles que ascienden y descienden

por ella. Los ángeles, a su vez, son creados a cada instante. A este midrash, Benjamin refiere en sus comentarios para la presentación *Angelus Novus*: una revista que “debía tener desde el comienzo el mismo carácter efímero que el ángel” (Scholem, 2003, p. 51) y también en el ensayo de Kraus, figura satírica que denuncia y vengó la destrucción del lenguaje por parte de la prensa. Su interés en las figuras de los ángeles es importante<sup>5</sup> y conlleva una doble intención de rescatar aspectos espirituales en el ámbito concreto y a su vez delata la permanente presencia de los aspectos estéticos en su pensamiento filosófico. De este modo, las figuras de ángeles no son figuras que acompañan sus escritos, sino que son la puesta de un pensar en imágenes con la consecuente confianza epistémica que otorga a las mismas (Didi-Huberman, 1997) en aras de extender la experiencia del conocimiento. Este aspecto de la condición medial de las imágenes resulta central en este análisis “ya que es la que permite equipararlas con el lenguaje puro –el lenguaje cargado de fuerza teológica– que el autor concibe como el *locus* ampliado en el que se realiza la experiencia del conocimiento humano (cf. Benjamin 2007, 144-62)” (Spinoza y Sferco, 2022, p. 15).

Si bien su análisis es extenso y excede a este trabajo no podemos dejar de nombrar la presencia del cuadro de Paul Klee en la vida de Walter Benjamin. Scholem refiere a los escritos de su amigo sobre este tema, con la impronta de su biografía, su mirada personal y la presencia de las conversaciones que ambos mantienen durante esos años acerca de la angeología hebraica de los cabalistas del SXIII, sobre los que el mismo Scholem publica un texto en el año 1927. El *Angelus Novus* toma presencia también en el escrito de Kraus y es la imagen y pensamiento que hace síntesis y expansión en la novena tesis en *Sobre el concepto de historia*. Klee pinta este cuadro en Munich en el año 1920 y Benjamin queda fascinado al verlo en una exposición. Lo compra al año siguiente y lo acompaña toda su vida como presencia política y estética de las ruinas, de las alas, de una dialéctica de mundo en destrucción con su tenue pero subsistente posibilidad de salvación. En este sentido, el cuadro mismo corre con este destino: en 1940 saca la pintura del marco y lo deja en las dos valijas que entrega llena de textos a George Bataille en la Biblioteca Nacional de París. Luego a través de Adorno, el cuadro llega a Scholem, a quien estaba legado.

---

<sup>5</sup> Para profundizar el análisis acerca las figuras de los ángeles en la obra y vida del autor berlinés se sugiere la lectura de los ensayos sobre Walter Benjamin y su ángel escrito por Scholem (2003) y el artículo de Espinosa y Sferco (2022) mencionados en este capítulo.

La presencia de la imagen-pensamiento del ángel consigna una nueva lectura de la temporalidad y su territorio estético-político nos brinda otros modos de abordar la experiencia del conocimiento. Exhibe los rastros de la destrucción, pero en su reclamo por los olvidados rompe con la representación de un tiempo continuo en una experiencia que deja devenir el tiempo de la redención. A principios del año 1940, tras ser liberado del campo y aún bajo los efectos del impacto producido por la alianza Stalin- Hitler, la presencia del *Angelus Novus* en las tesis queda ya del lado de la catástrofe y es desde ese mismo lugar que Benjamin lo hace portavoz de un llamado de urgencia colectivo, dejando lugar para que la llegada del Mesías repare la destrucción,

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que está mirando fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Este aspecto tendrá el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona ruina tras ruina y las va arrojando ante sus pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, la tempestad se enreda entre sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja, inconteniblemente, hacia el futuro, al cual vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad. (*Ob. I/2*, p. 310)

En el ámbito de la teología judía, los ángeles son fuertes guerreros que hacen su palabra, pero están compelidos al servicio, no es un acto de voluntad, no tienen la posibilidad de la mala inclinación, no tienen libre albedrío. La raíz del alma del hombre proviene de un mundo superior a la del ángel, de manera tal que el hombre tiene la posibilidad de elegir, el ángel sólo tiene una dirección, un concepto. Cuando la persona se desarrolla espiritualmente su alma toma dominio del aspecto material y de los ángeles. Como éstos pertenecen a un mundo superior, esta acción del hombre hace posible que los ángeles canalicen bendiciones y abundancia y que instilen profecía al mundo. De todos modos, insisten los sabios, la persona debe cuidarse y no incurrir por ello en el error de posicionarse como autoridad, porque además así se eliminaría la inspiración profética, es decir, el *malaj*.

Sabemos que el ángel sirve a Dios porque no tiene inclinación al mal, no tiene libertad de elección. Hay millones de ángeles, sin embargo –enseñan los sabios– Dios prefiere al hombre que viene a orar por su gesto de servicio. Se dice que el dedo de un pie de un ángel puede ser más grande que el universo, pero el corazón del hombre justo se origina

en un punto más elevado y se conecta con todas las almas que son parte del Dios mismo.

Los ángeles de Asiyá<sup>6</sup> –el mundo físico que habitamos y su contraparte espiritual– está habitado por ángeles comparados a una rueda<sup>7</sup> [*ofanim*]. Esto se debe a que actúan como una interfaz entre lo espiritual y lo material (como la rueda que elimina la fricción o la suela del zapato entre la tierra y el pie. También la imagen de la rueda es el concepto circular de elevar lo físico a la dimensión espiritual y hacer que la iluminación espiritual descienda a este mundo en una interacción continua que nunca se interrumpe. También los *malajim* cavan (con shofarot) y buscan chispas caídas.

Cuanto más poderosa sea la enseñanza de Torá, mayor será el número de ángeles creados. Por el contrario, cuando esa santidad es pequeña, los ángeles creados a partir de la nueva enseñanza de Torá son débiles.

A veces los *malajim* tienen poder para subyugar a los malvados, pero otras veces en época de exilio como ahora sólo pueden intimidarlos (eso depende también de la santidad que haya). La alegría les da fuerza a los ángeles y a su vez todo aquel que cumpla con un solo precepto, crea para sí un defensor (Avot 4:11) ello es un *malaj*.

Así como la figura de los ángeles pone de manifiesto la aparición de la presencia de otros mundos y la apertura de las condiciones de la transmisión del conocimiento, resulta enriquecedor asomarse a la comprensión del retrato de los profetas. En cuanto a ellos sólo diremos que también son intermediarios: reciben información directa de Dios a través de una ensoñación u otro tipo de imágenes y son capaces de (1) saber decir con palabras justas y de (2) actualizar ese saber acorde a quienes oirán esas palabras. Esos son dos de sus atributos específicos. Por eso decimos que la transmisión de los profetas se modifica acorde a los escenarios vividos.

### **3.4. Relación de Dios, ángeles y el hombre**

Cuatro relatos breves

1. Las escrituras relatan que el sexto día de la Creación Dios explica a los *malajim* por qué es deseable una criatura así: “el ser humano es necesario para guardar los preceptos y para dedicarse a la Torá, para trabajarla y guardarla. Él será recompensado por ello y tendrá dominio sobre ustedes.

<sup>6</sup> En general las enseñanzas kabalísticas hablan de cuatro mundos Atzilut (el mundo etéreo), Briá (el mundo del Trono de Gloria), Ietzirá (el mundo de los ángeles), Asiyá (el mundo corpóreo).

<sup>7</sup> Ello se corresponde a la visión del profeta Yejezquel.

2. Rabí Yoshuúa ven Leví cuenta que,

Cuando Moshé subió los ángeles replican a Dios - “¿qué hace este hombre aquí nacido de mujer, entre nosotros?

-Vino a recibir la Torá”

- ¿Esto tan precioso que ha sido guardada durante 974 generaciones antes de que el mundo ha sido creado se lo va a dar a mera carne y sangre?

Entonces dijo Dios a Moshé –respóndeles a los ángeles

Moshé dijo: - está escrito en la Torá Yo soy Dios tu Señor que te sacó de la tierra de Egipto, Acaso ustedes bajaron a Egipto? ¿Qué necesidad tienen de la Torá?

Además, allí está escrito no tendrán otros dioses que los otros adoran, ¿acaso ustedes viven entre otros que adoran ídolos?

Igual con otros preceptos como honra a tu padre y a tu madre

Ante esto los ángeles accedieron a que se les entregue la Torá (Shabat 88b 89<sup>a</sup>).

3. Sobre la creación del primer ser humano. Dios dijo que él proveería el alma superior al ser humano (del mundo de *Briá*). Los ángeles deberían otorgarle el espíritu y el alma inferior (*ruaj* y *nefesh* pertenecientes a los mundos de *Ietzirá* y *Asyíá*) y la tierra daría los cuatro elementos de los cuales está conformado el hombre.

4. Un *malaj* es considerado *omed* (“estacionario”), pues no puede ascender de un nivel a otro. Pero cuando un ser humano, que posee libertad de elección, supera las pruebas en este mundo y se vuelve un *Tzadik*, puede entonces ascender de nivel en nivel al punto en que puede alcanzar grandes y profundas *hasagot* (percepciones). Pues con cada ascenso *lehasig* (percibe) los *makifim* que antes no podía aferrar, al punto en que es capaz de iluminar cada vez más a los que habitan arriba y a los que habitan abajo.

Pues, inicialmente, los *malajim* estaban convencidos de que tenían un saber pero que aquello que estaba más allá de su *lehasig* era imposible comprender, motivo por el cual preguntaban, “¿*Aié?*”, que corresponde a “Las *jaiot* corrían y retornaban” (Ezequiel 1:14), que *Rashi* explica allí como significando que se elevaban para tratar de contemplar más allá del firmamento que estaba sobre sus cabezas, pero retornaban inmediatamente debido al temor a HaShem. Pero el *Tzadik* les hace saber que aquello que está oculto de ellos y que les parece ser el límite del conocimiento de HaShem, es imposible de *lehasig* –este nivel oculto es bien conocido para él, pues él sabe muy bien qué es lo que está oculto de ellos y conoce mucho más que eso. Pero también sabe que



no es posible *lehasig*, porque incluso con sus tremendas *hasagot*, aún hay *makifim* más elevados que no pueden ser comprendidos, pues la esencia del saber es saber que no se sabe (*tajlit haidia asher lo nedá*). Por lo tanto, el Tzadik les informa a todos los que habitan Arriba que no saben nada –que incluso aquello que saben no lo saben– informándoles también repetidamente que esto mismo es el aspecto del *Olam HaBa* del cual hablan los Sabios (*Devarim Rabah* 1:12): En el futuro los *malajim* sabrán que no saben nada de aquello que saben los Tzadikim (Rabí Natán, 2022).

#### **4. Comentarios finales**

Entre el horror, las ruinas y los muertos que dejó la Primera Guerra Mundial y los avisos del espanto que asoma en los años previos a la Segunda Guerra Mundial, Benjamin declara una y otra vez una crítica contundente a la concepción de hombre que circunda sus días. El desafío de la época los compele a seguir pensando, como parte de un espíritu de época, aún en los tempranos años de un inicio de siglo tan desgarrador que en tan pocos años volverá a destruirse.

¿Cómo irrumpir la lógica de la pura productividad y del puro gobierno de uno mismo en la línea de la tempestad del progreso continuo?

¿Cómo recuperar de aquella otra tradición perdida la posibilidad de actualizar una concepción de lo humano que ha quedado caída?

Benjamin busca rastros en la infancia, rastros del niño como aquello aún no humano. Lo nombra en el texto de Kraus, lo expone con imágenes contundentes en *Infancia en Berlín*.

¿Cómo recobrar la responsabilidad del hombre en la tensión temporal y vincular con los otros, con lo otro, con el mundo, para con Dios?

Frente a esta emergencia, lo particular de la propuesta benjaminiana de lo *Unmensch* radica en que su crítica contundente a esta deshumanización de lo humano presenta una primer instancia crítico-destructiva para dejar surgir una segunda dimensión propositiva de esta figura que, “en cuanto mezcla de niño y antropófago, devora lo humano, remontándose al niño como todavía no-humano y desplegando sus alas como un ángel que ya no es humano” (Di Pego, 2018, p. 37).

No alcanza a reordenar conceptos, resta destruir. Quebrar, y desde los escombros volver a situar al hombre en relación con el origen. En el ámbito de las criaturas.

En el texto sobre Kraus, en los cuentos de Kafka asoman formas de existencia no humanas. Entre lo humano y lo no humano aparece allí la teología. Un Dios que crea, un ángel que avanza aguerrido con su concepto y un hombre capaz de elegir el bien en el territorio de la creación. Frente a la denuncia de la pobreza de lo humano y a la urgencia por deshacerse del espanto hacia el que se dirige el progreso del devenir humano ilustrado Benjamin repone la teología como una alusión a la salvación. Destronar al hombre de la naturaleza; unificar la producción técnica del hombre con la naturaleza no es habilitar otro modo de relación sino disolver sus límites bajo el manto de todo ha sido creado, todo es creado. Allí en el ámbito del lenguaje original queda la palabra para salvar.

### **Referencias bibliográficas**

- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Trad. Pablo Oyarzun. Santiago de Chile: Metales pesados.
- Benjamin, W. (2009). *Obras, libro II / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV / vol. 1*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2010). *Obras, libro IV / vol. 2*. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Berdet, M. 2013. “Un matérialisme «stupéfiant». Entre matérialisme anthropologique et matérialisme dialectique”. *Anthropology & Materialism. A Journal of Social Research* [Online], no. 1: 1-7. <http://journals.openedition.org/am/171> ; DOI: 10.4000/am.171DOI : 10.4000/am.171
- Berdet, M. 2017. “La trilogía política”. En *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez (eds.), 51-78. Santiago de Chile: LOM.
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- Di Pego, A. (2022) *Hacia una política de lo no-humano [Unmensch]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart*”, *Anthropology & Materialism* [Online], Número especial | II | 2022, Online since 17 April 2022, connection on 11 March 2023. URL: <http://journals.openedition.org/am/1685>; DOI: <https://doi.org/10.4000/am.1685>

- Espinosa, L. y Sferco, S. (2022). “La fuerza temporal de los ángeles en Walter Benjamin. Figuras no humanas para una mesianización antropológica”.  
<https://doi.org/10.4000/am.1992>
- Kaplan, A. (2013). *La dimensión interna. Introducción a Kabalá, meditación y profecía*. México. ED. Jerusalem de México.
- Leskov, N. (2020). “Ha pasado el tiempo en que las piedras hablaban con los hombres”. Recuperado en <https://www.grupotortuga.com>.
- Rabí Najmám de Breslov (2003). *Consejo*. Jerusalem: Breslov Research Institute.
- Rabí Najmán de Breslov (2020). *Likutey Moharán XV*. Buenos Aires: Breslov Research Institute.
- Rabí Natán (2022). *Likutey Halajot*. Jerusalem: Breslov Research Institute.
- Rabí Natán de Breslov (2011). *Kitzur Likutey Moharán*. Jerusalem: Breslov Research Institute.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.