Synesis, v. 18, n. 4, 2026, ISSN 1984-6754
Universidade Catolica de Petropolis

ANA EMLOJ, YO GOBERNARÉ

ANA EMLOJ, *I WILL RULE*

Daniela Yutzis
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales – Universidad Nacional de La Plata – Universidad Nacional de las Artes, Argentina
danielayutzis@gmail.com

Recibido: 26 Jun 2026
Aceptado: 15 Oct 2026
Publicado: 27 Nov 2026
Autora de correspondencia:
danielayutzis@gmail.com

Resumen

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, Walter Benjamin declara una crítica contundente a la concepción de hombre que circunda sus días. La crítica a la imagen tradicional del hombre avanza en varias direcciones, en particular intentando recoger todo lo que ha quedado sesgado en el humanismo clásico por no ser reconocido como humano. Pensar en este territorio de la propuesta entre lo humano y más allá de lo humano implica abordar el aspecto del hombre dentro de las criaturas creadas, los modos del conocimiento y percepción del mundo, la revelación, el nombre y el lenguaje. En este sentido, la ecuación de desplazar al hombre como amo de la naturaleza no parece generar demasiada vacilación. Sin embargo, muchas veces estas concepciones siguen quedando inmersas del lado del concepto "Yo gobernaré" o "mi poder y la fuerza de mi mano son las que han hecho todo esto para mí" (Deuteronomio 8:17); esto es, sin la posibilidad de vislumbrar la presencia —el ocultamiento— de Dios en el mundo y manteniendo aún una concepción de hombre capaz de ejercer el control de las cosas en el mundo.

Palabras clave: Gobierno. Mundo. Criatural. Responsabilidad.

Abstract

Amid the horror, the ruins and the dead left by the First World War, and the warnings of the dread looming in the years before the Second World War, Walter Benjamin voices a forceful critique of the conception of man that surrounds his

© 2026 Daniela Yutzis. Publicado por Synesis, Universidade Católica de Petrópolis. Artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/, que permite copiar y redistribuir el artículo, en cualquier medio o formato, sin fines comerciales, siempre que se dé crédito a los autores, se indique la publicación original en Synesis y no se distribuyan versiones modificadas. Los autores pueden poner el trabajo a disposición en repositorios y otros medios, con indicación de la publicación original en Synesis.

time. The critique of the traditional image of man advances in several directions, in particular seeking to gather up everything that classical humanism left aside for not being recognized as human. To think this territory of the proposal, between the human and beyond the human, means addressing man's place among created creatures, the modes of knowledge and perception of the world, revelation, the name and language. In this sense, the idea of displacing man as master of nature does not seem to cause much hesitation. However, these conceptions often remain immersed on the side of the concept "I will rule", or "my power and the strength of my hand have made all this for me" (Deuteronomy 8:17), that is, without the possibility of glimpsing the presence—the concealment—of God in the world, and still holding a conception of man as capable of exercising control over things in the world.

Keywords: Government. World. Creaturely. Responsibility.

1. Introducción

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, Walter Benjamin declara una crítica contundente a la concepción de hombre que circunda sus días. El cuestionamiento a la imagen tradicional del hombre avanza en varias direcciones, en particular intentando recoger aquello que ha quedado sesgado en el humanismo clásico por no ser reconocido como humano.

En lecturas como "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano" [1916] y "El narrador" [1936] —entre otras— hemos abordado el territorio entre lo humano y más allá de lo humano. Textos que nos aproximan el aspecto del hombre dentro de las criaturas creadas, el concepto de creación, la percepción del mundo, el nombre, la revelación y el lenguaje.

En la coyuntura actual, aunque no de manera generalizada, la ecuación de desplazar al hombre como amo de la naturaleza no parece generar demasiada vacilación. Sin embargo, estas concepciones siguen quedando inmersas del lado del concepto "Yo gobernaré" (*ana emloj*) o "mi poder y la fuerza de mi mano son las que han hecho todo esto para mí" (Deuteronomio 8:17); esto es, sin la posibilidad de vislumbrar la presencia —el ocultamiento— de Dios en el mundo, manteniendo una concepción de hombre capaz de ejercer el control de todas las cosas en el mundo.

De aquí en más no utilizaré el término Dios sino HaShem, que en la espiri-

tualidad judía refiere a un principio creador imposible de conocer y nombrar, que en hebreo significa El Nombre. La traducción habitual que corresponde a la palabra Dios no es incorrecta; pero dirige nuestra atención hacia lógicas que no atañen a los criterios que queremos presentar. Nos interesa abordar una concepción que permita reconocer-nos como criaturas capaces de una acción, pero a su vez bajo el gobierno de su Creador.

En este trabajo intentaremos vislumbrar tres núcleos de pensamiento para avanzar en esta dirección, a saber:

-el concepto de *ana emloj*, yo gobernaré con una explicación desde la Torá[1] (i).

-algunos aspectos del lenguaje y la revelación siguiendo en particular a Walter Benjamin y a Gershom Scholem (ii).

-la noción de acción y responsabilidad del hombre en el mundo, con un apartado acerca del poder y la impotencia en una lectura de Giorgio Agamben (iii).

2. Yo gobernaré

La concepción de *ana emloj*, yo gobernaré (1 Reyes 1:5) corresponde a un aspecto de autoridad del reinado (*maljut* de HaShem) que el individuo toma para sí en su forma caída. Esta es la esencia de la incitación de la serpiente narrada en Génesis (Bereshit), el libro de la creación. La astucia de la serpiente, sutil y operativa, confunde al hombre (lo creado) a ser, parecer-se, parecer-ser HaShem (su Creador). La serpiente es la confusión del engaño. La tradición midráshica y los relatos (*hagadot*) *(Bereshit Rabbah 19:4;* Midrash Aggadah, Buber, s. XIII; Midrash HaGadol, Yemen, s. XIII–XIV) presentan esta instancia como la introducción de la duda y de la soberbia con pretensión de dominio absoluto. La serpiente, que envidiaba a Adán y Javá —explican— es la voz del engaño que promete poder pero conduce a la caída. Dicen los sabios que la Serpiente dijo: “Es sabido que todo artesano siente celos de los otros artesanos. Y es por ello, por lo que HaShem les prohibió comer del Árbol del Conocimiento. Porque Él comió de este árbol y así creó el mundo, por ello no desea que ustedes sean capaces de crear tal cual Él lo hace” (Rabí Natán, 2024: 370). Es decir, que la serpiente infunde en Adán y Javá los celos, el orgullo y el deseo de gobernar. Los engaña cuestionando la intención de HaShem al prohibirles comer del Árbol del Conocimiento, diciéndoles: “Pues Dios sabe que en el día en que comas de él tus ojos se abrirán y serás como HaShem”

[1]El término Torá tiene una doble acepción. Hace referencia al Pentateuco pero también refiere a todas las escrituras sagradas de la espiritualidad judía.

(Rabí Natán, 2024: 370), esto es, creador de mundos. Ustedes mismos serán Dios y Rey. Pero con esto, Adán y Javá separaron *Maljut* (el gobierno): el aspecto de lo que no está en orden (*shelo keseder*), de HaShem, el aspecto de lo que sí está en orden (*keseder*). Como resultado de esto, toda la Creación se volvió por fuera del orden (*shelo keseder*). Por lo tanto, la tarea del hombre consiste en unificar ambos mundos: espiritual y material (Rabí Najmán, 2020).

Esto requiere saber que todos los mundos y todo lo que contienen es aspecto del reinado (Maljut), y fue creado, está siendo creado y funciona a través del reinado de HaShem, quien reina sobre todas las cosas (Rabí Natán, 2024). *Maljut* es el concepto de boca, es llamada el habla porque no hay rey que no tenga a quien decir y revelar sus pensamientos a través de sus palabras (Rabí Najmán, 2020). Se sigue que la ejecución principal de su reinado no es sino a través del habla.

Pero cuando la persona es orgullosa en lugar de decir "Somos *máh*"[2] (qué somos), dice, "*ana emloj*" (yo gobernaré), y desea atraer el *Maljut* (reinado) para sí —todo esto debido a su orgullo y a pensar e imaginar que ya ha logrado alguna medida de sabiduría y que es una persona erudita o sabia- su orgullo la lleva a creer en sí misma hasta que se convence de que merece gobernar. Se sigue por lo tanto que lo que busca es invertir el orden de las cosas (Rabí Natán, 2024). Pues es necesario que cada quien minimice su propio honor (*kabod*) (Rabí Najmán, 2006).

Como está escrito "la sabiduría da vida" (Eclesiastés 7:12), esto es también el concepto de "La tierra es de HaShem y toda su plenitud" (Salmos 24). Así cuando la tierra, que corresponde al reino, está unida con HaShem, que es el principio creador, se encuentra entonces en plenitud. Es así que la persona dotada de sabiduría que asiente que no todo está bajo su control, reconoce la presencia de HaShem en el mundo y avanza hacia su plenitud (Rabí Najmán, 2020).

3. Lenguaje y revelación

Con reiterada dedicación, nos detenemos a leer y analizar "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano" en tanto la lectura misma constituye una experiencia antes que una mera comunicación. Es un texto inagotable, una entrega a la lengua como experiencia, como roce de una verdad inapropiable. Nos invita a decir cosas que nunca hubiéramos enunciado así, "de la manifestación de la lengua como lengua de algo otro -lengua de la lengua-, algo de lo cual nosotros somos

[2] "*Anajnu má*, ¿Qué somos nosotros?" (Éxodo 16:8). El pueblo de Israel se quejaba en el desierto por falta de alimento. Moisés y Aarón aclaran que ellos no son el objeto de las quejas, sino que en realidad el pueblo está murmurando contra Dios.

efecto... manifestación de una alteridad que podríamos, si se quiere, llamar divina" (Collingwood-Selby, 1997: 41). Su título anticipa que el lenguaje no puede ser reducido al lenguaje humano y que en la medida en la que todo forma parte de la creación, todo tiene lenguaje: "El lenguaje humano participa así de un mismo médium lingüístico con el resto de la creación, entendiendo que las lenguas no preceden a la creación ni tienen una sustancia propia, todo es creado" (Yutzis, 2025: 133). En este escrito temprano, Benjamin opone el lenguaje original al lenguaje burgués. En el primero, las palabras, el ser, la espiritualidad y la lingüística constituyen una misma esencia; la lengua pura o Divina permite llamar a las cosas por su nombre. El lenguaje burgués, en cambio, parece ser extrínseco a la cosa. Cuando Adán nombra las cosas, lo hace a partir de la escucha, percibe su ser, y en esa receptividad nombra a las cosas por su esencia. Adán logra percibir los componentes espirituales de la creación que lleva a cada animal a un ser. Esto es nombrar el ser en su nombre, unificando allí el ser lingüístico con el ser espiritual. El nombre es la esencia más interior del lenguaje. Benjamin señala la condición actual del lenguaje como mera herramienta como una instancia de ruina del aspecto adánico impregnado del espíritu lingüístico (Vedda, 2014).

Las cosas susurran su esencia al hombre y el hombre reza[3] a Dios. Este es un aspecto del lenguaje, de la tarea del hombre como traductor que rescata las chispas de cada lengua, los restos del barro en la tierra, hacia la revelación de la pureza del lenguaje, una pureza que incluye también el decir de la naturaleza. La noción de lenguaje puro u original exalta su sentido porque propicia la tarea del hombre como traductor y unifica la presencia de todas las lenguas hacia la reconfiguración del mundo.

Allí, en el ámbito del lenguaje original queda la palabra para salvar. La palabra de HaShem que revela, dirá Scholem. La revelación no debe comprenderse como metáfora, requiere una solicitud que la razón parece no poder alcanzar por sí misma, "La razón humana se ve, por tanto, obligada a contradecirla, con lo que el contenido de la revelación se expresa como paradoja. El contenido de esta participación tiene como núcleo y fundamento el principio de la creación desde la nada" (Scholem, 2006: 16). En este mismo contexto Scholem recoge una carta que escribe en 1916, dirigida simbólicamente al rabino Abraham Geiger[4],

[3]Explica el Rabí Natán: "Mediante la plegaria, uno puede también darles fuerza de vida a los tres niveles de la creación: el mundo inferior, el mundo de los astros y el mundo espiritual. Mediante la plegaria, uno motiva el poder de los ángeles, quienes dirigen a las estrellas, las que a su vez controlan cada hoja de hierba en este mundo inferior, ordenándole que crezca. Enseñan nuestros sabios, "No existe hoja de hierba que no tenga un ángel que la golpee y le ordene que crezca" (Bereshit Rabbah 27:2) (Rabí Najmán, 2001: 73).

[4]Scholem defiende el estudio académico de la Kabalá mientras que Geiger desestima el misti-

> Ni la reflexión, ni la experiencia, ni ningún otro medio posible de los que el espíritu del hombre emplea para desarrollar otro tipo de verdades, en sí y desde sí, pueden aclarar esta enseñanza de la revelación. Esta, antes bien, es tal que solo puede llegar al hombre por el oído, por mediación de una palabra perceptible externa. (Scholem, 16: 2006)

Para el judaísmo, la revelación es la palabra de HaShem, y la tradición interpreta que la Torá en su conjunto constituye tal palabra. Hay un acontecimiento fundante de revelación en el monte Sinaí (*matán* Torá, entrega de la Torá) y una cualidad de revelado de la Torá en su conjunto designada como *Min ha Shamaim*, Torá desde el Cielo (Scholem, 2006). *Shamaim* (cielo) es el concepto de *Esh Maim* (fuego y agua), es decir, el concepto de Shalom (paz) entre el fuego y el agua.

Como explica Scholem (2006), la concepción cabalística acerca de la revelación[5] despeja cualquier lectura ingenua, despliega su interpretación "de una forma viva y con una notable lógica interna" (Scholem, 2006: 17) pero por sobre todas las cosas —agrega— proporciona al pensamiento judío libertad dentro de un marco que él llama autoridad (las leyes de la Torá, el reconocimiento de su carácter divino como marco de referencia).

A su vez, cada individuo tiene acceso a un aspecto único de esa revelación (libertad). Autoridad y libertad logran una coparticipación gracias a la presencia de la tradición, que logra que la palabra de HaShem sea aplicable en la materialidad del tiempo. Esa tradición es la Torá oral, cuya actualización se articula y traduce "transmitiendo la palabra inagotable de la revelación en todos los tiempos" (Scholem, 2006: 21) y comprendiendo las enseñanzas de los maestros. Estos conocimientos emergen de *Dos tablas de la alianza (Shnei Lujot Habrit)* escrito por Ieshaia Horowitz[6] y dan cuenta de la idea de revelación y tradición, de cómo puede HaShem dirigirse a nosotros y cómo se nos revela en nuestro propio lenguaje. A ello refiere el carácter divino de cada palabra y cada letra, a las chispas que ellas contienen. De manera tal que la revelación no implica un sentido lineal sino que "está en la base de todo sentido contenido en la palabra" (Scholem, 2006: 18), un concepto por demás complejo de asir.

cismo por considerarlo una superstición que debe abandonarse para lograr una verdadera modernización.

[5]Es por ejemplo a partir de las bendiciones que decimos sobre el alimento, que podemos ser nosotros quienes tengamos la posibilidad de revelar la Divinidad a partir del ocultamiento. Aquí resulta de interés incluir la noción de kavaná, esa atención y sentido que se complejiza más aún en el ámbito de la Kabalá.

[6]Ieshaia Horowitz (1565–1630) lo escribe como un testamento ético para sus hijos y sus discípulos. El libro integra la ética (*musar*), el misticismo de la Kabalá y la Ley judía (*Halajá*). Es un libro de referencia para la vida espiritual judía, escrito en el siglo XVII y publicada de manera póstuma por su hijo.

La fuerza creativa de Dios —explica Scholem— está concentrada en su nombre mismo. Es mayor que cualquier palabra creada. Una infinitud imposible de captar que solo puede ingresar en la palabra humana, finita, gracias a múltiples refracciones, confiriendo a dicha palabra una profundidad que va mucho más allá de todo aquello que, en una palabra semejante, supone un sentido específico, o una comunicación con otros seres. La palabra de Dios, si pudiera decirse algo semejante, representa un absoluto, del que tanto se puede decir que descansa en sí mismo como que se mueve en sí mismo. Sus irradiaciones están presentes en todo aquello que, en cualquier parte, pugna por expresarse y configurarse. Por ello decimos que la Torá se presenta como una textura del nombre de Dios. Representa una unidad de misterio (Scholem, 2006) cuyo fin es dar expresión a esa fuerza creativa que se concentra en su nombre y se hace presente en todo lo creado. La Torá se ha constituido y se despliega a partir de ese nombre, ella misma expresa el nombre de HaShem. Y esto significa, a su vez, que aquello que se nos presenta como la palabra de Dios perceptible, y que contiene además una participación comprensible sobre nosotros y nuestro mundo, es en realidad algo que ha pasado ya por muchas mediaciones. La palabra de Dios debe poseer una infinita plenitud, que se participa en ella. Pero esta participación —y éste es precisamente el punto en que se produce el salto en la comprensión cabalística de la revelación—no tiene como fin una comunicación comprensible. Es, pues, en esta diferencia entre lo que se llama palabra de Dios y palabra humana donde se halla la clave para aproximarnos a la comprensión de la revelación. Lo que aparece aquí no es un único contexto de sentido definible, sino una plenitud infinita de contextos semejantes, en los cuales esa palabra se despliega para nosotros.

4. Acción y responsabilidad

Solo es posible alcanzar este mundo de la acción, mediante el cumplimiento de las *mitzvot* preceptos y la observancia de la Torá. Y así, toda la Torá, la Torá Escrita junto con la Torá Oral, están incluidas en las manos pues estas son los instrumentos de la acción que nos permiten realizar los preceptos (*mitzvot*) y observar la Torá en este mundo. Esto está aludido en las palabras, “hoy, para hacerlos” (Rabí Najmán, 2020:63), que los Sabios interpretaron significando que es solo hoy, en este mundo de la acción, que uno puede llevar a cabo los preceptos. Así, lo principal en este mundo es observar y hacer. Esto está aludido en el versículo, “Las dos tablas del Pacto las tenía en mis dos manos” (Deuteronomio 9:15). Pues toda la Torá, es decir “las dos tablas del Pacto”, está incluida en las dos manos, que son el aspecto de los instrumentos de la acción (Rabí Natán, 2024).

Ahora bien, también está escrito que cada uno debe decir "El mundo entero fue creado para mí" (Sanedrín 37a), los sabios explican que esto alude a que cada individuo es considerado un mundo completo en sí mismo. Cada uno puede decir por lo tanto que el mundo fue creado para sí. Esto indica la capacidad de cada quien de elegir entre el bien y el mal, es decir, la responsabilidad que tenemos de ocuparnos del mundo y de alejarnos de todo mal en pensamiento, palabra o acción (Rabí Najmán, 2006). El mundo depende de mí, pero no como dominio sino como cuidado y reparación.

> La palabra alemana *Aufmerksamkeit* significa prestar atención, escuchar atentamente algo, pero también ser amable o tratar con cuidado. Además, encontramos en alemán la expresión *Aufmerksamkeit schenken*, en donde la atención aparece vinculada al verbo 'regalar' que debería entenderse en el sentido del 'don', es decir, algo que se otorga desinteresadamente sin esperar nada a cambio. 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: 3)

Esta responsabilidad de cada quien en relación con su acción en el mundo corresponde pues al servicio de reparación y reconfiguración de la tierra en su unificación (*Tikún Olam*). Nos encontramos pues, frente a 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 del hombre decidir de qué modo él llegará a esta meta" (Kaplan, 2013: 77). Es aquí donde hallamos la tarea de comprender el problema del control, el gobierno y el poder.

Rectificar el habla es lo que define y distingue a un ser humano, cuya tarea en el mundo es perfeccionar lo que ha sido creado: "el cielo pertenece al Eterno, pero Él entregó la tierra a los seres humanos" (Salmos 115:16). Para ello debe utilizar el libre albedrío hacia el bien, para unificar el cielo y la tierra en el sentido de reparar el mundo en dirección hacia la perfección: la época mesiánica (Kaplan, 2013). La tradición judía concibe la redención espiritual como un acontecimiento en este mundo, vinculado al fin de la opresión y del exilio de toda la humanidad. Habitar entre el pacto y el exilio y "fundir las espadas en arados" (Isaías 2:4). Destronar al hombre de su apropiación abusiva de la naturaleza no desestima comprender la centralidad de su posición en la creación, pero requiere comprender la precisión de las leyes que gobiernan el modo de vínculo del hombre con ella. El hombre es la criatura capaz de develar la presencia de HaShem en medio de la oscuridad, pero también está dicho que debe 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.

La lectura de la Torá guarda en sí misma varias capas de lecturas que implican una preceptiva en relación al comportamiento del hombre en el mundo en relación a HaShem y a los otros hombres en una vida en común, así como también hacia las otras criaturas creadas. Es en este sentido, la manera en la cual el hombre puede saberse en el mundo conformando la totalidad de un mosaico en el cual cada quien tiene una tarea, un destino (*mazal*), un pensamiento y una acción. Pero como bien sabemos, el hombre puede tanto hacer como no hacer y eso es lo que define el rango de su acción.

Según Agamben, en nuestro tiempo padecemos una confusión que pareciera amplificar más aún la perspectiva del hombre de pensarse como capaz de hacer y gobernar. La operativa del poder ya no solo atañe a separar a los hombres de aquello que pueden (potencia), sino más bien, "sobre lo que no pueden hacer, o mejor aún pueden no hacer" (Agamben, 2009: 63), una operación más engañosa y de empobrecimiento que coarta más aún la libertad.

> Separado de su impotencia, privado de la experiencia de lo que puede no hacer, el hombre de hoy se cree capaz de todo y repite su jovial "no hay problema" y su irresponsable "puede hacerse", precisamente cuando, por el contrario, debería darse cuenta de que está entregado en una medida inaudita a fuerzas y procesos sobre los que ha perdido todo control. [...] Nada nos hace tan pobres y tan poco libres como este extrañamiento de la impotencia. Aquel que es separado de lo que puede hacer aún puede, sin embargo, resistir; aún puede no hacer. Aquel que es separado de la propia impotencia pierde, por el contrario, sobre todo, la capacidad de resistir. (Agamben, 2009: 63)

Esta ilusión de omnipotencia que Agamben plantea en el ámbito de la filosofía política, como una dimensión constitutiva del poder, oculta también, por otra vía, la inmensidad de todo aquello que no controlamos. Pero la pérdida de esa dimensión merma nuestra capacidad de resistencia y confunde y tuerce la capacidad de libertad.

5. Comentarios finales

El objetivo de este texto no es recomponer, sino más bien fracturar. No solo aquello que podemos decir sino aquello que podemos oír. Desmarcarnos del brillo de la comprensión y estar dispuestos a las raíces de la no comprensión que requieren los textos místicos. Es posible oír, abandonarse a una escucha simple en el laberinto del oído. La exigencia es salir de la mudez, reconocer el lenguaje de

las cosas pero también abandonar la incapacidad de escuchar, dejar ceder surcos con el golpe de las palabras. Quien escucha abre una cadena de sentidos, "quizás es preciso que al sentido no le baste con tener sentido (o con ser logos), sino que además ha de resonar" (Benjamin, 2008: 7), es tender un lazo hacia "la propiedad de lo inapropiable" (2008:7). Tal vez sea tiempo, acompañados con la crítica del poshumanismo[7] de recuperar ciertas lecturas que el pensamiento moderno acerca del hombre ha desechado.

La inclusión de la esfera no humana en la dimensión de aquello que fuera percibido como límite de lo humano no desestima la acción del hombre sino que más bien promueve un vínculo ético consigo mismo, con los otros y la tierra. Los preceptos y las leyes que HaShem prescribe indican un camino (*Halajá*) que suscita un accionar justo y ético entre los hombres. Es por ello que acción y creencia no solo no se oponen sino que se vinculan.

Debemos resituar la posición del hombre como criatura en su vínculo con la naturaleza, con las mujeres y los hombres, consigo mismo, con la tierra y con el ámbito espiritual. El hombre justo —señala Benjamin— avala otro modo de relación con el mundo (Di Pego, 2015), ya no como abogado o dueño de la naturaleza, sino como aquel capaz de dejar hacer oír en sus palabras, la voz de la naturaleza y el sonido del mundo de las criaturas que han sido y son creadas a cada instante. Elucidar la especificidad de la relación de la materia con lo espiritual, de la acción individual y en comunidad, con el gobierno de quien crea el mundo. Admitir la presencia de HaShem en el mundo es confesar esa suerte de precariedad de cada quien. El concepto de justicia divina es reconocer que HaShem gobierna o tal vez al menos como un primer ejercicio entender que no solo el hombre gobierna.

Cuando el hombre piensa que todo está en su poder y en sus manos tiene una vida de desorden y sufrimiento, tal es el caso de Koraj[8] que recoge Benjamin en "Para una crítica de la violencia". Por esa incomprensión —explica el Rabí Najmán— : "Cuando las cosas no van como lo deseado trae mucho dolor en el corazón (2020: 172–173).

En la literatura mística judía lo político se vincula con lo espiritual y lo teológico, generando una dimensión de despliegue de interacción constante entre lo humano y lo divino. En estas lecturas, los conceptos políticos se reencuentran con

[7]Walter Benjamin se desmarca del humanismo clásico que pone al hombre como eje y soberano de la naturaleza, es por ello que es leído en clave de poshumanismo, especialmente en diálogo con Kafka y Scheerbart. Como se ha dicho, esto implica resituar al hombre en el reino de las criaturas.

[8]Koraj se separa de Aarón, hermano de Moisés, pues sentía que podía mantenerse por sí mismo. Se presenta como un idólatra, por lo tanto se separa de la comunidad. Pese a ser un erudito, desconoce el gobierno de HaShem en el mundo, olvida la palabra Divina. Separa la esencia espiritual y confunde las categorías de los aspectos simples materiales con el orden del mundo (Yutzis, 2025).

lo sagrado. Hay una reconfiguración en la que lo político y lo teológico permanecen entrelazados.

Pequeñas diferencias que irrumpen en el modo en que estamos en el mundo. No solo el pensamiento, no solo la acción individual y colectiva, sino la intención mínima en el gesto de la presencia, que trae y despierta un esbozo de saber que en este mundo fuimos y somos creados a cada instante. Es en la inteligibilidad y en la sensibilidad de esa atención que el mundo material se presenta indivisible del ámbito espiritual. La tarea es de cada quien, pero no es el hombre quien todo lo gobierna.

Tal vez recuperar estos motivos teológicos en clave benjaminiana sea un modo de dejar venir esta noción de reencantamiento del mundo.

Referencias

Agamben, G. (2009). *Desnudez* (M. T. Muchnik, Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (1916/2007). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano. En R. Tiedemann (Ed.), *Obras completas II/1* (pp. 145–162). Abada Editores.

Benjamin, W. (1921/2009). Para una crítica de la violencia. En R. Tiedemann (Ed.), *Obras completas II/1* (pp. 133–164). Abada Editores.

Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Trad. de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Metales pesados.

Buber, Shlomo (Ed.). (1894/1967). *Midrash Aggadah al Sefer Bereshit*. Jerusalén: Mossad Harav Kook.

Collingwood-Selby, E. (1997). *Walter Benjamin: La lengua del exilio*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Di Pego, A. (2015). La ambivalencia de la narración en Walter Benjamin. En F. Naishtat, E. G. Gallegos y Z. Yébenes (Eds.), *Ráfagas de dirección múltiple: Abordajes de Walter Benjamin (pp. 137–163). México:* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

Horowitz, I. H. (1648/2010). *Shnei Lujot HaBrit: Dos tablas de la alianza*. Jerusalén: Mossad Harav Kook.

Kaplan, A. (2013). *La dimensión interna: introducción a Kabalá, meditación y profecía* (A. Coffman, Trad.). Editorial Jerusalem de México.

Margaliot, M. (Ed.). (1960). *Midrash HaGadol al Sefer Bereshit*. Jerusalén: Mossad Harav Kook.

Midrash Rabbah. (1939). Bereshit Rabbah. En H. Freedman & M. Simon (Trads.), Midrash Rabbah: Genesis (Vol. 1). Londres: Soncino Press.

Rabí Najmán de Breslov. (2001). Meditación, fuerza interior y fe (G. Beilinson, Trad.). Jerusalén: Editorial Breslov Research Institute.

Rabí Najmán de Breslov. (2006). *Likutey Moharán, Volumen I.* (G. Beilinson, Trad.). Buenos Aires: Editorial Breslov Research Institute.

Rabí Najmán de Breslov. (2020). *Likutey Moharán, Volumen XV (G. Beilinson*, Trad.). Buenos Aires: Editorial Breslov Research Institute.

Rabí Natán de Breslov. (2024). *Likutey Halajot. Oraj Jaim*. (G. Beilinson, Trad.). Buenos Aires: Editorial Breslov Research Institute.

Scholem, G. (2006). Hay un misterio en el mundo: Tradición y secularización. Una conferencia y un diálogo. Madrid: Minima Trotta.

Vedda, M. A. (2014). Crisis del lenguaje y ocaso de la experiencia en Walter Benja-

min y Siegfried Kracauer. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica, 6*, 308–321.

Yutzis, D. (2025). *Lectura y análisis de fuentes judías en la obra de Walter Benjamin.* Buenos Aires: Teseo.