

Traducción de
HORACIO PONS



Walter Benjamin, c. 1930
Foto Charlotte Joel - Theodor Adorno, Archivo Francfort.

MICHAEL LÖWY

WALTER BENJAMIN:
AVISO DE INCENDIO

Una lectura de las tesis
“Sobre el concepto de historia”



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - CHILE - COLOMBIA - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español, 2003

A la memoria de mi hermano, PETER LOWY

Título original: *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie*
ISBN de la edición original: 2-13-051762-5
© 2001, Presses Universitaire de France

D. R. © 2002, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires
e-mail: fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Av. Picacho Ajusto 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-576-9

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma, sin la autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

1830 y 1840", lo cual es una referencia obvia a los socialistas utópicos o a Blanqui. Ahora bien, para el autor de *Das Passagenwerk*, esa negativa a "seguir el tren del mundo moderno" —una expresión que sólo podía suscitar desdén en él— es precisamente una de las grandes virtudes del surrealismo, un movimiento inspirado por "el deseo de apocatástasis, la decisión de justamente volver a reunir [*zusammensammeln*] los elementos illegados 'demasiado pronto' y 'demasiado tarde', del primer comienzo y la última descomposición, en la acción y el pensamiento revolucionarios". Rememoración de los combates olvidados y salvamento de las tentativas a destiempo, la apocatástasis de los momentos utópicos "perdidos" del socialismo no es una operación contemplativa de los surrealistas: está al servicio de la reflexión y la práctica revolucionarias del presente, aquí y ahora, *jetzt!*

Para Benjamin no se trata de reemplazar a Marx por el socialismo utópico: sus numerosas referencias al materialismo histórico lo muestran con suficiente amplitud. La cuestión es, en cambio, enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica: el marxismo no tiene sentido si no es, también, el heredero y albacea de varios siglos de luchas y sueños emancipatorios.

Tesis IV

*Ocupaos ante todo de alimentaros y vestiros,
y a continuación el Reino de Dios vendrá a
vosotros por sí solo.*

HEGEL, 1807

La lucha de clases, que un historiador educado en la escuela de Marx jamás pierde de vista, es una lucha por las cosas brutas y

materiales, sin las cuales no hay nada refinado ni espiritual. Pero en la lucha de clases lo refinado y lo espiritual se presentan de muy distinto modo que como botín reservado al vencedor: en ella, viven y actúan retrospectivamente en la lejanía del tiempo como conciencia, como coraje, como humor, como astucia, como inquebrantable firmeza. Y no han dejado de poner en cuestión cualquier victoria que en ella hayan logrado y festejado alguna vez los poderosos. Así como algunas flores orientan su corola hacia el sol, el pasado, por una secreta especie de heliotropismo, tiende a volverse hacia el sol que empieza a elevarse en el cielo de la Historia. Quien profese el materialismo histórico no puede sino ingeniárselas para discernir ése, el más imperceptible de todos los cambios.³⁵

Comencemos por el texto de Hegel, inversión irónica de un pasaje muy conocido del Evangelio: ilustra a la perfección el método benjaminiano de cita, que consiste en despojar al autor de su texto, así como un salteador de caminos se adueña de las joyas de un rico viajero. El pasaje está literalmente arrancado de su contexto: en él, Hegel, el más grande filósofo idealista, da muestras del materialismo más elemental...

Al mismo tiempo, el epígrafe vincula la tesis IV a las dos anteriores, es decir, al tema de la redención: no hay salvación sin transformaciones revolucionarias de la vida material. El concepto de Reino de Dios aquí manifiesto no deja de recordar el de Thomas Münzer, tal como Friedrich Engels lo presenta en *La*

³⁵ El texto en redonda, tomado de la versión francesa hecha por Benjamin de las tesis, reemplaza una frase de la traducción de M. de Gandillac, que era inexacta: "Cada nueva victoria de los dominantes los pone en cuestión". El texto alemán dice lo contrario: lo "refinado y lo espiritual" de la lucha de clases "pondrán siempre en cuestión, nuevamente, cualquier victoria que toque en suerte a los dominantes" (*GS*, I, 2, p. 694). La cita de Hegel figura en una carta del 30 de agosto de 1807 al mayor Knebel.

guerra de los campesinos (1850): "Para Münzer, el reino de Dios no era otra cosa que una sociedad en la que ya no habría ninguna diferencia de clases, ninguna propiedad privada, ningún poder estatal ajeno, autónomo, que se opusiera a los integrantes de la sociedad".³⁶ Benjamin, sin embargo, no llegaría a secularizar tan integralmente el alcance teológico del concepto.

Benjamin, desde luego, reinterpreta a su manera el materialismo histórico —"la escuela de Marx" — que nos ocupa aquí: se trata de una versión heterodoxa, herética, característica, insificable. En ciertos aspectos, Benjamin está aquí cerca de Brecht: como él, insiste en la prioridad de las cosas "brutas y materiales". "Primero la comida, luego la moral", cantan los personajes de *La ópera de dos centavos*. De todos modos, contrariamente a su amigo, Benjamin atribuye una importancia crucial a las fuerzas espirituales y morales en la lucha de clases: la fe —traducción benjaminiana de la palabra *Zuversicht*—, el coraje, la perseverancia. La lista de cualidades espirituales incluye también dos que son perfectamente "brechtianas": el humor y, sobre todo, *la astucia* de los oprimidos.

Hay en Benjamin, por lo tanto, una dialéctica de lo material y lo espiritual en la lucha de clases que desborda el modelo bastante mecanicista de la infraestructura y la superestructura: la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual. Si no estuviera animada por ciertas cualidades morales, la clase dominada no podría combatir por su liberación.

Tratemos de observar con más detenimiento el marxismo benjaminiano. El concepto más esencial del materialismo histórico no es, para él, el materialismo filosófico abstracto: es la *lucha*

³⁶ Friedrich Engels, "La guerre des paysans", en: *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, París, Éditions sociales, 1951, p. 53 [trad. cast.: *La guerra de campesinos en Alemania*, Madrid, Cenit, 1954].

de clases. Ésta "no deja de presentarse al historiador formado en el pensamiento de Karl Marx" ("*ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Karl Marx*", traducción de Benjamin). Y permite comprender el presente, el pasado y el futuro, así como su lazo secreto. La lucha de clases es el lugar donde coinciden teoría y praxis; como se sabe, esa coincidencia fue el primer motivo de la atracción de Benjamin por el marxismo, cuando leyó *Historia y conciencia de clase* de Lukács en 1924.³⁷

Si bien casi todos los marxistas se refieren a la lucha de clases, pocos le dedican una atención tan apasionada, tan intensa, tan excluyente como Walter Benjamin. Lo que le interesa en el pasado no es el desarrollo de las fuerzas productivas, la contradicción entre ellas y las relaciones de producción, las formas de propiedad o de Estado, la evolución de los modos de producción —temas esenciales de la obra de Marx—, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados.

Así, la historia se le manifiesta como una sucesión de victorias de los poderosos. El poder de una clase dominante no se deduce simplemente de su fuerza económica y política, de la distribución de la propiedad o de las transformaciones del sistema productivo: siempre implica un triunfo histórico en el combate contra las clases subordinadas. En oposición a la visión evolucionista de la historia como acumulación de "conquistas", como "progreso" hacia una libertad, una racionalidad o una civilización cada vez más grandes, Benjamin la percibe "desde abajo", desde el lado de los vencidos, como una serie de victorias de las clases dirigentes. Su formulación se distingue

³⁷ W. Benjamin, carta a Scholem del 16 de septiembre de 1924, en *Correspondance*, ob. cit., t. p. 325 [Véase trad. cast.: *Correspondencia Walter Benjamin-Gershom Scholem*, Gershom Scholem (comp.), trad. Rafael Lupiani, Madrid, Taurus, 1987].

también, de manera bastante palpable, de la célebre frase de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, que más bien insiste en la victoria de las clases revolucionarias en el transcurso de la historia, salvo en el caso excepcional de la "ruina común de las clases en lucha".

Sin embargo, cada nuevo combate de los oprimidos pone en entredicho no sólo la dominación presente, sino también esas victorias del pasado. Las fuerzas espirituales (traducción de Benjamin) de la lucha actual "se proyectan" en el pasado remoto: la "noche de los tiempos". La luz de los combates de hoy y el sol que se eleva en el cielo de la historia iluminan el pasado. La metáfora del sol era una imagen tradicional del movimiento obrero alemán: "*Brüder, zu Sonne, zur Freiheit*" ("Hermanos, hacia el sol, hacia la libertad"), proclamaba el viejo himno del Partido Socialdemócrata. Pero se trataba del sol del porvenir que ilumina el presente. En este caso, vemos transformada la significación del pasado gracias al sol del presente. Así, como en el ejemplo antes citado, Friedrich Engels —y más adelante Ernst Bloch— reinterpreta a Thomas Münzer y la guerra de los campesinos del siglo XVI a la luz de los combates del movimiento obrero moderno.³⁸

Las luchas actuales ponen en cuestión las victorias históricas de los opresores porque socavan la legitimidad del poder de las clases dominantes, antiguas y presentes. Aquí, Benjamin se opone implícitamente a cierta concepción evolucionista del marxismo —ya presente en algunos pasajes de Marx (entre otros, en el *Manifiesto comunista* y los artículos sobre la India de la

³⁸ Curiosamente, en las notas preparatorias, Benjamin parece rechazar la posibilidad de que la guerra de los campesinos sirva de referencia histórica a las luchas obreras modernas. No se refiere a F. Engels o E. Bloch, sino a la obra del historiador Zimmerman (*GS*, I, 3, p. 1236). Pero esa observación no se incorporó a las tesis: ¿habrá cambiado de opinión?

década de 1850)— que justifica las pasadas victorias de la burguesía por las leyes de la historia, la necesidad de desarrollar las fuerzas productivas o la inmadurez de las condiciones para la emancipación social.

La relación entre el hoy y el ayer no es unilateral: en un proceso eminentemente dialéctico, el presente aclara el pasado y el pasado iluminado se convierte en una fuerza en el presente. Los antiguos combates se vuelven "hacia el sol naciente"; pero, una vez tocados por esa irradiación, nutren la conciencia de clase de quienes se levantan hoy. El "sol" no es en este caso, como en la tradición de la izquierda "progresista", el símbolo del advenimiento necesario, inevitable y "natural" de un mundo nuevo,³⁹ sino de la lucha misma y de la utopía que la inspira.

Tesis V

El verdadero rostro de la historia se aleja al galope. Sólo retenemos el pasado como una imagen que, en el instante mismo en que se deja reconocer, arroja una luz que jamás volverá a verse. "La verdad no se nos escapará": estas palabras de Gottfried Keller caracterizan con exactitud, en la imagen de la historia que se hacen los historicistas, el punto en que el materialismo histórico, a través de esa imagen, se abre paso. Irrecuperable, en efecto, es cualquier imagen del pasado que amenace desaparecer con cada instante presente que, en ella, no se haya dado por aludido. (La buena noticia que trae jadeante el historiógrafo del pasado sale de una boca que, acaso en el momento mismo de abrirse, ya habla en el vacío.)⁴⁰

³⁹ Según Plejanov, la victoria del programa socialista es tan ineluctable como la salida del sol mañana...

⁴⁰ La frase entre paréntesis figura únicamente en algunas variantes de las tesis (*Cf. GS*, I, 3, pp. 1.247-1.248). La versión francesa redactada por

Una primera versión de la tesis pasadas aparece ya en el ensayo sobre Fuchs de 1936: contra la actitud contemplativa del historiador tradicional, Benjamin hace hincapié en el compromiso activo del partidario del materialismo histórico. Su objetivo es descubrir la constelación crítica que tal o cual fragmento del pasado forma precisamente con tal o cual momento del presente. La dimensión política y activa de esta relación con el pasado se explicita en una de las notas preparatorias de la tesis: "Ese concepto [del presente] crea entre la escritura de la historia y la política una conexión, idéntica al nexo teológico entre la rememoración y la redención. Ese presente se traduce en imágenes que podemos llamar dialécticas. Éstas representan una intervención salvadora [rettenden Einfall] de la humanidad" (GS, I, 3, p. 1248). Volvemos a encontrar la idea paradójica —pero esencial en el rumbo intelectual de Benjamin— de una especie de identidad entre ciertos conceptos teológicos y sus equivalentes profanos, revolucionarios. Por otra parte, no debemos perder de vista que la "intervención salvadora" tiene por objeto tanto el pasado como el presente: historia y política y rememoración y redención son inseparables.

Benjamin toma aquí el concepto de "dialéctica" del lenguaje hegeliano marxista: intenta explicar la naturaleza de una imagen "salvadora" que se propone como la sobresunción [sursumption] (Aufhebung) de las contradicciones entre el pasado y el presente, la teoría y la práctica.

Benjamin se distingue por una referencia a Dante: "La verdad inmóvil que no hace sino esperar al investigador no corresponde en nada a ese concepto de verdad en materia de historia. Éste se apoya mucho más en el verso de Dante que dice: una imagen única e irremplazable del pasado se desvanece con cada presente que no ha sabido darse por aludido por ella" (GS, I, 2, p. 1261).

Un ejemplo —que no es de Benjamin— tal vez permitirá aclarar la tesis V. La imagen dialéctica de "revolución permanente", planteada por Trotski en 1905-1906, estaba fundada en la percepción de una constelación crítica entre la revolución rusa de 1905 y la Comuna de París de 1871. Pero esa imagen fugaz, vista "como un relámpago" por el historiador/actor político, se ha perdido. El movimiento obrero ruso de la época no se sintió implicado por la Comuna de París: tanto los mencheviques como los bolcheviques —véanse los escritos de Lenin en 1905— rechazaban de manera explícita la referencia a ella, criticada por haber "confundido la revolución democrática y la revolución proletaria".⁴¹ El mensaje gozoso que el historiador/militante trajo "sin aliento" desde el pasado cayó en el vacío. Habría que esperar doce años para que, con sus "Tesis de abril" que reivindican el paradigma de la Comuna de 1871—, pudiera surgir una nueva constelación, esta vez con éxito.

Un comentario esclarecedor de Jeanne-Marie Gagnebin sobre la "historia abierta" de Benjamin se aplica con mucha exactitud a la tesis V: Benjamin compartía con Proust

la preocupación por salvar el pasado en el presente, gracias a la percepción de una semejanza que los transforma: transforma

⁴¹ En *Las dos tácticas de la socialdemocracia* (1905), Lenin señala que la Comuna fue un gobierno obrero "que no sabía ni podía distinguir entre los elementos de las revoluciones democrática y socialista, que confundía las tareas de la lucha por la república con las tareas de la lucha por el socialismo [...]. En una palabra [...]: fue un gobierno como no debe serlo el nuestro" (la bastardilla es del autor). Vladimir I. U. Lenin, *Les deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, en *Œuvres*, vol. 9, Moscú, Éd. du Progrès, 1966, p. 77 [trad. cast.: *Las dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1947]. La expresión "el nuestro" se refiere al futuro gobierno ruso democrático revolucionario anhelado por Lenin.

el pasado porque éste adopta una nueva forma, que habría podido desaparecer en el olvido; transforma el presente porque éste se revela como el cumplimiento posible de esa promesa anterior, una promesa que habría podido perderse para siempre y aun puede perderse si no se la descubre, inscrita en las líneas de lo actual.⁴²

Krista Greffrath indica que esta tesis significa, de hecho, la historicización más radical de la verdad histórica: la misma imagen verdadera del pasado está sometida al proceso histórico. Mientras la historia no se detenga, no podrá decirse la última palabra sobre el pasado. Esta interpretación es interesante pero demasiado restrictiva: limita la *Rettung* al dominio historiográfico y olvida el de la intervención política. Ahora bien, como hemos visto, para Benjamin ambos son estrictamente inseparables.⁴³

Vale la pena tomar en cuenta una objeción a esta concepción "política" del pasado: ¿no corre el riesgo de llevar a una reescritura "orwelliana" del pasado, en función de las necesidades políticas presentes de un aparato o un Estado totalitario, como ya lo mostraba en abundancia la práctica estalinista en la URSS de fines de la década de 1930? Sin embargo, el argumento de Benjamin se distingue de manera radical de ese modelo totalitario, en varios aspectos:

a) en él nunca se trata de pretender un monopolio de la verdad histórica, y menos aún de imponerlo al conjunto de la sociedad;

⁴² J.-M. Gagnebin, "W. Benjamin ou a história aberta", prefacio a W. Benjamin, *Obras Escollidas*, t. San Pablo, Brasiliense, 1985, p. 16.

⁴³ Cf. K. Greffrath, "Der historischer Materialist als dialektischer Historiker", en P. Bulthaup (comp.), *Materialien zu Benjamin's Thesen...*, ob. cit., p. 226.

- b) mientras que el aparato estalinista afirma poseer una verdad inmutable, definitiva y establecida de una vez y para siempre, que niega todo cambio pasado o futuro, Benjamin habla de una imagen fugaz, frágil, únicamente visible "como un relámpago";
- c) en Benjamin no hay cabida para un aparato o un Estado que ejerzan una hegemonía ideológica: el historiador es un individuo que siempre corre el riesgo de no ser comprendido por su época.

Tesis VI

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como fue en concreto", sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro. Corresponde al materialismo histórico retener con firmeza una imagen del pasado tal como ésta se impone, de improviso, al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto la existencia de la tradición como a quienes la reciben. Para una y para otros consiste en entregarnos como instrumentos a la clase dominante. En cada época es preciso intentar arrancar nuevamente la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella. El Mesías no viene sólo como redentor, viene también como vencedor del Anticristo. El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza sólo toca en suerte al historiógrafo perfectamente convencido de que, si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros. Y ese enemigo no ha cesado de triunfar.

La tesis comienza por rechazar la concepción historicista/positivista de la historia, representada por la célebre frase de Ranke, el historiador prusiano conformista y conservador: la tarea del

historiador sería, sencillamente, representar el pasado "tal como realmente fue". El presunto historiador neutral, que disfruta de un acceso directo a los hechos "reales", no hace en sustancia sino ratificar la visión de los vencedores, los reyes, papas y emperadores—objeto privilegiado de la historiografía de Ranke—de todas las épocas.

El momento de peligro para el sujeto histórico—vale decir, las clases oprimidas (y el historiador que ha escogido su campo)—es el del surgimiento de la imagen auténtica del pasado. ¿Por qué? Probablemente porque en ese instante se disuelve la visión confortable y perezosa de la historia como "progreso" ininterrumpido. El riesgo de una derrota actual agudiza la sensibilidad a las derrotas anteriores, suscita interés por el combate de los vencidos y estimula una mirada crítica sobre la historia. Benjamin quizá piensa, también, en su propia situación: ¿el peligro inminente que enfrenta en 1939-1940—arresto, internación en un campo, entrega a la Gestapo por las autoridades vichistas—no suscitó la visión singular e incluso única, del pasado que se desprende de las tesis "Sobre el concepto de historia"?

En el instante de peligro, cuando la imagen dialéctica "brilla como un relámpago", el historiador—o el revolucionario—debe dar pruebas de presencia de ánimo (*Geistesgegenwart*) para captar ese momento único, esa oportunidad fugaz y precaria de salvamento (*Rettung*), antes de que sea demasiado tarde (*GS*, I, 3, p. 1242). Puesto que, como lo destaca la versión francesa de Benjamin, ese recuerdo, que se presenta en el momento de un peligro súbito, puede ser precisamente lo que "lo salva" (*GS*, I, 2, p. 1263).

El peligro es doble: transformar tanto la historia del pasado—la tradición de los oprimidos—como al sujeto histórico actual—las clases dominadas, "nuevos depositarios" de esa tradición—en herramienta en manos de las clases dominantes. Arrancar la

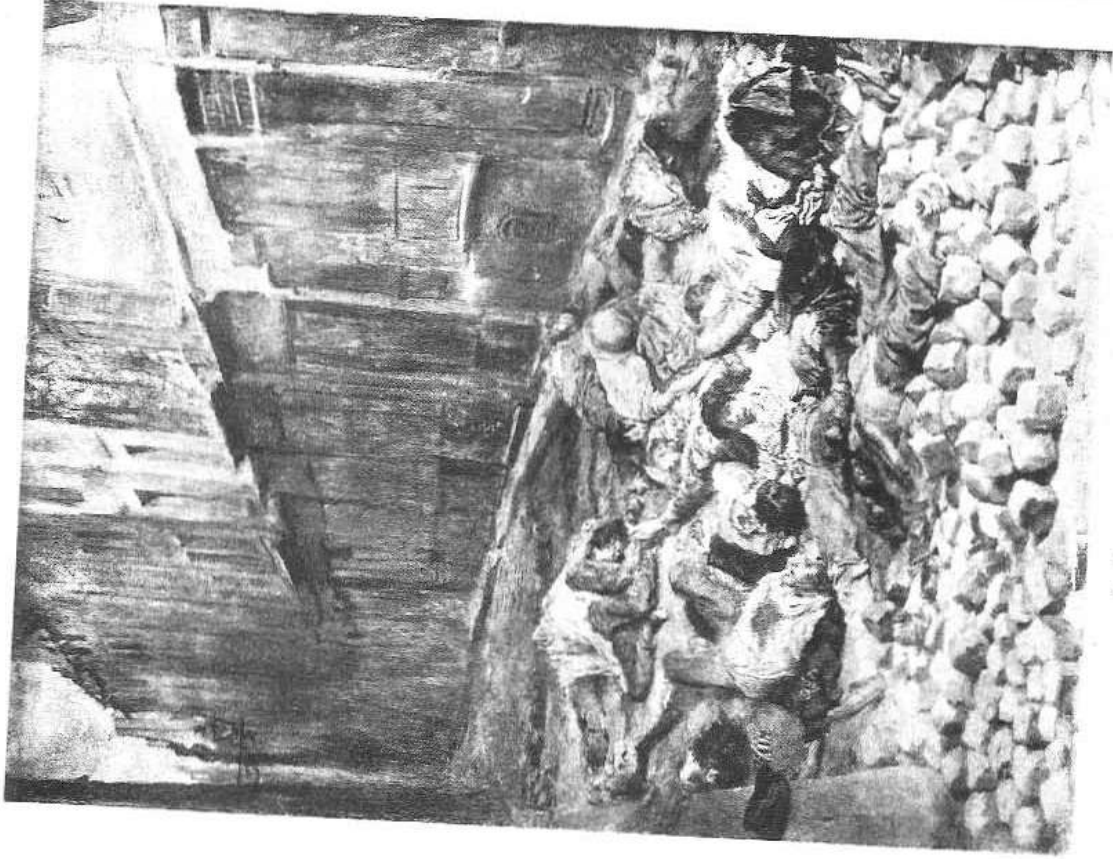
tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella es devolver a la historia—por ejemplo, la de la Revolución Francesa o la de 1848—su dimensión de subversión del orden establecido, edulcorada, suprimida o negada por los historiadores "oficiales". De ese modo, el partidario del materialismo histórico podrá "hacer brillar en el pasado la chispa de la esperanza", una chispa que puede hacer saltar el polvorín *hoy*.

El historiador revolucionario sabe que la victoria del enemigo actual amenaza incluso a los muertos, no necesariamente en la forma primitiva y grosera de la restauración monárquica de los Estuardo al maltratar los huesos de Cromwell, sino mediante la falsificación o el olvido de sus combates. Ahora bien, "ese enemigo no ha cesado de triunfar" y el pasado, desde el punto de vista de los oprimidos, no es una acumulación gradual de conquistas, como en la historiografía "progresista", sino más bien una serie interminable de derrotas catastróficas: aplastamiento de la rebelión de los esclavos contra Roma, de la vuelta de los campesinos anabaptistas en el siglo XVI, de junio de 1848, de la Comuna de París y de la insurrección espartaquista en Berlín en 1919.

Pero no se trata sólo del pasado: en su propia traducción francesa, Benjamin escribe: "Hasta la hora actual, el enemigo aún no ha dejado de triunfar". En 1940, la hora era la "media-noche en el siglo", para recordar la bella expresión de Victor Serge. Las victorias del enemigo eran monumentales: derrota de la España republicana, pacto germano-soviético, ocupación de Europa por el Tercer Reich.

Benjamin conocía bien a ese enemigo actual: el *fascismo*. Para los oprimidos, éste representaba un peligro supremo, el más grande jamás enfrentado por ellos en la historia: la segunda muerte de las víctimas del pasado y la masacre de todos los adversarios del régimen. La falsificación, en una escala sin pre-

cedentes, del pasado, y la transformación de las masas populares en instrumento de las clases dominantes. Desde luego, pese a su vocación de Casandra y su pesimismo radical, Benjamin no podía prever Auschwitz...



La barricada, Meissonnier.

En un trabajo redactado para la conferencia de Pontigny sobre Baudelaire (1939), Benjamin señalaba que en esos días las multitudes eran "modeladas por las manos de los dictadores". Pero no desesperaba de "entrevener en esas muchedumbres sojuzgadas núcleos de resistencia, los mismos núcleos que formaron las masas revolucionarias de 1848 y los partidarios de la Comuna".⁴⁴ En otras palabras: en un momento de peligro supremo se presenta una constelación salvadora que vincula el presente con el pasado. Un pasado en el cual, pese a todo, brilla, en la sombra nocturna del fascismo triunfante, la estrella de la esperanza, la estrella mesiánica de la redención —la *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig—, la chispa del levantamiento revolucionario.

Ahora bien, escribe Benjamin, "el Mesías no viene sólo como redentor, sino como el vencedor del Anticristo". Al comentar este pasaje, Tiedemann constata una sorprendente paradoja: "En ninguna otra parte Benjamin habla de manera tan directamente teológica como aquí, pero en ninguna otra parte tiene una intención tan materialista". Es preciso reconocer en el Mesías a la clase proletaria y en el Anticristo, a las clases dominantes.⁴⁵

La observación es pertinente, pero podríamos añadir, en beneficio de una mayor precisión: el equivalente —el "correspondiente"— profano del Mesías son hoy los núcleos de resistencia antifascista, las futuras masas revolucionarias herederas de la tradición de junio de 1848 y de abril y mayo de 1871. En cuanto al Anticristo —un teologúmeno cristiano que Benjamin no vacila en incorporar a su argumento mesiánico de inspira-

⁴⁴ W. Benjamin, "Notes sur les tableaux parisiens de Baudelaire" (1939), en *GS*, I, 2, p. 748.

⁴⁵ R. Tiedemann, "Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins", en: P. Bulthaup (comp.), *Materialien zu Benjamins Thesen...*, ob. cit., pp. 93-94.

ción explícitamente judía—, su homólogo secular es, sin ninguna duda, el Tercer Reich hitleriano.

En una reseña de 1938 de la novela de Anna Seghers, *Die Rettung*—que narra la historia de uno de los núcleos de resistencia comunista en la Alemania nazi—, Benjamin escribe: “El Tercer Reich remeda el socialismo, como el Anticristo remeda la promesa mesiánica”.⁴⁶ Para esbozar este sugestivo paralelo se inspiró en los escritos de su amigo, el teólogo protestante y socialista revolucionario suizo Fritz Lieb, que en 1934 había definido el nazismo como Anticristo moderno. En una conferencia de 1938, Lieb manifestó su esperanza de presenciar la derrota del Anticristo en un último combate contra los judíos, que vería la aparición del Mesías—Cristo—y el establecimiento de su Reino milenario.⁴⁷

Tesis VII

*Recuerda las tinieblas y el gran frío
En este valle resonante de lamentaciones.*

BERTOLT BRECHT,
La ópera de dos centavos

Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiere revivir una época olvidar todo lo sucedido a continuación. No podría haber mejor descripción de un método que el materialismo histórico

⁴⁶ W. Benjamin, “Eine Chronik der deutschen Arbeitslosen”, en *GS*, III, p. 539.

⁴⁷ Cf. Chryssoula Kambas, “Wider den Geist der Zeit. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamin”, en J. Taubes (comp.), *Der Fürst dieser Welt*, Munich, Wilhelm Fink Verlag, 1983, pp. 582-583. Lieb y Benjamin compartían la convicción de que era preciso resistir al fascismo con las armas en la mano.

puso en retrada. Es el método de la empatía. Nació de la pereza del corazón, de la acedia que desespera de dominar la verdadera imaginación histórica, esa que brilla de manera fugaz. Los teólogos de la Edad Media consideraban la acedia como la fuente de la tristeza. Flaubert, que la conocía bien, escribió: “Poca gente adivinará cuán triste fue preciso estar para revivir Cartago”. La indole de esa tristeza resulta más evidente cuando nos preguntamos con quién entra efectivamente en empatía el historiador historicista. La respuesta es inevitable: con el vencedor. Ahora bien, quien domina es siempre heredero de todos los vencedores. Por consiguiente, el establecimiento de una empatía con el vencedor beneficia siempre a quien domina. Para quien profesa el materialismo histórico, no hay más que decir. Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de ese cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy. A ese cortejo triunfal, como fue siempre la costumbre, pertenece también el botín. Lo que se define como bienes culturales. Quien profese el materialismo histórico no puede sino contemplarlos con una mirada llena de distancia. Pues, al pensar en su origen como un todo, ¿cómo no estremecerse de espanto? No han nacido del mero esfuerzo de los grandes genios que los crearon sino al mismo tiempo, de la anónima faena impuesta a los contemporáneos de esos genios. No hay ningún documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y la misma barbarie que los afecta, afecta igualmente el proceso de su transmisión de mano en mano. Por eso el teórico del materialismo histórico se aparta de ellos tanto como le sea posible. Su tarea, cree, es cepillar la historia a contrapelo.^{48*}

* “Cepillar la historia a contrapelo” es la traducción literal de “*brosser l'histoire à rebrousse-poil*”; en sentido figurado, *brosser* significa “bosquejar” o “esbozar” (N. del T.).

⁴⁸ Hemos reemplazado el término “intropatía” [“*intropathie*”], utilizado por M. de Gandillac como traducción de *Einführung*, por “empatía”, sugerido por Adorno a Pierre Missac.

La polémica contra Fustel de Coulanges —historiador francés positivista y reaccionario del siglo XIX—⁴⁹ prolonga la de las tesis anteriores contra Ranke y el historicismo alemán: el pasado sólo puede comprenderse a la luz del presente, y su verdadera imagen es fugaz y precaria, “como un relámpago”. Sin embargo, Benjamin introduce aquí un nuevo concepto: la *Einfühlung*, cuyo equivalente francés más próximo sería la *empathie* [empatía] pero que él tradujo como “identificación afectiva”. Benjamin acusa al historicismo de identificación con los vencedores. Es notorio que el término “vencedor” no se refiere en este caso a las batallas o las guerras comunes, sino a la “guerra de clases”, en la cual uno de los campos, la clase dirigente, no ha dejado de imponerse a los oprimidos, desde Espartaco, el gladiador rebelde, hasta el *Spartakusbund* de Rosa Luxemburg, y desde el *Imperium* romano hasta el *Tertium Imperium* hitleriano.

El origen de la empatía que se identifica con el cortejo de los dominadores está, según Benjamin, en la *acedia*, término latino que designa la pereza del corazón, la melancolía. ¿Por qué? ¿Cuál es la relación entre la *acedia* y la *Einfühlung*? La tesis VII no lo explica en modo alguno, pero podemos encontrar la clave del problema en *El origen del drama barroco alemán* (1925): la *acedia* es el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad, que despoja de todo valor a las actividades humanas y, en consecuencia, lleva al sometimiento total al orden de

⁴⁹ Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1899) era un adversario declarado de la democracia y la república. Defensor de la familia, la religión y la propiedad, impugnó el sufragio universal, al que consideraba responsable del Imperio, la derrota de 1870 y la Comuna. Positivista, estimaba que “la historia es pura ciencia, una ciencia como la física o la geología”. Cf. C. Delacroix, F. Dosse y P. Garcia, *Les courants historiques en France, XIX^e et XX^e siècles*, París, Armand Colin, 1999, pp. 73-76, y F. Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, PUF, 1988, pp. 341-342.

cosas existente. En cuanto meditación profunda y melancólica, se siente atraída por la majestad solemne del cortejo de los poderosos. El melancólico por excelencia, dominado por la pereza del corazón —la *acedia*—, es el cortesano. La traición es su elemento, porque su sumisión al destino lo induce a unirse siempre al campo del vencedor.⁵⁰

El equivalente moderno del cortesano barroco es el historiador conformista. También él escoge siempre la identificación objetiva con el majestuoso cortejo de los poderosos. El gran historiador Von Sybel, discípulo de Ranke, no vacilaba en proclamar que el éxito es “el juez supremo [...] y la instancia directa de decisión” a los ojos del historiador. Esta postura no es patrimonio exclusivo de la historiografía alemana: Benjamin cita a Fustel de Coulanges. También habría podido mencionar a Victor Cousin, quien en su *Introducción a la historia de la filosofía* (1828) elabora una impresionante “filosofía de los vencedores” que asocia, con una elegancia admirable, el éxito y la “moralidad”:

Absuelvo a la victoria como necesaria y útil; me propongo ahora absolverla como justa, en el sentido más estricto de la palabra; me propongo demostrar la moralidad del éxito. Por lo común, en el éxito sólo se ve el triunfo de la fuerza y una especie de simpatía sentimental nos atrae hacia el vencido; espero haber demostrado que, como es preciso que siempre haya un vencido y el vencedor es siempre quien debe serlo, es necesario probar que este último no sólo sirve a la civilización sino que es mejor, más moral, y por eso es vencedor. Si no fuera así, habría una contradicción entre la moralidad y la civilización, lo cual es

⁵⁰ W. Benjamin, *Les origines du drame baroque allemand*, París, Flammarion, 1985, pp. 150, 151, 167 [trad. cast.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990].

imposible, pues una y otra no son sino dos aspectos, dos elementos distintos pero armoniosos de la misma idea.⁵¹

Benjamin se levanta justamente contra este historicismo servil y propone “cepillar la historia a contrapelo”. Sin duda alguna, se inspira aquí en el primer Nietzsche, el de la segunda de las “consideraciones intempestivas”, de *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1873), obra leída, admirada y citada (incluso en las tesis) por él.

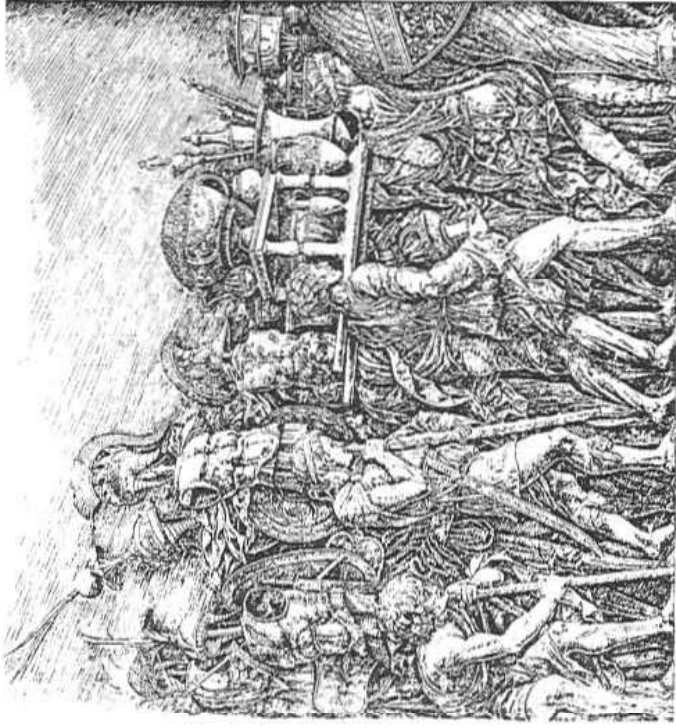
Nietzsche sólo sentía desprecio por los historiadores que “nadan y se ahogan en el río del devenir” y se dedican a “la admiración descarnada del éxito” (“*nackte Bewunderung des Erfolges*”) y a “la idolatría de lo fáctico” (“*Götzedienst des Tatsächlichen*”); en síntesis, que dicen siempre “sí” con la cabeza a cualquier poder, de manera “medrosa y mecánica”. A juicio de Nietzsche, el diablo es el verdadero amo del éxito y el progreso: en el historiador, la virtud consiste en oponerse a la tiranía de lo real, en “nadar contra las olas de la historia” y saber luchar contra ellas.⁵²

Benjamin compartía por completo esos sentimientos y se inspiró en ellos al negarse a imitar a quienes acariciaban en el sentido correcto “el pelo demasiado lustroso” —expresión irónica que utiliza en su traducción de la tesis VII— de la historia. La diferencia decisiva entre los dos es que la crítica de Nietzsche se hace en

⁵¹ Victor Cousin, *Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de la philosophie* (1828), París, Fayard, 1991, p. 242 [trad. cast.: *Necesidad de la filosofía: introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947], citado por Michèle Riot-Sarcey, *Le réel et l'utopie. Essai sur le politique du XIX^e siècle*, París, Albin Michel, 1998, p. 44.

⁵² Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Stuttgart, Reclam, 1982, pp. 81, 83, 84, 96 [trad. cast.: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, Edaf, 2000].

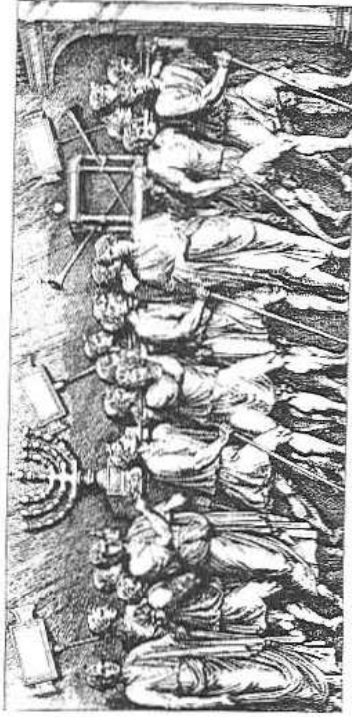
nombre del individuo rebelde, el héroe, y más adelante el superhombre. La de Benjamin, en contraste, es solidaria con quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosos y magníficos llamados Civilización, Progreso y Modernidad.



El triunfo de César, Escuela de Mantegna, siglo XV

Por lo tanto, cepillar la historia a contrapelo —fórmula de un enorme alcance historiográfico y político— señala, en principio, la negativa a unirse, de una manera u otra, al cortejo triunfal que, aún hoy, sigue pisando los cuerpos de quienes están en tierra. Podemos evocar las alegorías barrocas del triunfo que representan a los príncipes trepados a una magnífica carroza imperial, a veces seguidos de prisioneros y cofres desbordantes de oro y alhajas, o la imagen que aparece en Marx para describir el capital: *Juggernaut*, la divinidad hindú instalada sobre un

inmenso carro, bajo cuyas ruedas se arroja a los niños destinados al sacrificio. Pero el modelo antiguo, presente en la mente de todos los judíos, es el Arco de Triunfo de Tito en Roma, que muestra el cortejo triunfal de los vencedores romanos contra el levantamiento de los hebreos, mientras desfilan con los tesoros saqueados en el Templo de Jerusalén.⁵³



El Arco de Triunfo de Tito (detalle), Foro romano, 96 d.C., grabado sobre cobre, siglo XVIII.

Como siempre en Benjamin, el imperativo de “cepillar la historia a contrapelo” tiene una doble significación:

a) Histórica: se trata de ir a contracorriente de la versión oficial de la historia, oponiéndole la tradición de los oprimidos. Desde ese punto de vista, la continuidad histórica de las clases dominantes se percibe como un único y enorme cortejo triunfal, ocasionalmente interrumpido por los levantamientos de las clases subalternas.

⁵³ Como Brecht en su novela *Los negocios del señor Julio César* o en la pieza *El proceso de Lucullus*, Benjamin estaba interesado en los paralelos entre los imperialismos romano y moderno. Brecht creía —erróneamente, tal vez— que la lectura de su novela sobre César había influido en las tesis de Benjamin (Cf. B. Brecht, *Arbeitsjournal*, ob. cit., vol. 1, p. 294).

b) Política (actual): la redención/revolución no se producirá debido al curso natural de las cosas, el “sentido de la historia”, el progreso inevitable. Habrá que luchar contra la corriente. Librada a sí misma o acariciada en el sentido del pelo, la historia sólo producirá nuevas guerras, nuevas catástrofes, nuevas formas de barbarie y opresión.

Volvemos a dar aquí con el pesimismo revolucionario de Benjamin —que apelaba, en su artículo sobre el surrealismo (1929), a la urgente necesidad de “organizar el pesimismo”—, tan opuesto al fatalismo melancólico de la “pereza del corazón” como al fatalismo optimista de la izquierda oficial —socialdemócrata o comunista—, segura de la victoria “ineluctable” de las “fuerzas progresistas”.

La reflexión de Benjamin se refiere también al reverso bárbaro de la medalla brillante y dorada de la cultura, ese botín que pasa de vencedor a vencedor, como el candelabro de siete brazos, la Menorah del Templo de Jerusalén, en el mismo alto relieve del Arco de Tito. En lugar de oponer la cultura (o la civilización) y la barbarie como dos polos mutuamente excluyentes, o como etapas diferentes de la evolución histórica —dos leitmotiv clásicos de la filosofía de las Luces—, Benjamin presenta dialécticamente como una unidad contradictoria.

Los arcos de triunfo son un ejemplo notable de monumentos de la cultura que, al mismo tiempo y de manera indisoluble, son monumentos de barbarie que celebran la guerra y la masacre. El interés de Benjamin por este tipo de arquitectura, su origen en la antigua Roma y su función política e ideológica, está atestiguado por el *Das Passagenwerk*.⁵⁴ En su *Infancia en*

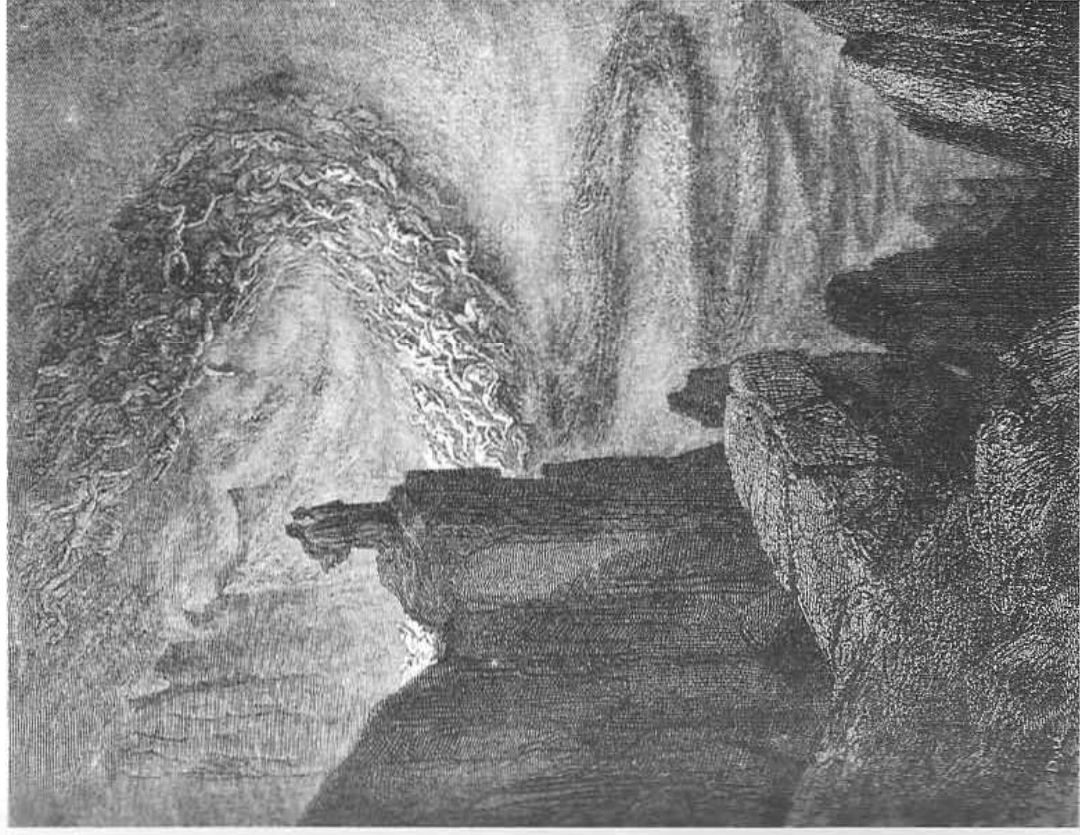
⁵⁴ En el *Passagenwerk* encontramos varias referencias al libro de Ferdinand Nonack, *Triumph und Triumphbogen*, publicado en 1928 por la biblioteca

Berlín hacia 1900 encontramos una descripción aterradora de la *Siegessäule*, la columna triunfal, que subraya el contraste entre la gracia de la estatua de la Victoria que corona el monumento y los sombríos frescos de su parte baja, que representan —en la imaginación del niño— escenas en las cuales “racimos de hombres”, azotados por remolinos de viento, atrapados en bloques de hielo o arrojados a un oscuro embudo, sufren como los condenados en el “Infierno” de Dante, según los dibujó Gustave Doré.⁵⁵ Esta descripción muestra un paralelo asombroso con el poema de Brecht que abre la tesis VII.

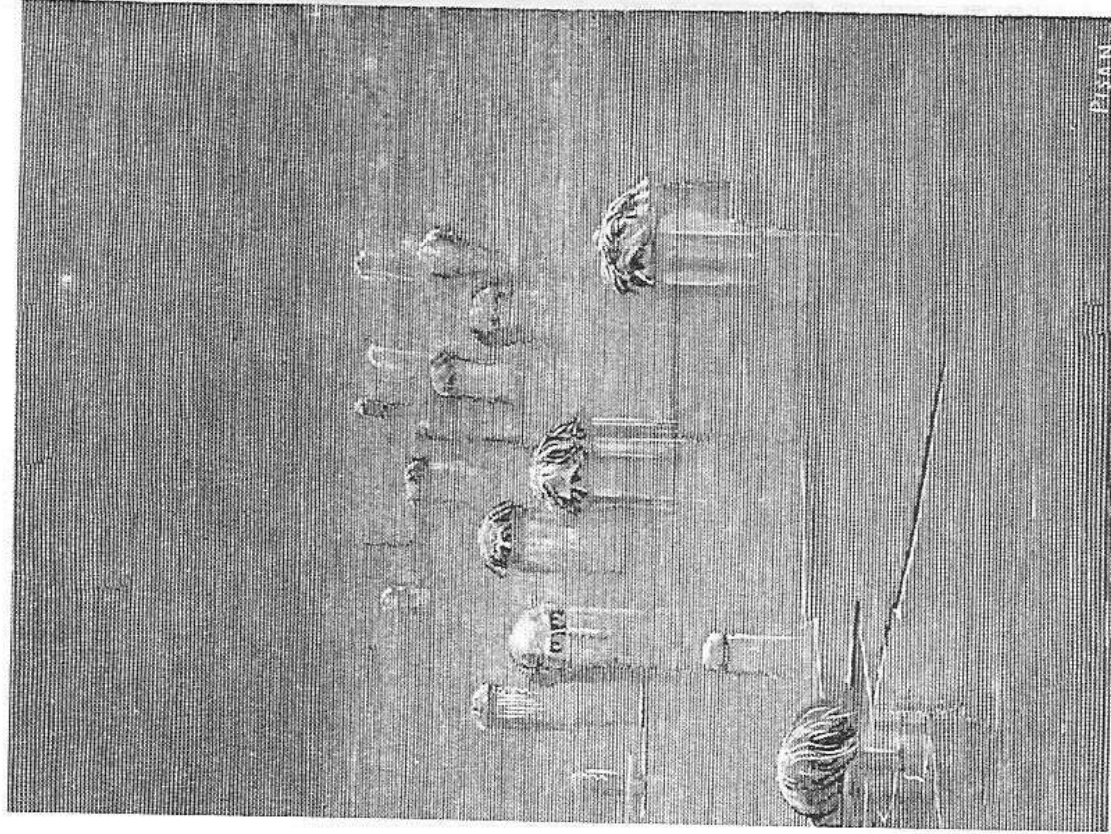
La dialéctica entre cultura y barbarie es válida también para muchas obras prestigiosas producidas por “la anónima faena” de los oprimidos, desde las pirámides de Egipto erigidas por los esclavos hebreos hasta el palacio de la Ópera, levantado, durante el régimen de Napoleón III, por los obreros vencidos en junio de 1848. En esta tesis encontramos la imagen invertida de un tema caro a Nietzsche: las grandes obras de arte y de civilización —como las pirámides, precisamente— sólo pueden hacerse a costa de los sufrimientos y la esclavitud de las masas. Para el filósofo de Sils-Maria se trata de un sacrificio inevitable y necesario.

Wärburg de Leipzig (GS, v, 1, pp. 150-152), y a los poemas de Victor Hugo sobre el Arco de Triunfo (pp. 149, 154-155), así como una cita de Arsène Houssaye que describe la entrada de Napoleón III en París bajo “dos mil arcos de triunfo” (p. 199).

⁵⁵ W. Benjamin, *Enfance berlinoise*, trad. de Jean Lacoste, París, Maurice Nadeau, 1978, p. 40 [trad. cast.: *Infancia en Berlín hacia 1900*, Madrid, Alfaguara, 1990]. Un ejemplo interesante, que Benjamin no cita pero sin duda conoce, es la fuente de Maguncia: esta magnífica obra de arte renacentista fue levantada por el arzobispo Alberto de Brandeburgo para conmemorar el triunfo de los príncipes sobre la revuelta campesina de 1525. Las palabras *Conspiratio rusticorum prostrata*, inscriptas en el monumento, son una referencia directa a la victoria de los poderosos en la guerra de clases.



Los lujuriosos, Gustave Doré, ilustración para el “Infierno” de *La Divina Comedia*, 1861.



Cócito (detalle), Gustave Doré, ilustración para el "Infierno" de *La Divina Comedia*, 1861

Al escribir este texto, Benjamin pensaba sin duda en el poema irónico e irreverente de Brecht, "Preguntas de un obrero que lee" (1935):

¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?
 En los libros figuran los nombres de los reyes.
 ¿Los reyes arrastraron las piedras de las penas?
 Y Babilonia, tantas veces destruida,
 ¿Quién la reconstruyó tantas veces?
 [...] La gran Roma
 Está llena de arcos de triunfo. ¿Sobre quiénes
 Triunfaron los Césares? [...] Cada página,
 una victoria.
 ¿Quién cocinó la comida triunfal?
 Cada diez años, un gran hombre.
 ¿Quién pagó los gastos?
 Tantos relatos,
 Y otras tantas preguntas.⁵⁶

Pero la tesis VII tiene un alcance más general: la alta cultura no podría existir en su forma histórica sin el trabajo anónimo de los productores directos —esclavos, campesinos u obreros—, excludidos del goce de los bienes culturales. Estos últimos son, por lo tanto, "documentos de barbarie" porque han nacido de la injusticia de clase, la opresión social y política y la desigualdad, y su transmisión se realiza por medio de masacres y guerras. La "herencia cultural" pasó de Grecia a Roma y luego a la Iglesia, para caer después en manos de la burguesía, desde el Renacimiento hasta nuestros días. En cada caso, la elite dominante se apropia —por la conquista u otros medios bárbaros— de la cul-

⁵⁶ B. Brecht, "Fragen eines lesenden Arbeiter", en: *Kalender Geschichten*, Hamburgo, Rowohlt, 1989, p. 74 [trad. cast.: "Preguntas de un obrero que lee", en: *Historias de almanaque*, Madrid, Alianza, 1979].

tura precedente y la incorpora a su sistema de dominación social e ideológica. La cultura y la tradición se convierten así, como destaca Benjamin en la tesis VI, en "un instrumento de las clases dominantes".

Trazar la historia cultural *gegen den Strich* significa, entonces, contemplarla desde el punto de vista de los vencidos, los excluidos, los parias. Por ejemplo, la rica cultura del Segundo Imperio francés debe ser examinada —como lo hace Benjamin en el *Passagenwerk*— teniendo en cuenta la derrota de los obreros en junio de 1848 y la consecuente represión del movimiento revolucionario (¡Blanqui!) durante varias décadas. Del mismo modo, es preciso comparar la brillante cultura de Weimar con la situación de los desocupados, los pobres y las víctimas de la inflación, como se hace en *Dirección única*. En otras palabras, para citar una de las notas preparatorias, la historia de la cultura "debe integrarse a la historia de la lucha de clases" (GS, I, 3, p. 1.240).⁵⁷

Esto no quiere decir que Benjamin sea partidario de un "populismo cultural": lejos de rechazar las obras de la "alta cultura" por considerarlas reaccionarias, está convencido de que muchas de ellas son abiertas o secretamente hostiles a la sociedad capitalista. Se trata, por ende, de redescubrir los momentos utópicos o subversivos ocultos en la "herencia" cultural, ya sean los cuentos fantásticos de Hoffmann, los poemas de Baudelaire o los relatos de Leskov. Según Richard Wolin, Benjamin, en sus últimos ensayos y en las tesis, "ya no habla de la *Aufhebung* [supresión] de la cultura tradicional burguesa,

⁵⁷ Cf. Irving Wohlfarth, "Smashing the kaleidoscope: Walter Benjamin's critique of cultural history", y mi artículo "Against the grain: the dialectical conception of culture in Walter Benjamin's theses of 1940", ambos publicados en Michael Steinberg (comp.), *Walter Benjamin and the demands of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1996.

perspectiva que había contemplado en su ensayo sobre la obra de arte y en los comentarios sobre Brecht: antes bien, la principal misión del crítico materialista es, a su juicio, la preservación y el esclarecimiento del potencial utópico secreto contenido en el corazón de las obras culturales tradicionales".⁵⁸ Esto es válido en la medida en que esa "preservación" esté dialécticamente ligada al momento destructor: sólo al romper la cáscara recificada de la cultura oficial podrán los oprimidos tomar posesión de esa almendra crítica/utópica.

Benjamin se interesa en la salvaguarda de las formas subversivas y antiburguesas de la cultura, y procura evitar que sean embalsamadas, neutralizadas, academizadas e incensadas (Baudelaire) por el *establishment* cultural. Se trata de luchar para impedir a la clase dominante extinguir las llamas de la cultura pasada y para sustraerlas al conformismo que las acecha (tesis VI).⁵⁹

Un ejemplo latinoamericano reciente permite ilustrar la significación de la exigencia de "cepillar la historia a contrapelo": la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América (1492-1992). Los festejos culturales organizados por el Estado, la Iglesia o la iniciativa privada son magníficos ejemplos de empatía con los vencedores del siglo XVI, una *Einführung*

⁵⁸ Richard Wolin, *Walter Benjamin. An aesthetic of redemption*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, pp. 263-264. En mi opinión, éste es uno de los mejores libros sobre el conjunto de la obra de Benjamin.

⁵⁹ Dolf Oehler puso notablemente de manifiesto el componente antiburgués de la cultura del siglo XIX en su libro —de fuerte inspiración benjaminiana— *Le spleen contre l'oubli. Juin 1848. Baudelaire, Flaubert, Heine, Herzer*, trad. del alemán de Guy Petitdemange, París, Payot, 1996. Véase también, del mismo autor, *Pariser Bilder I (1830-1848). Antiburgeois Aesthetik bei Baudelaire, Daumier und Heine*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

que beneficia invariablemente a los dirigentes de nuestros días: las élites financieras locales y multinacionales que heredaron el poder de los antiguos conquistadores.

Escribir la historia "en sentido contrario" —expresión de Benjamin en su propia traducción— es rechazar toda "identificación afectiva" con los héroes oficiales del quinto centenario, los colonizadores ibéricos, las potencias europeas que llevaron la religión, la cultura y la civilización a las Indias "salvajes". Esto significa considerar que cada monumento de la cultura colonial —las catedrales de México o Lima, el Palacio de Cortés en Cuernavaca— es también un documento de barbarie, un producto de la guerra, del exterminio, de una opresión inmisericorde.

Durante siglos, la historia "oficial" del descubrimiento, la conquista y la evangelización fue no sólo hegemónica, sino prácticamente la única que ocupó la escena política y cultural. Esta hegemonía recién comenzó a sufrir impugnaciones con la Revolución Mexicana de 1911. Los frescos de Diego Rivera en el Palacio de Cortés (1930) en Cuernavaca marcan un verdadero punto de inflexión en la historia de la cultura latinoamericana, por su desmitificación iconoclasta del conquistador y la simpatía del artista por los guerreros indios.⁶⁰ Más de cuarenta años después, *Las venas abiertas de América Latina* (1971), el célebre libro de uno de los más grandes ensayistas del continente, el uruguayo Eduardo Galeano, redacta, en una vigorosa síntesis, el acta de acusación contra la colonización ibérica, desde el punto de vista de sus víctimas y sus culturas, de los indios, los esclavos negros y los mestizos.

⁶⁰ El equivalente político de esta obra de arte está en los textos del socialista indigenista peruano José Carlos Mariátegui escritos entre 1927 y 1930, en especial los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, La Habana, Casa de las Américas, 1963.

Durante el debate sobre el quinto centenario, Galeano intervino en términos casi benjaminianos —no sé si leyó alguna vez las tesis de 1940— para llamar a "la celebración de los vencidos y no de los vencedores" y a la "salvaguardia de algunas de nuestras más antiguas tradiciones", como el modo de vida comunitario. Puesto que América puede abreviar "en sus más viejas fuentes" para encontrar en ellas "sus fuerzas vivas más jóvenes": "El pasado dice cosas que interesan al futuro".⁶¹



La toma de Cuernavaca, Diego Rivera, mural en el Palacio de Cortés, Cuernavaca, México, 1930

Mientras que España, Europa y los Estados Unidos se aprestaban a celebrar la llegada de Cristóbal Colón, una reunión latinoamericana realizada en octubre de 1991 en Xelaju, Guatemala —uno de los bastiones de la cultura maya—, convocaba a conmemorar "cinco siglos de resistencia india, negra y popular". En un principio, los zapatistas del EZLN tenían intención de hacer coincidir su levantamiento con el aniversario de 1492; pero, debido a su falta de preparación militar, postergaron la acción para 1994. Sin embargo, inspiraron un acto de

⁶¹ Eduardo Galeano, "El tigre azul y nuestra tierra prometida", en: *Nosotros decimos no*, México, Siglo XXI, 1991.

reparación simbólica: en 1992, una multitud indígena bajada de las montañas derribó la estatua del conquistador Diego de Mazariega, emplazada en el centro de San Cristóbal de las Casas, capital de Chiapas. Política, cultura e historia estuvieron íntimamente ligadas en los enfrentamientos en torno del quincuagésimo aniversario. Pero esto no habría sido una sorpresa para Walter Benjamin...

Tesis VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en el cual vivimos es la regla. Debemos llegar a una concepción de la Historia que corresponda a ese estado. Tendremos entonces frente a nosotros nuestra misión, que consiste en procurar el advenimiento del verdadero estado de excepción; y nuestra posición frente al fascismo se fortalecerá en la misma medida. El hecho de que sus adversarios lo enfrenten en nombre del progreso como norma histórica no es la menor de sus ventajas. Asombrarse de que las cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo XX no tiene nada de filosófico. No es un asombro situado en el principio de un conocimiento, como no sea el del carácter insostenible de la representación de la historia que lo genera.⁶²

Benjamin confronta aquí dos concepciones de la historia, con implicaciones políticas notorias para el presente: la cómoda doctrina "progresista", para la cual la norma es el progreso histórico, la evolución de las sociedades hacia una mayor demo-

⁶² En la versión de M. de Gandillac se deslizó un error importante; allí se dice, en efecto, que los adversarios del fascismo, "en nombre del progreso, dan con él como una norma histórica". En redonda restablecimos el sentido coincidente con el texto alemán.

cracia, libertad o paz, y la concepción defendida por él y planteada desde la perspectiva de la tradición de los oprimidos, para la cual la norma, la regla de la historia, es, al contrario, la opresión, la barbarie, la violencia de los vencedores.

Las dos concepciones reaccionan de manera diametralmente opuesta ante el fascismo. Para la primera, éste es una excepción a la norma del progreso, una "regresión" inexplicable, un paréntesis en la marcha hacia delante de la humanidad. Para la segunda, es la expresión más reciente y brutal del "estado de excepción permanente" que es la historia de la opresión de clase. Sin duda, Benjamin sufrió la influencia de las ideas de Carl Schmitt expuestas en *Teología política* (1921) —una obra que le interesaba mucho—, en especial por su identificación entre soberanía —fuera monárquica, dictatorial o republicana— y estado de excepción: el soberano es quien tiene poder de decisión sobre ese estado. El tema reaparece en *El origen del drama barroco alemán*. Tras citar a Schmitt, Benjamin señala lo siguiente respecto de la Contrarreforma: "En el estado de excepción, si su causa es la guerra, la revolución u otras catástrofes, el príncipe reinante está destinado desde el comienzo a ejercer el poder dictatorial". Algunas páginas más adelante, agrega: "La teoría de la soberanía, para la cual el caso de excepción, al desarrollar instancias de dictadura, se convierte en un caso ejemplar, obliga prácticamente a la imagen del soberano a realizarse tomando la forma del tirano". Estas observaciones de la década de 1920 estaban sin duda presentes en su pensamiento en 1940, al reflexionar sobre la naturaleza del Tercer Reich.⁶³

⁶³ W. Benjamin, *Les origines du drame...*, ob. cit., pp. 66, 70. En diciembre de 1930, Benjamin envió su libro a C. Schmitt, acompañado de una carta en la que le manifestaba su admiración (*Hochschätzung*) y reconocía la influencia de sus obras sobre el *Trümpfelbuch* (GS, I, 3, p. 887).

Esa visión de las cosas permite situar al fascismo en la continuidad del cortejo de los vencedores, como cabeza de Medusa, rostro supremo y último de la barbarie recurrente de los poderosos. Pero tiene el gran defecto de no poner de relieve su carácter novedoso —sobre todo, en la variante hitleriana— con respecto a las formas antiguas de dominación: lo que la Escuela de Frankfurt llamaría “administración total” y Hannah Arendt, “totalitarismo”. Es preciso decir, en descargo de Benjamin, que las manifestaciones más características de esa novedad histórica —el sistema concentracionario, las fábricas de la muerte, el exterminio industrial de judíos y gitanos— recién se desplegarían en todo su poder aterrador luego de su muerte, entre 1941 y 1945.

Una de las cartas de triunfo del fascismo es, destaca Benjamin, la incomprensión que manifiestan sus adversarios, inspirados por la ideología del progreso. La alusión se dirige a la izquierda, desde luego, como lo explicita una de las notas preparatorias.⁶⁴ Dos ejemplos permiten ilustrar lo que quiere decir el autor de las tesis.

Para la socialdemocracia, el fascismo era un vestigio del pasado, anacrónico y premoderno. En sus escritos de la década de 1920, Karl Kautsky explicaba que el fascismo sólo era posible en un país semiagrario como Italia, pero jamás podría establecerse en una nación moderna e industrializada como Alemania...

En cuanto al movimiento comunista oficial (estalinista), estaba convencido de que la victoria de Hitler en 1933 iba a ser efímera: al cabo de algunas semanas o algunos meses, el régimen

⁶⁴ “La superioridad [del fascismo] sobre la izquierda encuentra expresión —y no de las menores— en el siguiente hecho: en que ésta se opone a él en nombre de la norma histórica, de una especie de constitución histórica media” (GS, I, 3, p. 1246).

nazi sería barrido por las fuerzas obreras y progresistas, bajo la dirección esclarecida del KPD (Partido Comunista Alemán).

Benjamin había comprendido perfectamente la modernidad del fascismo, su relación íntima con la sociedad industrial y capitalista contemporánea. De allí, su crítica contra quienes —los mismos— se asombraban de que el fascismo “aún” fuera posible en el siglo XX, engeguedidos por la ilusión de que el progreso científico, industrial y técnico era incompatible con la barbarie social y política. Ese asombro no era el *taumazein* de Aristóteles, fuente de todo conocimiento filosófico: sólo conducía a la incomprensión del fascismo y por lo tanto, a la derrota.

Necesitamos, indica Benjamin en una de las notas preparatorias, una teoría de la historia sobre cuya base el fascismo pueda ser desenmascarado (*gesichtet*) (GS, I, 3, p. 1.244). Sólo una concepción sin ilusiones progresistas puede dar cuenta de un fenómeno como éste, profundamente arraigado en el “progreso” industrial y técnico moderno que, en última instancia, no es posible *sino* en el siglo XX. La comprensión de que el fascismo puede triunfar en los países más “civilizados” y de que el “progreso” no lo hará desaparecer automáticamente permitirá, cree Benjamin, mejorar nuestra posición en la lucha antifascista. Una lucha cuyo objetivo final es producir “el verdadero estado de excepción”, es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases.⁶⁵

⁶⁵ Puede considerarse, como lo hace Rainer Rochlitz —cuyo libro contiene apreciaciones interesantes, sobre todo en lo concerniente a las ideas estéticas de Benjamin—, que ese objetivo es utópico e irrealista y reprochar al autor de las tesis su negativa obstinada a confiar en las “modificaciones graduales”, los cambios inevitablemente “gravados de compromisos y concesiones” de la socialdemocracia. Pero atribuirle en la tesis VIII “el recurso a una política autoritaria, indisociable del concepto de estado de excepción forjado por Carl Schmitt”, es dar muestras de haberlo entendido mal. Cf. R. Rochlitz, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, París, Gallimard,

Ese "estado de excepción" utópico está prefigurado en todas las rebeliones y levantamientos que interrumpen, aunque sea durante un momento, el cortejo triunfal de los poderosos. Encuentra también una prefiguración lúdica, y hasta grotesca, en ciertas fiestas populares, como el carnaval: Benjamin coincide aquí con Bajtin. En un relato de la década de 1920, "Mientras pasar el corso", escribe: "El carnaval es un estado de excepción. Un derivado de las antiguas saturnales, en oportunidad de las cuales lo alto y lo bajo intercambiaban lugares y los esclavos se hacían servir por sus amos. Ahora bien, un estado de excepción sólo puede definirse precisamente en oposición total a un estado ordinario".⁶⁶

Con la salvedad de que el paréntesis carnavalesco no era más que un derivativo y los amos retomaban su lugar —en "lo alto" — una vez terminada la fiesta. Como es evidente, muy otro es el objetivo del "verdadero estado de excepción", en el cual ya no existirán ni "alto" ni "bajo", ni amos ni esclavos.

Tesis IX

Para el vuelo están listas mis alas,
me gustaría volver atrás,
pues aun cuando me quedara tiempo actual
poca dicha tendría.

GERHARD SCHOLEM, *Salut de l'ange*

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él vemos a un ángel que parece estar alejándose de algo mientras lo mira con

1992, p. 271. Benjamin aspira precisamente, con todas sus fuerzas, a la verdadera excepción, el fin de los poderes autoritarios, en las antipodas de todos los "estados de excepción" tal como los define Carl Schmitt.

⁶⁶ W. Benjamin, "En regardant passer le corso", en *Rastelli raconte...*, ob. cit.

sijeza. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas desplegadas. Ése es el aspecto que debe mostrar necesariamente el ángel de la historia. Su rostro está vuelto hacia el pasado. Donde se nos presenta una cadena de acontecimientos, él no ve sino una sola y única catástrofe, que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y reparar lo destruido. Pero desde el Paraíso sopla una tempestad que se ha aferrado a sus alas, tan fuerte que ya no puede cerrarlas. La tempestad lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que frente a él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esa tempestad es lo que llamamos progreso.⁶⁷

Se trata del texto más conocido de Benjamin, citado, interpretado y utilizado en incontables oportunidades y en los contextos más diversos. Sin lugar a dudas, afectó la imaginación de nuestra época, seguramente porque toca algo profundo en la crisis de la cultura moderna. Pero también porque tiene una dimensión profética: su advertencia trágica parece anunciar Auschwitz e Hiroshima, las dos más grandes catástrofes de la historia humana, las dos ruinas más monstruosas, remate de la acumulación que trepa "hasta el cielo".

Esta tesis resume, "como en un punto focal", la totalidad del documento. Se trata de una alegoría, en cuanto sus elementos no tienen significación al margen del papel que su autor les asigna deliberadamente. Benjamin estaba fascinado por las alegorías religiosas, en particular las del *Trauerspiel*, el drama barroco alemán, en el cual la alegoría es "la *facies hippocratica* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un

⁶⁷ La traducción francesa de M. de Gandillac, como siempre de gran elegancia y fuerza expresiva, es inexacta en varios lugares. Sobre todo, cuando traduce *das Zerschlagene zusammenfügen* como "reunir a los vencidos".

paisaje primitivo petrificado".⁶⁸ La tesis IX es exactamente eso, palabra por palabra.

La tesis se presenta como el comentario de un cuadro de Paul Klee, que Benjamin había adquirido en su juventud. En realidad, lo que describe tiene muy poca relación con la pintura: se trata, en lo esencial, de la proyección de sus propios sentimientos e ideas sobre la imagen sutil y despojada del artista suizo.

En la construcción de este texto, Benjamin se inspiró probablemente en algunos pasajes e imágenes poéticas de *Las flores del mal*. Por ejemplo, estos versos del poema LXXXI ("Un grabado fantástico") parecen describir la visión del pasado de la humanidad que percibe el ángel benjaminiano:

El cementerio inmenso y frío, sin horizonte,

Donde yacen, bajo los rayos de un sol blanco y mortecino

Los pueblos de la historia antigua y moderna.⁶⁹

Pero la relación de la tesis IX con Baudelaire es más profunda. La estructura significativa de la alegoría se funda en una *correspondencia* —en el sentido baudelaireano— entre lo sagrado y lo profano, la teología y la política, que atraviesa cada una de las imágenes. Para una de las figuras de la alegoría, el texto mismo nos da los dos sentidos: el correspondiente profano de la tempestad que sopla desde el Paraíso es el Progreso, responsable de una "catástrofe sin tregua" y una acumulación de ruinas que

⁶⁸ W. Benjamin, *Les origines du drame...*, ob. cit., p. 178.

⁶⁹ O estos otros, del poema CXXXIII ("Mujeres condenadas"), acaso inspiradores de la imagen de la tempestad que sopla desde el Paraíso: ¡Bajad, bajad, lamentables víctimas,/ Bajad por el camino del eterno infierno!/ Hundidos en lo más profundo del abismo, donde todos los crímenes,/ Flagelados por un viento que no viene del cielo,/ Hierven en confusión con un rumor de tempestad.

llega hasta el cielo. Pero en el caso de las demás, es preciso encontrar su significación social y política con referencia a otros escritos de Benjamin.

La tempestad que sopla desde el Paraíso evoca sin duda la caída y la expulsión del jardín del Edén. Así la interpretaron Adorno y Horkheimer en un pasaje de *Dialéctica de la Ilustración* que retoma la imagen y la idea de Benjamin (pero sin citarlo): "El propio ángel de espada flamígera que expulsó a los seres humanos del Paraíso para empujarlos por el camino del progreso técnico es la imagen sensible de ese progreso".⁷⁰ ¿Cuál es el equivalente profano de ese Paraíso perdido del que el progreso nos aleja cada vez más? Varios indicios sugieren que, para Benjamin, se trata de la sociedad sin clases primitivas. En el artículo sobre Bachofen (1935) mencionado en nuestra introducción, evoca, en alusión a las comunidades matriarcales antiguas, "una sociedad comunista en la aurora de la historia", profundamente democrática e igualitaria. Y en el ensayo "París, capital del siglo XIX" vuelve a esta idea: las experiencias de la sociedad sin clases de la prehistoria, depositadas en el inconsciente colectivo, "en conexión recíproca con lo nuevo, dan origen a la utopía".⁷¹

En las antípodas del Paraíso, el Infierno. En la tesis IX no se lo menciona, pero varios textos de Benjamin sugieren una correspondencia entre modernidad —o progreso— y condena infernal. Por ejemplo, en el siguiente pasaje de "Parque Central. Fragmentos sobre Baudelaire" (1938), que presenta afinidades evidentes

⁷⁰ Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1971, p. 162 [trad. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].

⁷¹ W. Benjamin, *GS*, III, 1 (sobre Bachofen), pp. 220-230, y *Poesie et révolution*, París, Denoël/Lettres nouvelles, 1971, p. 125 [trad. cast.: "Fragmento teológico-político", en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973], p. 125.

con la tesis IX: "Es preciso fundar el concepto de progreso sobre la idea de catástrofe. Que las cosas 'sigan así, ésa es la catástrofe'. [...] La idea de Strindberg: el infierno no es en absoluto lo que nos espera, sino *esta vida*".⁷² ¿En qué sentido? Para Benjamin, en el *Passagenwerk*, la quintaesencia del infierno es la eterna repetición de lo mismo, cuyo paradigma más terrible no está en la teología cristiana sino en la mitología griega: Sísifo y Tántalo, condenados al eterno retorno del mismo castigo. En ese contexto, Benjamin cita un pasaje de Engels, en el que compara la interminable tortura del obrero, forzado a repetir sin descanso el mismo movimiento mecánico, con el castigo infernal de Sísifo. Pero no se trata únicamente del obrero: toda la sociedad moderna, dominada por la mercancía, está sometida a la repetición, al "siempre lo mismo" (*Immergleichen*) disfrazado de novedad y moda: en el reino mercantil, "la humanidad hace el papel de condenada".⁷³

El Ángel de la Historia querría detenerse, curar las heridas de las víctimas aplastadas bajo la acumulación de ruinas, pero la tempestad lo arrastra de manera inexorable hacia la repetición del pasado: nuevas catástrofes, nuevas hecatombes, cada vez más vastas y destructivas. Hay un sorprendente contraste entre la mirada trágica del Ángel de la Historia de Benjamin y la mirada perfectamente olímpica descripta por Schiller en uno de los textos canónicos de la *Aufklärung* progresista, que el autor de las tesis sin duda conocía de memoria, "¿Qué es la historia universal y cuál es el objeto de estudiarla?" (1789):

Como el Zeus homérico, la Historia observa con una mirada igualmente regocijada los trabajos sangrientos de las guerras y

⁷² W. Benjamin, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, traducción de J. Lacoste, París, Payot, 1983, p. 242 [trad. cast.: *Baudelaire*, Madrid, Taurus, 1993].

⁷³ W. Benjamin, *PW*, 1, pp. 162, 61.

la actividad de los pueblos pacíficos que se alimentan inocentemente con la leche de sus rebaños. Por desordenada que parezca la confrontación de la libertad humana con el curso del mundo, la Historia contempla con tranquilidad ese juego confuso; porque su mirada, que llega lejos, ya descubre a la distancia la meta hacia la cual esa libertad sin reglas es conducida por la cadena de la necesidad.⁷⁴

No podemos dejar de suponer que Benjamin adoptó deliberadamente la opinión contraria a ese texto célebre, y opuso la mirada desesperada de su ángel marxista/judío a la mirada "tranquila" y "regocijada" del Zeus schilleriano...

Las ruinas mencionadas en esta tesis no son, como en los pintores o poetas románticos, un objeto de contemplación estética, sino una imagen conmovedora de las catástrofes, masacres y otros "trabajos sangrientos" de la historia. Al elegir ese término, Benjamin prosiguió, muy probablemente, una confrontación implícita con la filosofía de la historia de Hegel, esa inmensa teodicea racionalista que legitimaba cada "ruina" y cada infamia histórica como una etapa necesaria del camino triunfal de la Razón y un momento ineluctable del Progreso de la humanidad hacia la Conciencia de la Libertad: "*Weltgeschichte ist Weltgericht*" ("La historia universal es el tribunal universal"). Según Hegel, la historia aparece, a primera vista, como un inmenso campo de ruinas, donde resuenan "los lamentos sin nombre de los individuos", un altar en el cual "fueron sacrificadas la felicidad de los pueblos [...] y la virtud de los individuos". Frente a ese "cuadro aterrador", frente al "espectáculo lejano de la masa confusa de las ruinas", tenderíamos a sentir

⁷⁴ Friedrich Schiller, "Was heisst und zu welchen Ende studiert man Universalgeschichte?", en *Kleine historische Schriften*, Berlín, Bong & Co., s.f., p. 186.

“un dolor profundo, inconsolable, que nada puede aplacar”, una profunda rebelión y aflicción moral. Ahora bien, es preciso superar ese “primer balance negativo” y elevarse por encima de esas “reflexiones sentimentales” para comprender lo esencial; a saber, que dichas ruinas sólo son medios al servicio de la finalidad sustancial, el “verdadero desenlace de la historia universal”: la realización del Espíritu universal.⁷⁵



El ángel caído, Odilon Redon, anterior a 1880.
Museo de Bellas Artes, Burdeos.

El proceder de Benjamin consiste exactamente en invertir esta visión de la historia: demistificar el progreso y posar una mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable —pero también de una honda rebelión moral— sobre las ruinas producidas por

⁷⁵ Georg W. F. Hegel; *La razón dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, UGE, col. 10/18, 1965, p. 103 [trad. cast.: *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972].

el. Ya no son, como en Hegel, testigos de la “caducidad de los imperios” —el autor de *La Razón en la historia* menciona las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis y Roma—,⁷⁶ sino más bien una alusión a las grandes masacres de la historia —de allí la referencia a los “muertos”— y a las ciudades destruidas por las guerras: desde Jerusalén, arrasada por los romanos, hasta las ruinas de Guernica y Madrid, las ciudades de la España republicana bombardeadas por la Luftwaffe en 1936 y 1937.

¿Por qué designar el Progreso como una tempestad? El término también aparece en Hegel, que describe “el tumulto de los acontecimientos del mundo” como una “tempestad que sopla sobre el presente”.⁷⁷ Pero en Benjamin la palabra es, probablemente, un préstamo del lenguaje bíblico, en el que se evoca la catástrofe, la destrucción: la humanidad se hundió en el diluvio a causa de una tempestad (de agua), y una tempestad de fuego arrasó Sodoma y Gomorra. Por otra parte, Benjamin sugiere la comparación entre el diluvio y el nazismo en una carta a Scholem de enero de 1937, en la cual compara su libro *Deutsche Menschen* con un “arca” —construida “de acuerdo con el modelo judío”— frente al “ascenso del diluvio fascista”.⁷⁸

Pero ese término también evoca el hecho de que, para la ideología conformista, el Progreso es un fenómeno “natural”,

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 54.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 35.

⁷⁸ G. Scholem, *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, p. 252 [trad. cast.: *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Edic. 62, 1987]. La expresión “de acuerdo con el modelo judío” aparece en la dedicatoria del libro a Dora, hermana de Benjamin. Recordemos también que algunos escritores cercanos al fascismo, como Ernst Jünger —objeto de una crítica radical de Benjamin en 1930—, habían descrito la guerra como “tempestades de acero” (título de uno de sus primeros libros, aparecido en 1920).

regido por las leyes de la naturaleza y, como tal, inevitable, irresistible. En una de las notas preparatorias, Benjamin critica explícitamente esa actitud positivista, "naturalista", del evolucionismo histórico: "El proyecto de descubrir 'leyes' para la sucesión de los acontecimientos no es la única, y menos aún la más sutil, de las formas que ha adoptado la asimilación de la historiografía a la ciencia natural" (*GS*, I, 3, p. 1231).

¿Cómo detener esa tempestad, cómo interrumpir el fatal avance del Progreso? Como siempre, la respuesta de Benjamin es doble: religiosa y profana. En la esfera teológica, se trata de la misión del Mesías; su equivalente o "correspondiente" profano no es otro que *la Revolución*. La interrupción mesiánica/revolucionaria del Progreso es, por lo tanto, la respuesta de Benjamin a las amenazas planteadas a la especie humana por la continuación de la tempestad maléfica y la inminencia de nuevas catástrofes. Estamos en 1940, a pocos meses del comienzo de la Solución Final. En las notas preparatorias, una imagen profana resume esta idea, invirtiendo los lugares comunes de la izquierda "progresista": "Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia".⁷⁹ De manera implícita, la imagen sugiere que si la humanidad le permite al tren seguir su camino —ya trazado por la estructura de acero de los rieles— y nada detiene su carrera vertiginosa, nos precipitaremos directamente en el desastre, el choque o el abismo.

⁷⁹ W. Benjamin, *GS*, I, 3, p. 1.232. Benjamin hace referencia a un pasaje de Marx en *La lucha de clases en Francia*. Cf. K. Marx y F. Engels, *Werke*, Berlín, Dietz, 1962, p. 85 [trad. cast.: *La lucha de clases en Francia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1995]: "Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte" (la palabra "mundial" no figura en el texto de Marx).

Sólo el Mesías podrá cumplir lo que el Ángel de la Historia es impotente para realizar: detener la tempestad, curar las heridas, resucitar a los muertos y reparar lo destruido (*das Zerschlagene zusammenfügen*). Según Scholem, esta fórmula contiene una referencia implícita a la doctrina cabalística del *tikkun*, la restitución mesiánica del estado originario de armonía divina destruido por la *shevirat ha kelim*, la rotura de los vasos, doctrina que Benjamin conocía por el artículo "Kabbala" publicado por su amigo en 1932 en la *Encyclopedia Judaica* (en alemán).⁸⁰

¿Y cuál es el correspondiente político de esa restitución mística, de ese restablecimiento del Paraíso perdido, de ese Reino mesiánico? La respuesta está en las notas preparatorias: "Es preciso devolver al concepto de sociedad sin clases su verdadero rostro mesiánico, y hacerlo en el interés mismo de la política revolucionaria del proletariado"; porque sólo si comprendemos su significación mesiánica podremos evitar las trampas de la ideología "progresista".⁸¹

La sociedad comunista del futuro es, en cierta medida, el retorno al comunismo primitivo, la primera forma de sociedad sin clases "en la aurora de la historia". Scholem, por lo tanto, acierta al escribir que, para Benjamin, "el Paraíso constituye tanto el origen y pasado originario del hombre como la imagen utópica de su futura redención", pero me parece que se equivoca al agregar que se trata de una concepción del proceso histórico "más bien cíclica que dialéctica". Para Benjamin, la sociedad sin clases del futuro —el nuevo Paraíso— no es el retorno liso y llano a la sociedad de la prehistoria: contiene en sí, como

⁸⁰ Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 73.

⁸¹ W. Benjamin, *GS*, I, 3, pp. 1.231-1.232.

síntesis dialéctica, todo el pasado de la humanidad. La verdadera historia universal, fundada sobre la rememoración universal de todas las víctimas sin excepción —el equivalente profano de la resurrección de los muertos— sólo será posible en la futura sociedad sin clases.⁸²

El lazo que se establece aquí entre la era mesiánica y la futura sociedad sin clases —como el de las otras “correspondencias” de las tesis de 1940— no puede comprenderse únicamente en términos de secularización. En Benjamin, lo religioso y lo político mantienen una relación de reversibilidad recíproca y traducción mutua que escapa a cualquier reducción unilateral: en un sistema de vasos comunicantes, el fluido está necesariamente presente en todos los brazos al mismo tiempo.

Tesis X

Los objetos que la regla claustral asignaba a la meditación de los monjes tenían por misión enseñarles el desprecio del mundo y sus pompas. Nuestras reflexiones actuales proceden de una determinación análoga. En estos momentos, cuando yacen en tierra los políticos en quienes los adversarios del fascismo habían depositado su esperanza, y esos mismos políticos agravan la derrota traicionando su propia causa, querriamos arrancar al hijo del siglo de las redes en las que ellos lo encerraron. El punto de partida de nuestra re-

⁸² Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 72, y W. Benjamin, *GS*, I, 3, pp. 1.238-1.239. Como señala Irving Wohlforth en su notable ensayo sobre el mesianismo en los últimos textos de Benjamin, aquí se trata de una “espiral” dialéctica y no de un círculo, porque el porvenir mesiánico es la *Aufhebung* —en el sentido hegeliano— de toda la historia pasada. Cf. I. Wohlforth, “On the messianic structure...”, ob. cit., p. 186.

flexión es que la adhesión de esos políticos al mito del progreso, su confianza en las “masas” que les servían de “base” y, por último, su sometimiento a un aparato incontrolable, no fueron sino tres aspectos de una misma realidad. Debemos intentar dar una idea de cuán costoso es para nuestra manera habitual de pensar el hecho de elaborar una concepción de la historia que no se preste a ninguna complicidad con la concepción a la que se aferran dichos políticos.

En esta tesis, Benjamin retoma su polémica con las concepciones dominantes dentro de la izquierda y se refiere, de manera implícita, al acontecimiento traumático que fue, sin duda, la motivación inmediata para la redacción del documento: el pacto Molotov-Von Ribbentrop.

La primera frase es bastante paradójica: ¿se tratará, como a los monjes, de apartar del mundo a los lectores de las tesis? ¿De un abandono de la acción en beneficio de la “meditación”? Una interpretación semejante estaría en total contradicción con las otras tesis. Nos parece posible otra lectura. El método de las tesis consistiría en: a) alejarse, tomar distancia y perspectiva frente a la actualidad política, no para ignorarla sino para encontrar sus causas profundas, y b) apartarse de las ilusiones y “tentaciones” del siglo, las doctrinas cómodas y seductoras del progreso. Benjamin parece reivindicar cierta exigencia ascética y cierta intransigencia frente a los compromisos con el “mundo”. Pero la analogía elegida es muy extraña y se presta a muchos malentendidos.

La expresión “los políticos que despertaban esperanzas en los adversarios del fascismo” es bastante transparente: se trata de los comunistas (estalinistas) que “traicionaron su causa” al pactar con Hitler. Más precisamente, la frase se refiere al KPD (Partido Comunista Alemán) que, contrariamente al PC soviético, “yacía en tierra”. La esperanza de un combate consecuente contra el fascismo estaba, a juicio de Benjamin, en el movimiento comu-