

Memorias de un tiempo recobrado. Teoría de la historia y crítica al progreso en la obra de Walter Benjamin

Memories of a Time Regained: Theory of History and Criticism of Progress in the Work of Walter Benjamin *

María de las Nieves Agesta
Universidad Nacional del Sur – CONICET. Argentina
nievesagesta@yahoo.com.ar

Abstract

This paper explores the concepts of history and progress in the work of Walter Benjamin. An exhaustive journey through his writings enables us to examine the transformations affecting the ideas espoused by this philosopher, which concern his intellectual, historical and personal experiences, along with the elements of continuity that gave his work cohesion. As historians, recovering Benjamin's words not only implies restoring theory to its historiographic practice but also allows us to reconsider our place as critical intellectuals in contemporary society.

Key words

Walter Benjamin, history, progress, Marxism, Frankfurt School, critical theory.

Resumen

El presente trabajo explora los conceptos de historia y de progreso en la obra de Walter Benjamin. Un recorrido exhaustivo por sus textos nos permite dar cuenta de las transformaciones que afectaron las ideas del filósofo en relación con sus experiencias intelectuales, históricas y personales así como en relación con las permanencias que dieron coherencia a toda su producción. Como historiadores, recuperar la palabra de Benjamin debe significar restituir la teoría a la práctica historiográfica, pero también repensar nuestro lugar como intelectuales críticos en la sociedad contemporánea.

Palabras clave

Walter Benjamin, historia, progreso, Marxismo, Escuela de Frankfurt, teoría crítica.

Original, inclasificable, hermética son algunos de los términos con que los investigadores han calificado la obra fragmentaria e inconclusa del filósofo alemán Walter Benjamin (Berlín, 1892 - Portbou, 1940). Ciertamente es que ésta no resulta fácilmente encasillable en rótulos disciplinarios ni en movimientos intelectuales. Profundamente marcado por los acontecimientos históricos en los que se desarrolló su vida y su producción, Benjamin procuró instalar una mirada crítica y distanciada frente a la realidad cultural, política y social de su época a fin de fundar “una nueva comprensión de la historia humana”.¹ El precio de ello fue el aislamiento académico, intelectual y personal que atravesó durante toda su existencia. Rechazado por el mundo académico, acosado por dificultades económicas y acorralado en una Europa fascista donde ser judío y de izquierdas era garantía de tragedia, Benjamin vivió siempre en los márgenes de lo establecido.

Aunque heredero de la tradición crítica alemana, su relación con la denominada Escuela de Frankfurt estuvo signada por continuas ambigüedades, malentendidos y desacuerdos teóricos que impidieron una total comunidad intelectual con sus miembros. Testimonio de ello, es la abundante correspondencia que intercambió con su amigo Theodor W. Adorno en la cual quedaron plasmadas las divergencias filosóficas que existían entre ambos.² Si bien tópicos como el nexo entre teoría y praxis, la dimensión crítica del materialismo dialéctico y el concepto de Ilustración con sus consecuencias negativas sobre la sociedad occidental lo unían al Instituto, el carácter místico y teológico de sus reflexiones no hacía más que distanciarlo de los frankfurtianos.³ Tal como asegura Susan Buck-Morss, “el persistente objetivo de Adorno era rescatar a Benjamin de lo que consideraba la Escala del materialismo brechtiano y el Caribdis de la teología judaica”.⁴ Así, mientras su acercamiento a Brecht hacia 1929 lo alejaba de los movimientos del judaísmo, su actitud crítica respecto al reformismo socialista alemán, a la ortodoxia marxista y a las prácticas del “socialismo real” de la URSS lo marginaba también de las corrientes de la izquierda europea.

Sin embargo, y a pesar de las consecuencias adversas que este aislamiento tuvo para su vida, fue justamente en la conjugación de componentes mesiánicos y materialistas donde Benjamin desarrolló su pensamiento más fecundo y actual sobre el cual se construyó la filosofía de la historia ecléctica e original que nos ocupa en este trabajo. Aunque disperso en sus producciones, este pensamiento sobre la historia articuló los diferentes momentos de su trayectoria intelectual y política en torno a una crítica a la modernidad y a la ideología del progreso. A diferencia de la historiografía llamada burguesa, Benjamin proponía una historia ligada a la praxis, cuyo auténtico significado se hallara en su relación con el presente y en su potencial subversivo y desmitificador frente al avance de la sociedad y la economía capitalistas. Memoria,

* Miembro del proyecto *Cultura política y representaciones en Bahía Blanca durante el siglo XX*, dirigido por Mabel Cernadas (PIP CONICET 2009-2011).

¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 12.

² Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, *Correspondencia 1928-1940* (Madrid: Trotta, 1998).

³ Véase Patricia Lavelle, *Religion et histoire: sur le concept d'expérience chez Walter Benjamin* (París: Le Cerf, 2008).

⁴ Susan Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1981), 284.

experiencia y redención⁵ harían estallar el *continuum* inmovilizante del tiempo reificado y ajeno para restaurar la utopía de un mundo más armónico y equitativo.

Ante el triunfo del nazismo en Alemania y la inminencia de una nueva guerra, Benjamin intentó organizar sus pensamientos en un escrito que sólo sería publicado después de su muerte bajo el título de “Tesis sobre la filosofía de la historia”. Escritas entre 1937 y 1940 y destinadas a introducir la *Obra de los pasajes*, las Tesis condensaban las cuestiones que habían interesado y preocupado a su autor desde la década de los años veinte y que, en sus notas, Benjamin enumeraba de la siguiente manera:

1) Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate. 2) La historia se descompone (*zerfällt*) en imágenes, no en historias. 3) Donde se cumple un proceso dialéctico, tenemos que hacer una mónada. 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, el sano entendimiento humano, la presencia del espíritu y la dialéctica.⁶

En nuestro trabajo seguiremos la propuesta del autor y recorreremos cada uno de estos ítems a la luz, no sólo de las Tesis, sino también de todos aquellos fragmentos de su obra donde la problemática de la teoría de la historia y la crítica al progreso se manifiesten de manera más explícita. Con la variedad temática y temporal de estos artículos pretendemos dar cuenta sucintamente de las transformaciones que afectaron a las ideas de Benjamin en relación con sus experiencias intelectuales, históricas y personales, pero también de las permanencias teóricas que otorgaron coherencia intrínseca a toda su producción filosófica. A pesar de ello, nuestro trayecto renuncia voluntariamente a una ordenación cronológica: como Benjamin intentaremos construir una memoria discontinua, hecha de saltos y no de encadenamientos causales, donde los conceptos concierten constelaciones significativas que destellen sobre nuestro presente.

Tiempo e historia en el pensamiento de Benjamin

Si, como afirma Giorgio Agamben, “cada concepción de la historia va siempre acompañada por una determinada experiencia del tiempo que está implícita en ella, que la condiciona y que precisamente se trata de esclarecer”,⁷ para aproximarnos a la teoría benjaminiana de la historia debemos dilucidar primero el concepto de temporalidad que a ella subyacía y aquél al cual se oponía de manera programática. El cuestionamiento del tiempo de la modernidad y de la idea de progreso en él sustentada, suponía una

⁵ El concepto de redención condensa las dimensiones teológicas y políticas de la obra de Benjamin. A propósito de ello véase Werner Hamacher, “Now’: Walter Benjamin on historical time,” en *Walter Benjamin and History*, ed. Andrew Benjamin (Londres-Nueva York: Continuum, 2005).

⁶ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N) ‘Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso’,” en *Dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre historia* (Santiago de Chile: Lom-Arcis, 1995), 131.

⁷ Giorgio Agamben, *Infancia e Historia* (Madrid: Editora Nacional, 2002), 97.

modificación de la experiencia misma de la cultura occidental moderna y burguesa y, por lo tanto, la realización de una tarea revolucionaria de apertura de la historia.⁸

Lo que Benjamin cuestiona es una concepción historicista del desarrollo social basada teóricamente, piensa, en el supuesto de un tiempo homogéneo y vacío como continente del progreso técnico, la expansión económica y el paulatino cumplimiento de las metas progresistas de índole social y cultural.⁹

Nuestro autor, sin embargo, no asumía esta actitud crítica tan sólo frente a la ideología liberal dominante sino también ante un marxismo vulgar que había adoptado esta representación temporal renunciando con ello a la praxis transformadora. Paradójicamente, para Marx era esta misma praxis la esencia y el origen del hombre: “El hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse”.¹⁰ Esta idea, que Benjamin intentaría restituir a partir de sus propios textos, se enfrentaba al tiempo hegeliano entendido como avance progresivo del Espíritu universal pero también a la noción temporal de la Edad Moderna adoptada por el historicismo decimonónico. El tiempo cristiano, lineal e irreversible, ahora laicizado por el pensamiento de la modernidad, fue despojado de su finalidad teológica y sustraído a la experiencia del hombre. Sin su fundamento religioso, el devenir mismo, la sucesión homogénea de instantes, el *progreso*, se convirtió en el sentido de la historia.¹¹ Originado en el mundo capitalista, industrializado y mecánico, el tiempo era representado mediante un concepto “metafísico-geométrico”,¹² cuantificado e infinito, al cual el sujeto no podía sino someterse. La angustia de la impotencia humana frente a esta inminencia del acontecer se asemejaba, para Benjamin, a la provocada por un relato literario ante el que no podemos situarnos sino como meros observadores:

Como el reloj de la vida, en el que los segundos no hacen más que huir, pende sobre los personajes novelescos el número de páginas. ¿Qué lector no le ha echado, al menos una vez, un vistazo fugaz y angustiado?¹³

Y a medida que las agujas del reloj avanzaban, los minutos se volvían irrecuperables y eternos: el pasado resultaba inmovilizado en un “siempre-ha-sido” que no admitía alteraciones. El materialismo dialéctico de Benjamin pretendía aniquilar el mito de una continuidad reificada, de una repetición permanente de lo mismo que

⁸ Andrew Benjamin sostiene que el pensamiento de Walter Benjamin se articula en torno a una concepción diferente de la modernidad entendida en términos de interrupción que rechaza la temporalidad heredada de la tradición ilustrada. Andrew Benjamin, “Benjamin’s modernity,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David S. Ferris (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 1-17. La figura de la interrupción se plantea como resistencia al engranaje político-social en tanto constituye una tentativa para parar el tiempo y frenar la aceleración impuesta por la producción capitalista. La tradición de los oprímidos que propone Benjamin no puede reposar sobre la continuidad sino sobre los saltos y las interrupciones. Jeanne-Marie Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin* (São Paulo: Perspectiva S.A., 1999).

⁹ José Sazbón, “Historia y experiencia,” *Entre pasados. Revista de Historia*, 10 (1996): 33 (23-42).

¹⁰ Agamben, *Infancia e historia*, 111-112.

¹¹ Véase Jeanne-Marie Gagnebin, “História e cesura,” en *História e narração em Walter Benjamin*, 93-114.

¹² Agamben, *Infancia e historia*, 113.

¹³ Walter Benjamin, “Relojes y joyerías,” en *Dirección única* (Madrid: Alfaguara, 1987), 59.

aseguraba el desarrollo “natural” de los acontecimientos.¹⁴ Al progreso oponía la actualización, la construcción de lo acontecido a partir de la experiencia única del presente. Sólo de esta manera, lo establecido por la ciencia respecto al pretérito dejaba de ser arcaico para convertirse en pre-historia de un “estado de la historia” determinado y constituido por el presente del historiador. Este “estado de la historia” consistía en un campo de fuerzas en pugna, de temporalidades diversas en tensión dialéctica, donde el instante actual rememoraba momentos pretéritos con vistas a la futura irrupción mesiánica. La mirada “pura” del historiador no era, entonces, posible ni deseable dado que sucumbía a la ilusión del objetivismo y a la cosificación del tiempo. Uno de los aforismos que Benjamin incluyó en los “Fragmentos sobre teoría del conocimiento...” describía perfectamente la tarea que correspondía al investigador mediante una metáfora culinaria: “Los vivientes de cada tiempo se ven a sí mismos en el mediodía de la historia. Se aprontan a prepararle un almuerzo al pretérito. El historiador es el heraldo que convida a los finados a la mesa”.¹⁵ Su misión no consistía, entonces, en la mera recuperación de las condiciones en medio de las cuales se había producido un determinado evento ya que ello habría implicado la existencia de un sentido fijo del pasado que sólo sería necesario descubrir. Por el contrario, la historia tal como Benjamin la entendía era principalmente una construcción, una imagen, mediante la cual el pasado volvía al presente para adquirir plena significación.¹⁶

El tiempo vacío, homogéneo, era reemplazado por un tiempo pleno, el “tiempo-ahora” (*Jetzt-Zeit*) en la terminología benjaminiana, que prefiguraba el tiempo mesiánico de redención.¹⁷ Michael Löwy señala la filiación que Adorno notó entre esta idea de tiempo histórico “lleno” y el concepto de *kairos* de Paul Tillich el cual, a diferencia de *chronos*, contenía “una posibilidad única, una constelación singular entre lo relativo y lo absoluto”.¹⁸ En la tesis xv de su texto sobre filosofía de la historia, Benjamin recuperó esta oposición entre lo cronológico y el *Jetzt-Zeit* de la acción revolucionaria. Relojes y calendarios representaban respectivamente ambas nociones del tiempo: mientras los primeros marcaban una temporalidad automática, continua y hueca, los segundos indicaban un tiempo cualitativo y cargado de significación. Conscientes de ello, los hacedores de la Revolución Francesa destruyeron los relojes y sustituyeron el viejo calendario por uno nuevo que indicaba el comienzo de la etapa de emancipación y redención.

Este proceso revolucionario era citado también en la decimocuarta tesis a propósito de la apelación al modelo de la República romana al que Robespierre se adhirió. Para Benjamin, Roma estaba cargada de “tiempo-ahora” en tanto que la

¹⁴ Para un análisis de la función del concepto de mito en la noción benjaminiana de la historia véase Bernd Witte, *Walter Benjamin: Una biografía* (Buenos Aires: AMIA, 1997), 68-70.

¹⁵ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convolutio N),” 162-163.

¹⁶ David S. Ferris, Introducción a *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David S. Ferris, 1-17.

¹⁷ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” en *Discursos interrumpidos I* (Buenos Aires: Taurus, 1989).

¹⁸ Löwy, *Walter Benjamin*, 139. Tal como precisa Agamben este concepto de *kairos* tenía su origen en la filosofía estoica para la cual “la experiencia liberadora de un tiempo no es algo objetivo y sustraído de nuestro control, sino que surge de la acción y de la decisión del hombre. Su modelo es el *cairós*, la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante”. Agamben, *Infancia e historia*, 114-115.

República francesa de 1793 se entendía a sí misma como un retorno de este período de la historia antigua. La valoración de esta recuperación del pasado e, incluso, del proceso revolucionario, no resultaba análoga a la que el propio autor efectuaba de la revolución proletaria, auténtico “salto dialéctico” “bajo el cielo despejado de la historia”.¹⁹ La referencia a Roma no significó más que la continuidad de lo mismo bajo un nuevo ropaje ya que, al igual que la *moda*, el recurso a este momento histórico no era sino un “salto de tigre” “en una arena en la que manda la clase dominante”.²⁰ Mediante esta evaluación de la experiencia de la Gran Revolución, Benjamin se distanciaba de Marx en cuanto al papel que atribuía a los movimientos revolucionarios burgueses. Como advierte José Sazbón, la discrepancia entre ellos se fundaba en el papel desigual que asignaban a la relación entre las revoluciones de la burguesía y del proletariado. Marx, aunque crítico de las consecuencias negativas del progreso, no imputaba a éste un carácter meramente regresivo dado que “al impulsar hasta elevados niveles el desarrollo social, el capitalismo ha generado también un antagonista que adquiere la capacidad de impugnar – y revertir – el sesgo barbarizador de su propia civilización”.²¹ El proceso revolucionario, si bien conducido por la falsa conciencia burguesa, imponía un momento de crisis que contribuía al crecimiento de la clase obrera dotándola de mejores herramientas prácticas y cognitivas. Benjamin, por el contrario, negaba la continuidad de las revoluciones burguesas y proletarias²² dado que, mientras las primeras suponían un retroceso en tanto afirmaban las relaciones de dominación a costa de las condiciones sociales de los oprimidos, las segundas implicaban el despertar de la conciencia, el advenimiento mesiánico donde confluían utopía y tradición haciendo detonar el *continuum* histórico.²³ La apropiación del pasado era, en este contexto, el rescate de aquellos momentos explosivos y discontinuos que constituían una fuente de inspiración para el presente al configurar una nueva historia de la opresión. La tradición se transformaba así en algo vivo y cambiante de acuerdo a los intereses actuales.²⁴

En esta ruptura con el relato de los vencedores, las clases revolucionarias comprendían la excepcionalidad de las situaciones de auténtica libertad en la historia preparándose, consecuentemente, para la lucha contra el fascismo.²⁵ La tradición erigida sobre la idea de progreso sería suplantada por una compuesta de instantes excepcionales de un tiempo pleno de liberación que inspirase a una acción revolucionaria abocada a convertir en regla lo que había sido en la historia tan sólo “estado de excepción”.

El progreso, esa catástrofe de la historia

¹⁹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 188.

²⁰ *Ibid.*, 188.

²¹ José Sazbón, “Historia y paradigmas en Marx y Benjamin,” en *Sobre Walter Benjamin. Vanguardias, historia, estética y literatura. Una visión latinoamericana*, ed. Nicolás Casullo et al. (Buenos Aires: Alianza, 1993), 103.

²² Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs,” en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1989), 121.

²³ Jeanne-Marie Gagnebin (*História e narração em Walter Benjamin*) destaca el componente de violencia que entrañaba esta operación teórico-política al hacer estallar la historia y, a la vez, el lenguaje.

²⁴ John McCole, *Walter Benjamin and the antinomies of tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 205.

²⁵ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 182.

En este marco, la idea misma de *progreso* debía ser impugnada críticamente a fin de edificar sobre sus escombros una contra-historia de la humanidad sojuzgada: una memoria de las ruinas. El avance tecnológico y económico de la sociedad capitalista se había construido sobre la barbarie de las masacres y la opresión; la verdadera continuidad radicaba precisamente en estas consecuencias catastróficas del progreso. La explotación destructora de la naturaleza, el desarrollo de las técnicas bélicas y el horror del fascismo eran las catástrofes que habían resultado de la razón instrumental moderna, las ruinas que observaba desolado el Ángel de la Historia. La técnica destinada a extender el dominio del hombre sobre la naturaleza, se volvía contra él destruyendo la relación armónica que soñaban los utopistas decimonónicos. De seguir el curso trazado por el progreso, se cumplirían los temores que Benjamin describió diciendo:

Si algún día la sociedad, impulsada por la necesidad y la avidez, llegase a un grado tal de degeneración que no pudiera recibir los dones de la naturaleza sin recurrir a la depredación, que arrancara los frutos aún verdes para colocarlos ventajosamente en el mercado y tuviera que vaciar cada fuente sólo para hartase, ese día su tierra se empobrecerá y el campo dará malas cosechas.²⁶

Sin embargo, la peor de las profecías estaba ya próxima a realizarse con el ascenso fascista en Europa. Nada de sorprendente tenía que el nazismo fuera “todavía” posible en siglo XX en tanto era la expresión más reciente y terrible de la modernidad y de la racionalidad inaugurada por el Iluminismo. No era un resabio arcaico y pre-moderno, sino la fatal conjugación del avance técnico y del retroceso social.

Pese a las constataciones contemporáneas, previamente a la llegada de la burguesía al poder en el siglo XIX, el concepto ilustrado de progreso habría tenido un carácter crítico que perdió a partir del contacto con el darwinismo y su confianza en la evolución automática de la historia. Otros autores antes que Benjamin habían percibido los rasgos negativos del desarrollo y la ilusión que comportaba la noción de progreso. Algunos *Fragmentos sobre la teoría del conocimiento y teoría del progreso* rastrearon estas argumentaciones críticas en pensadores como Leonardo Da Vinci, Francis Bacon y Pierre-Maxime Schuhl para detenerse luego en las reflexiones del filósofo alemán Hermann Lotze en *Mikrokosmos*. Para Benjamin, era inconcebible la idea de un tiempo histórico fundado en el sufrimiento y en el sacrificio de los hombres del presente para el logro de una felicidad siempre futura.²⁷ La felicidad residía en cada época, en cada generación que contenía en sí la imagen de la redención. Su historia permanecía inconclusa y sus reivindicaciones eran las nuestras: la praxis revolucionaria llevaría el progreso también hasta esos momentos remotos.²⁸ A la luz del concepto de *lucha de clases*, una nueva faceta de la historia se descubriría: aquella que se percibía “desde abajo”, donde las conquistas no eran tales y la legitimidad de la dominación era puesta en cuestión.

El huracán, alegoría del progreso que Benjamin desarrolló en la novena tesis, a partir del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee, debía ser detenido para “despertar a los

²⁶ Walter Benjamin, “Panorama imperial,” en *Dirección única*, 35-36.

²⁷ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convolutio N),” 159.

²⁸ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 182. Sobre el concepto de felicidad en la teoría de Benjamin véase Hamacher, “Now: Walter Benjamin on historical time,” 38-68.

muestran y recomponer lo despedazado”.²⁹ Tal como señala Löwy, la imagen del huracán remitía, por un lado, a la tradición bíblica que evocaba su carácter destructivo y catastrófico; por el otro, a la inevitabilidad de los fenómenos naturales que los positivistas atribuían a la evolución social. Expulsado del Paraíso, el Ángel de la Historia³⁰ se dirigía presto hacia el Infierno de lo moderno. La experiencia dialéctica consistía, precisamente, en disipar la apariencia de lo siempre-igual y de la repetición que era la verdadera condena infernal.

La utilización de imágenes religiosas en las tesis, sugería la consideración político-teológica que para Benjamin debía sustituir al pensamiento del progreso.³¹ El Paraíso no debía ser sólo el punto de partida originario de la historia, sino también su fin. La instauración del Reino de Dios, no sería, sin embargo, de orden cíclico, sino que se construiría sobre la memoria de las luchas y de las miserias pasadas. La llegada del Mesías y la Revolución en el ámbito de lo profano acabarían con el tiempo homogéneo y continuo del progreso para instaurar una historia de discontinuidad donde la redención descansara “en cada uno de sus puntos singulares, hacia lo alto”.³²

La dimensión política de la crítica al progreso: la socialdemocracia

La crítica a la representación de un progreso incesante, lineal e inconcluyente que guiaba el devenir histórico de la humanidad, era, asimismo, una crítica a la teoría socialdemócrata y al pensamiento historicista fundados en una noción de tiempo homogéneo, vacío y continuo. Günther Mensching señala que fue, precisamente, hacia el cuestionamiento de estos dos planos sobre los cuales se asienta la idea positivista de la historia – la corriente académica burguesa y la socialdemocracia de la Segunda Internacional – como se orientó parte del trabajo de Walter Benjamin preocupado por “demostrar la convergencia sustancial entre la ciencia histórica burguesa y una concepción materialista de la historia, que se presumía absolutamente diferente”.³³ La impugnación de los principios de progreso y de historia así entendidos, asumía, entonces, una doble estrategia, política e histórica que, al reforzar el vínculo entre teoría y praxis, reafirmaba la tarea emancipatoria del crítico materialista.

En su intento por comprender la derrota del movimiento obrero alemán frente al avance del fascismo, Benjamin recuperó y profundizó en el ataque contra la socialdemocracia, presente desde los orígenes mismos de la tradición marxista. En

²⁹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 183.

³⁰ Tal como indica Lisa Block de Behar (“Una tempestad de ángeles,” *Sobre Walter Benjamin*, 252), Benjamin retomó aquí la imagen cristiana del ángel para la cual “los ángeles aparecen como figuras de intermediación, emblemas del *pasaje*, deslizándose hacia o desde un medio que está en el medio, observando los límites, habilitan una suerte de *zona franca*, un discurso de franqueza, de transparencia de en una *clara vía* desde donde transmiten una *verdad* distinta porque no pasa por la palabra, no interrumpen el silencio y ahí se desvanecen”. El Ángel de la tesis novena se hallaba precisamente en un tiempo-ahora intermedio entre el progreso histórico y el retorno eterno: ese era el momento liminal en que se situaba el instante detenido de la dialéctica en suspenso.

³¹ Véase Walter Benjamin, “Fragmento político-teológico,” en *Discursos interrumpidos I*.

³² Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 158.

³³ Günther Mensching, “Le tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin,” en *Critica e storia. Materiali su Benjamin*, ed. Franco Rella (Venecia: Clava, 1980), 160. [la traducción es nuestra].

efecto, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) y a propósito de la revolución francesa de 1848, Karl Marx se había referido al nacimiento de este partido afirmando:

A las reivindicaciones sociales del proletario, se les limó la punta revolucionaria y se les dio un giro democrático; a las exigencias democráticas de la pequeña burguesía, se las despojó de las formas meramente políticas y se afiló su punta socialista. Así nació la socialdemocracia. [...]

El carácter peculiar de la socialdemocracia consiste en exigir instituciones democrático-republicanas, no para abolir a la par los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para acentuar su antítesis y convertirla en armonía.³⁴

Sustentada en principios y valores burgueses, la socialdemocracia confiaba con ciego optimismo en que el curso de la historia conduciría al progreso social y a la atenuación de las situaciones de explotación. Sin embargo, al intervenir en el juego democrático propuesto por la burguesía y renunciar así a la práctica revolucionaria, los socialdemócratas mitigaban las tensiones clasistas y anulaban el potencial transformador del proletariado, contribuyendo, de esta manera, a la reproducción del sistema capitalista.

Análogos argumentos desarrolló Walter Benjamin, para quien el optimismo, el conformismo y el evolucionismo positivista de la socialdemocracia constituían las características principales sobre las que debía ejercer su crítica el historiador materialista. Tempranamente en su artículo “El surrealismo” (1929), el filósofo berlinés se ocupó de la “inteligencia bien pensante de la izquierda burguesa”, de sus actividades políticas y de su consecuente actitud frente a las nuevas tendencias artísticas que estaban desplegándose en la capital francesa. A su entender, el escándalo que la estética y las prácticas surrealistas suscitaban entre los socialdemócratas encontraba su fundamento en el carácter esencialmente conservador de éstos últimos para quienes toda manifestación radical de libertad suponía una posible amenaza a su posición político-económica. Los surrealistas, siendo “los primeros en liquidar el esclerótico ideal moralista, humanista y liberal de libertad”,³⁵ no podían sino suscitar el rechazo de quienes consideraban el respeto a la cultura heredada como una de sus obligaciones principales. Esta función de preservación y de reproducción reemplazó al compromiso revolucionario que la izquierda burguesa había adquirido con el proletariado. Conjugando la moralidad idealista con la praxis política, la socialdemocracia traicionó sus móviles y principios originarios en pos del sostenimiento de las relaciones de dominación capitalista y de su posición dentro de ellas. La concepción optimista de la historia que subyacía a estos postulados (y sobre la cual Benjamin se explayaría en años posteriores) se convertía así en la justificación teórica de un conformismo amparado en la confianza ciega que la izquierda depositaba en el curso de los acontecimientos futuros.

³⁴ Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, trad. Adrián Melo (Buenos Aires: Longseller, 2005), 75.

³⁵ Walter Benjamin, “El surrealismo,” en *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I* (Madrid: Taurus, 1980), 57.

La creencia en un progreso indefinido e insoslayable ahogaba el potencial transformador de las clases obreras bajo los preceptos idealistas instaurados por los movimientos de la burguesía y confirmados por las teorías científicas del siglo XIX. Ciertamente, era el evolucionismo darwiniano imperante entre los estudiosos de la naturaleza y de la sociedad – tanto conservadores como “progresistas” – lo que subyacía a esta noción del tiempo y de la historia. Ejerciendo la función negativa que había asumido como intelectual de “‘aniquilación dialéctica’ de [estas] imágenes falsas cuyas proyecciones constituyen el espacio social”,³⁶ Benjamin se abocaría en el período 1936-1940 a la elaboración de su propia visión de la historia, cada vez más distanciada de los cánones del pensamiento de la izquierda alemana y de la europea en general.³⁷

En 1937, anticipando muchas de las conclusiones vertidas en las tesis “Sobre la filosofía de la historia”, Benjamin redactó el artículo “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” que, con su crítica al realismo socialista y a la historia cultural materialista no-dialéctica, provocó a los miembros del Instituto neoyorquino que le habían encomendado esta investigación. El objetivo de este y otros textos posteriores era “profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, intensificar el potencial revolucionario del primero y elevar su contenido crítico”,³⁸ y, para ello, recuperó y avanzó sobre sus anteriores objeciones centradas en el culto al progreso y en el positivismo socialdemócrata.

Tal como señala Günther Mensching,³⁹ el objetivismo de la Segunda Internacional, garante de la científicidad marxista, implicaba una transposición acrítica de los principios de las ciencias de la naturaleza hacia la teoría histórica: la evolución de la especie humana se convertía, entonces, en matriz interpretativa para la predicción del futuro social; las leyes naturales hallaban su correspondencia histórica en el funcionamiento determinista y causal de la sociedad; el mecanismo social, al igual que el biológico, se encontraba sometido a condiciones inevitables y extrínsecas y a la selección natural en la lucha por la existencia. ¿Qué lugar podían ocupar el sujeto y la revolución en esta historia autónoma y sin límite, sino la de observador pasivo el primero y la de ruptura artificial e indeseada la segunda? En efecto,

Una revolución concebida como rotura autónoma respecto al curso de la historia y a sus resultados no puede encontrar lugar en una formulación de este tipo. El objetivismo ha renunciado a la fuerza del sujeto histórico, asignándola a la historia anónima.⁴⁰

De esta forma, lo único que restaba a los hombres era una confiada espera en la realización de los ideales de igualdad y libertad que conllevaría la sociedad sin clases. Los adelantos de la técnica no parecían sino confirmar estos pronósticos favorables que

³⁶ Witte, *Walter Benjamin*, 126.

³⁷ El distanciamiento intelectual expresaba, asimismo, un alejamiento político respecto al comunismo estalinista, al que había adherido entre 1933 y 1935 y del que claramente se diferenció a partir de 1937-1938. Por último, el pacto de no-agresión germano-soviético de 1939 terminó con la ilusión de una oposición de la URSS al avance del fascismo en Europa e impulsó la redacción de las tesis “Sobre el concepto de la historia” (1940) que se constituyeron en el testamento intelectual de Benjamin y en la prueba final de su desacuerdo definitivo con el régimen soviético. Véase Löwy, *Walter Benjamin*, 11-36.

³⁸ *Ibid.*, 32.

³⁹ Mensching, “Le tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin,” 168-172.

⁴⁰ *Ibid.*, 171. [la traducción es nuestra]

respaldaban la lectura positivista. Sin embargo, tal como indicaba Benjamin, los socialdemócratas, al adherir a este determinismo, traicionaban el legado dialéctico en tanto no consideraban los efectos destructivos de los progresos tecnológicos y del desarrollo capitalista. ¿Acaso la técnica no “traicionó a la humanidad y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre?”⁴¹ Presos de la ideología burguesa heredera del pensamiento racionalista ilustrado,⁴² estos intelectuales sólo apreciaban los avances empíricos de las ciencias naturales, sin ponderar los retrocesos sociales. Así, en vez de cuestionar sus fundamentos teóricos y ejercer sobre ellos una acción crítica, confiaban en la educación popular y en la difusión de la cultura y la ética vigentes para obtener la emancipación de las clases trabajadoras. Guiados por la consigna *saber es poder*, opinaban que

el mismo saber, que corroboraba el dominio de la burguesía sobre el proletariado, capacitaría a éste para librarse de dicho dominio. En realidad se trataba de un saber sin acceso a la praxis e incapaz de enseñar al proletariado en cuanto clase acerca de su situación: esto es, que era inocuo para sus opresores.⁴³

La exaltación del trabajo, de la cultura y de la moral fundada en una interioridad individualista reconciliaba al obrero con las condiciones de su explotación, incrementaban su reverencia hacia la tradición espiritual burguesa y confabulaban contra la formación de una auténtica conciencia de clase imprescindible para la praxis revolucionaria.

No fue el artículo de Fuchs la última ocasión en que Benjamin combatió contra el conformismo conservador de la socialdemocracia, nocivo puesto que el partido se presentaba a sí mismo como albacea de los derechos de los trabajadores. Las “Tesis de filosofía de la historia” (1940), “expresión última y concentrada” del pensamiento de su autor” en palabras de Löwy, reeditó estas objeciones en varios de sus apartados. Expresamente, en la onceava tesis, se refirió a los vínculos entre este conformismo y la moral protestante ahora secularizada que, tal como Weber había demostrado, mantenía estrechos lazos con el “espíritu del capitalismo”.⁴⁴ La glorificación del trabajo y de la fábrica desconocía las relaciones de dominación en las que los obreros se hallaban insertos y de las cuales no podían sustraerse, a la par que adormecía cualquier tipo de ejecutoria política al persuadirlos de que estaban “nadando en el sentido de la corriente”.⁴⁵ Esta ideología cientificista y “progresista”, cimentada en la mercantilización y en la explotación capitalista de la naturaleza, contenía en sí los

⁴¹ Walter Benjamin, “Hacia el planetario,” en *Dirección única*, 97.

⁴² Mensching, “Le tesi di filosofia della storia di Walter Benjamin”. Tal como afirma Bernd Witte, no se trataba de que Benjamin representara una posición anti-ilustrada sino tan sólo que se situaba críticamente ante las ideologías que derivaron del pensamiento ilustrado. En coincidencia con lo planteado por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo* (y no olvidemos que Adorno mismo declaró que las *Tesis* se hallaban más próximas que ningún otro trabajo benjaminiano a las conclusiones de los propios miembros de la Escuela de Frankfurt) subrayaba la dimensión negativa del desarrollo técnico que, con optimismo ingenuo, confiaba en el progreso para alcanzar la felicidad del hombre. La razón y la ciencia, surgidas contra la concepción teológica del mundo, se habían convertido ellas mismas en una nueva metafísica cuyas consecuencias podían conducir a la barbarie fascista.

⁴³ Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo,” 97.

⁴⁴ Véase Löwy, *Walter Benjamin*, 115-125.

⁴⁵ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 184.

gérmenes de la barbarie fascista, la dimensión nefasta de la modernidad que era necesario develar para evitar sus consecuencias catastróficas.

El surgimiento de los movimientos totalitarios, donde la lógica racionalista y tecnocrática se manifestaba en su máxima expresión, no podía sino refutar el optimismo de la socialdemocracia⁴⁶ y la noción de progreso lineal de la historia que le daba sustento. Benjamin dedicó la tesis número trece al dogmatismo socialdemócrata cuya “representación del progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de un tiempo homogéneo y vacío”.⁴⁷ Junto a la crítica a dicha concepción temporal, el autor introdujo ciertas sutiles consideraciones que Michael Löwy⁴⁸ se ocupa muy bien de señalar respecto del progreso tal como lo entendía el marxismo vulgar. En primer lugar, la diferenciación entre el progreso de los “conocimientos y aptitudes” y el de la humanidad misma referido a las esferas de la moral, la sociedad y la política, ambos con desarrollos desiguales e, inclusive, opuestos. Este último (y he aquí la segunda reflexión) sólo podría lograrse mediante la intervención revolucionaria que produciría una ruptura radical respecto al pasado de opresión. Por ello, no debía confiarse al perfeccionamiento automático, dado que la tendencia histórica parecería ser la reproducción de las condiciones de explotación y dominación en las cuales el único “estado de excepción”⁴⁹ era aquél de auténtica libertad.

Todo lo antedicho en este párrafo conduce a afirmar con Benjamin que era esta concepción evolucionista y mecanicista del tiempo y de la historia la que debía “constituir la base crítica de tal representación de progreso”.⁵⁰ La historiografía positivista y el concepto de cultura se convirtieron, entonces, en objeto de análisis crítico por parte de nuestro autor. Una nueva manera de hacer y pensar la historia era necesaria para alcanzar la tan deseada meta emancipatoria.

La dimensión epistemológica de la crítica al progreso: el historicismo y la historia cultural

A consecuencia de los citados planteamientos, y tal como lo advierte Giulio Schiavoni,⁵¹ la tarea de desmitificación benjaminiana se organizó en torno a dos operaciones en lo relativo a su relación con el pasado: su reapropiación por parte de la clase revolucionaria que implicaría una clara distinción frente a la historiografía burguesa y la reformulación de una teoría de la historia que rompiera con la continuidad reificada de la ideología dominante.

⁴⁶ “Más tarde, en el revisionismo, la consideración evolucionista de la historia carga tanto más las tintas cuanto menos estaba dispuesto el partido a jugarse lo que había logrado en su movilización contra el capitalismo. La historia del partido adoptó rasgos deterministas; la victoria del partido ‘no podía fallar’”. Benjamin, “Historia y coleccionismo,” 112-113.

⁴⁷ Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo,” 187.

⁴⁸ Véase Löwy, *Walter Benjamin*, 136-137.

⁴⁹ Véase Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 182.

⁵⁰ *Ibid.*, 187.

⁵¹ Giulio Schiavoni, “Nemici che continuano a vincere: le “Tesi di filosofia della storia,” en *Walter Benjamin: Sopravvivere alla cultura* (Palermo: Sellerio, 1980), 308.

En pos de estos objetivos, el problema del coleccionismo y el estudio de uno de sus cultores, ofrecieron al filósofo alemán la posibilidad de analizar la producción historiográfica del momento y las falencias teóricas sobre las que ésta se asentaba.⁵² El artículo referido a Eduard Fuchs que citamos con anterioridad, concentró esta crítica en ciertos rasgos del historicismo que el autor, apoyado en los juicios de Engels, consideraba incompatibles con una visión materialista y dialéctica de la historia. Entre ellos se encontraban: el organicismo evolucionista, la actitud meramente contemplativa frente al objeto de estudio, el énfasis en el elemento épico de la historia, la concepción de un tiempo vacío y homogéneo, la continuidad histórica cosificada sobre la que se asentaba la noción de progreso, la presentación de una imagen eterna del pasado y el positivismo tecnocrático que erigía a las ciencias naturales en modelo de cientificidad para los estudios sociales.

La distinción estricta entre estas siete características no podía ser sino artificial, en tanto todas se fundaban en un mismo enfoque del pasado. Tal es así que, en relación al organicismo evolucionista que mencionamos en primer lugar, Benjamin pudo afirmar que “la superación del concepto de ‘progreso’ y del concepto de ‘época de decadencia’ no son sino dos aspectos de una y la misma cosa”.⁵³ La fe en un *telos* que orientaba a la humanidad en su marcha continua, suponía la existencia de períodos sucesivos en que el destino del hombre se realizaba con mayor o menor perfectibilidad. Al igual que un organismo vivo (y la Historia adoptaba aquí el modelo de la Biología) cada época se inscribía, entonces, en un ciclo donde los momentos de surgimiento, crecimiento, auge, decadencia y desaparición determinaban el valor relativo de cada subperíodo respecto a la unidad epocal. La historia del arte y la cultura del siglo XIX hizo suyos estos conceptos para referirse a la producción espiritual del hombre en los términos de arcaísmo, clasicismo y decadencia que Benjamin mismo, recurriendo a Engels, se ocupó de refutar en uno de los aforismos que componen el “Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso” de la *Obra de los pasajes*. Allí sostenía que

No carece de importancia [el determinar] qué acentuación pone Engels, en el contexto de la concepción materialista de la historia, sobre la “clasicidad”. En pro de la demostración de la dialéctica en la evolución, apela a las leyes “que evidencian la propia marcha histórica efectiva, en cuanto que cada momento puede ser considerado en el punto de evolución de su plena madurez, de su clasicidad.”⁵⁴

Esta representación evolutiva del pasado, donde “una nueva escuela literaria [era considerada] como una *reacción* a la precedente y un nuevo estilo como *superación* de otro más antiguo”,⁵⁵ implicaba, asimismo, un desarrollo autónomo de los campos de pensamiento en el cual las transformaciones culturales y estéticas se presentaban escindidas del ámbito de la producción y determinadas sólo por circunstancias internas.

⁵² Véanse v.g. Howard Caygill, “Walter Benjamin's concept of cultural history,” en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, ed. David S. Ferris, 73-96 y Michael P. Steinberg, “The Collector as Allegorist: Goods, Gods and the Objects of History,” en *Walter Benjamin and the Demands of History*, ed. Michael P. Steinberg (Nueva York: Cornell University, 1996), 88-118.

⁵³ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 119. Ya en la página 112 de la misma obra, Benjamin había afirmado también: “el *pathos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia”.

⁵⁴ *Ibid.*, 135.

⁵⁵ Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo,” 90.

El cuestionamiento a una autonomización de los campos así concebida⁵⁶ contradecía los fundamentos del pensamiento moderno de la burguesía y, en especial, se oponía firmemente a la idea del “arte por el arte”. La convicción de trabajar amparado por la libertad absoluta que parecía asegurar la esfera artística, afirmaba la supuesta autonomía del autor respecto de las condiciones de producción de su propia obra. Por el contrario, para Benjamin la soberanía artística no hacía más que ocultar la mercantilización de sus creaciones que ingresaban solapadamente y bajo una aparente inocencia al intercambio capitalista.⁵⁷ El escritor burgués trabajaba, “aún sin admitirlo, en interés de determinados intereses de clase”⁵⁸ y, al hacerlo así, contribuía a la naturalización y la expansión de dichos intereses.

De igual forma, la neutralidad que alegaban los historiadores positivistas frente a la historia fomentaba una actitud contemplativa y desapasionada hacia el pasado. Para ellos, el presente de ninguna manera podía entrometerse en el análisis de aquellas épocas y acontecimientos que habían sido ya clausurados. El investigador asumía, por lo tanto, la mera tarea de reconstrucción⁵⁹ objetiva sujeta a la aparente inequívocidad de los documentos. Este componente comptiano que Benjamin reconocía en la ciencia histórica del momento,⁶⁰ encontraba su mejor concreción en el pensamiento de Ranke y en su ilusión de acceder a la realidad de hechos. En contraste, para el autor de las Tesis, “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de peligro”.⁶¹ La historia acontecimental positivista sólo encubría la identificación del cronista con los vencedores cuyas gestas y victorias relatava. A este componente épico debía renunciar el investigador materialista en aras de transformar a los oprimidos en sujetos de la historia y de restaurar la dimensión subversiva del pasado.⁶² La restitución del nexo entre pasado y presente que el dialéctico debía efectuar a partir de la ruptura de la continuidad histórica cosificada destruiría esta complicidad con los dominadores y reintegraría a los aplazados a la narración histórica. Se trataba, como sugiere Carlos Pereda, de la *lección de bajeza* que nos ofrece la producción benjaminiana.

El rescate que implicaba la reapropiación de la tradición quedaba, de esta manera, en manos del historiador y requería de una modificación adecuada de la teoría y del método historiográfico. La “telescopización del pasado mediante el presente”⁶³ reemplazaría para Benjamin a la empatía que proponían los historicistas como Fustel de Coulanges para quienes “revivir una época” significaba olvidar “todo lo que sepa del

⁵⁶ “Pone en cuestión la clausura de los sectores y de sus hechuras”. *Ibid.*, 90.

⁵⁷ “Porque el arte por el arte casi nunca lo ha sido para que lo tomemos literalmente, casi siempre ha sido un pabellón bajo el cual navega una mercancía que no se puede declarar porque le falta el nombre.” Benjamin, “El surrealismo,” 51.

⁵⁸ Walter Benjamin, *El autor como productor* (Madrid: Taurus, 1975), 3.

⁵⁹ Para Benjamin, la distancia entre “reconstruir” y “construir” la historia era la misma que la que separaba al investigador positivista del auténtico materialista. Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 138.

⁶⁰ Véase *Ibid.*, 159.

⁶¹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 180.

⁶² Véase al respecto Walter Benjamin, “¿Qué es el teatro épico?,” en *Tentativas sobre Brecht* (Madrid: Taurus, 1975), 17-29 y, para las correspondencias entre la obra de Brecht y de la Benjamin en torno a la idea de historia, véase Carlos Pereda, “Lecciones de la bajeza,” en *Sobre Walter Benjamin*,

⁶³ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 139.

decurso posterior de la historia”.⁶⁴ El control sobre los bienes culturales situaba a los intelectuales del lado de los vencedores y los inducía a una solidaridad de clase que impugnaba la dimensión utópica y subversiva de la cultura misma. Rendidos a la melancolía⁶⁵ e ignorando que “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”,⁶⁶ los historiadores olvidaban el pasado de injusticia, explotación y desigualdad en que estas obras se habían originado. Anulaban así su carácter dialéctico que las convertía en herencia también de los dominados mediante un ejercicio de reapropiación y de resignificación que les restituía su naturaleza contradictoria.

El concepto de cultura, él mismo resultado de los intereses y necesidades de una determinada época,⁶⁷ aparecía como algo fetichizado y escindido de sus condiciones de producción en el pensamiento de la Historia cultural decimonónica. Contra el idealismo clásico y la separación en esferas autónomas, Benjamin retomaba las ideas de Marx y, más adelante, las de Simmel, para desentrañar el tipo de relación que se establecía entre la cultura y las demás dimensiones del mundo social. Lejos del determinismo que los epígonos marxistas atribuían al nexo entre estructura y superestructura, nuestro autor lo concebía en términos de expresión: la economía como archifenómeno del cual procedían las manifestaciones vitales de la cultura.⁶⁸ El componente patológico de esta cultura cosificada historicista, cristalizado en los restos sin vida del pasado que se acumulaban en las salas de los museos, no podía representar sino sólo en apariencia “un avance de la comprensión y ni siquiera aparentemente representa[ba] un avance de la dialéctica. Porque le falta[ba] el momento destructivo que garantiza[ba] tanto la autenticidad del pensamiento dialéctico como la de la experiencia del dialéctico mismo”.⁶⁹ Ciertamente, la vivencia de un tiempo eterno, donde los acontecimientos respondían a una mera necesidad causal, reemplazaba en el historicismo a la auténtica experiencia de lo único que acometía contra el *continuum* de la historia. El tiempo moderno era el tiempo de los eventos sin unidad ni memoria que se “sucédían a tal velocidad que no podían ser fuente de inscripciones durables ni de fundamentos inmutables”.⁷⁰ La masa de hechos que se desgranaba como “un rosario entre los dedos”⁷¹ del historiador, únicamente adquiría significación cuando entraba en el presente como una apocatástasis histórica.

Imagen y montaje: para una estética del fragmento

La desmitologización del espacio histórico que debía efectuar el investigador materialista sólo podía llevarse a cabo mediante el ejercicio de la instancia destructiva del modelo dialéctico. La construcción el objeto histórico requería, entonces, de un proceso previo de deconstrucción radical en el cual los grandes relatos triunfadores de la historia estallarían en múltiples fragmentos haciendo saltar la apariencia de continuidad

⁶⁴ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 181.

⁶⁵ Löwy, *Walter Benjamin*, 83.

⁶⁶ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” p. 182.

⁶⁷ Véase Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convolutio N),” 134.

⁶⁸ *Ibid.*, 116-117.

⁶⁹ Walter Benjamin, “Historia y coleccionismo,” 102.

⁷⁰ Françoise Proust, “Duplication, duplicité,” en *La question du doublé*, ed. Michel Dupuy and Michel Makarius (Le Mans: École Régionale des Beaux-Arts, 1996), 45-61. [la traducción es nuestra].

⁷¹ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 91.

histórica.⁷² El pasado no podía sino aprehenderse en el instante, en el relampagueo de la imagen que mostraba su verdad para quien estuviera atento a su irrupción. La idea de fragmento como totalidad se constituyó así en matriz del pensamiento y de la escritura benjaminiana y en el centro neurálgico de su visión histórica. Este trabajo microscópico lo erigía en uno de los “grandes hombres” para quienes

las obras concluidas tienen menos peso que aquellos fragmentos en los cuales trabajan a lo largo de toda su vida. Pues la conclusión sólo colma de una incomparable alegría al más débil y disperso, que se siente así devuelto nuevamente a la vida. Para el genio, cualquier cesura, no menos que los duros reveses de fortuna o el dulce sueño, se integran en la asidua laboriosidad de su taller, cuyo círculo mágico él delimita en el fragmento.⁷³

La propia escritura de Benjamin, haciéndose eco de sus obsesiones de trapero de la historia, se convertía en sinécdoque de este proceso de fragmentación. Cada trabajo debía “desarrollar el arte de citar sin comillas hasta su máxima altura”⁷⁴ y, para ello, desnaturalizar las palabras de su contexto original a fin de reapropiarlas y adaptarlas al nuevo uso.⁷⁵

La teoría que brindaba sustento epistemológico a esta estética (y ética) del fragmento, la encontramos en el prefacio de *El origen del drama barroco alemán* que Benjamin compuso entre 1924 y 1925.⁷⁶ Allí, el autor asignaba al filósofo una posición intermedia entre el artista y el investigador en tanto que, igual que el primero, debía diseñar una imagen reducida del mundo de las ideas y adjudicarle un valor definitivo para el presente y, lo mismo que el segundo, era el encargado de organizar “el mundo con vistas a su dispersión en el dominio de la idea, al dividirlo desde dentro en el concepto”.⁷⁷ Dado que las ideas únicamente se manifestaban en los fenómenos que, a su vez, eran partícipes de su ser, tanto lo uno como lo singular eran competencia de la labor filosófica. El contenido de verdad, inalcanzable para el conocimiento intencional, resultaba aprehensible sólo en el contenido fáctico. Afirmando que “la doctrina filosófica se basa en la codificación histórica”,⁷⁸ Benjamin otorgaba a la salvación de los fenómenos y a su historización el poder de manifestación de esas ideas que los representaban; de la “resonancia producida por la relación de estas esencias” surgía la intuición de la verdad. El filósofo no podía contentarse, por lo tanto, con el estudio fenoménico, sino que debía configurar la idea mediante la fijación de los extremos que

⁷² “La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad”. Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia,” 180 y “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 123.

⁷³ Walter Benjamin, “Reloj regulador,” en *Dirección única*, 18.

⁷⁴ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 144.

⁷⁵ Beatriz Sarlo, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 29-30. Mucho se ha dicho sobre la íntima relación entre el pensamiento y la escritura de Walter Benjamin. Nos limitaremos aquí a señalar que la interrupción del discurso que suponía el método de las digresiones, implicaba una alternancia entre pausas y lectura que permitía al lector reflexionar a partir del acceso a los distintos niveles de significado que componían un mosaico nunca definitivamente acabado. Ferris, Introducción a *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*.

⁷⁶ Al respecto véase Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994).

⁷⁷ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus, 1990), 14.

⁷⁸ *Ibid.*, 9.

convivían en permanente tensión dentro de su totalidad monadológica. En esta instancia, Benjamin recurrió a la noción de mónada que Leibniz había propuesto en el *Discurso de metafísica* (1686) para referirse a las sustancias simples que componían las cosas y que reflejaban el universo con distintos grados de perfección a manera de microcosmos individuales. En palabras del autor de *El origen del drama barroco alemán*, “La idea es una mónada; lo cual quiere decir, en pocas palabras: cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo”.⁷⁹

La alegoría era, por lo tanto, la forma más adecuada a la expresión condensada y dialéctica de la totalidad. En ella convivían en permanente tensión lo profano y lo sagrado, la historia y la naturaleza, el detalle y la unidad, que se manifestaban simultáneamente en la brevedad de un instante: “Es como un fantasma que se aparece de repente o como un relámpago que de pronto ilumina la noche oscura”.⁸⁰ La imagen alegórica – sobre la que el mismo Benjamin construyó gran parte de sus argumentaciones teóricas – jerarquizaba las ruinas de lo histórico con la fuerza de lo trascendente que le otorgaba su significado y, a la vez, las devaluaba en comparación con estas mismas potencias de lo sagrado junto a las cuales se enfatizaba su nimiedad secular. La alegoría en tanto fragmento se inscribía así en una historia de la salvación y conformaba constelaciones de imágenes a partir de las cuales el presente entablaba un diálogo con el pasado trazando una comunidad de sentido que posibilitaba la auténtica comprensión histórica.

La estructura monadológica del objeto histórico condensaba en sí la pre y la post historia, su rememoración y su redención, reunidas en la totalidad dialéctica de la imagen. El recurso a la terminología estética que denotaba el empleo del concepto de imagen y las alegorías visuales, constituía para Gianni Carchia un elemento fundamental en la concepción de tiempo histórico benjaminiano.⁸¹ A la interpretación de la idea en términos lingüísticos tal como había sido presentada en *El origen...* la sucedió una representación donde la visión y la intuición reemplazaban a la palabra. En ambos, sin embargo, el tiempo histórico era entendido como un campo de fuerzas, un espacio de salvación del pasado cuya imagen era determinada sólo por la rememoración involuntaria. La relación entre la verdad y la belleza era, por lo tanto, la condición para la percepción anamnésica de la idea tal como había sido percibida en su origen, en tanto que “para Benjamin la temporalidad estética como temporalidad del alma absorta en la contemplación del nexo entre verdad y belleza es el origen mismo del darse de la temporalidad, es la temporalidad a secas como espacio de recuerdo”.⁸² De esta forma, el autor restituía la dimensión subjetiva del pasado mediante la reinteriorización de la historia temporalizada de la modernidad que recobraba así su potencia revulsiva.

Desde el presente reminiscente el investigador podía acceder al pasado entendido, no ya como punto fijo, sino como una serie de movimientos, de saltos a partir de los cuales lo pretérito se volvía significativo para el sujeto. El anacronismo intrínseco con el

⁷⁹ *Ibid.*, 31.

⁸⁰ *Ibid.*, 156.

⁸¹ Gianni Carchia, “Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin,” en *Walter Benjamin. Tempo, storia, linguaggio*, ed. Lucio Belloi e Lorenzina Lotti (Roma: Riuniti, 1983), 183-190.

⁸² *Ibid.*, 185. [la traducción es nuestra].

cual Georges Didi-Huberman caracterizó a la imagen benjaminiana, se debía entonces, a la colisión temporal que en ella se producía entre el Ahora, el Pasado latente y el Futuro.⁸³ En la imagen se encontraba esa síntesis genuina entre elementos dispares que Goethe reclamaba a los objetos de análisis dignos de tal calificación. Una *temporalización de doble faz*⁸⁴ que hacía patente la auténtica historicidad de las cosas mediante la convivencia de “lo sido de una determinada época” y lo “desde siempre sido”⁸⁵ petrificados en un instante, en una cesura del tiempo y del movimiento del pensar. Era a esta detención, precisamente, a la que aludía Benjamin al referirse a la imagen como *dialéctica en suspenso*:

Pues mientras la relación del presente con el pasado es una puramente temporal, continua, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no es transcurso, sino imagen [...] [tiene la] índole del salto. – Sólo las imágenes dialécticas son imágenes genuinas (es decir: no arcaicas); y el lugar en que se las encuentra es el lenguaje. Despertar.⁸⁶

La última palabra de este párrafo nos recuerda que, como señala Didi-Huberman, la imagen dialéctica aparecía también en la concepción benjaminiana como un *umbral* entre lo que cambia y lo que permanece, entre la muerte y la significación. La fotografía – a la que el autor dedicó un interesante ensayo –⁸⁷ podía considerarse una alegoría de esta imagen de la historia en tanto se presentaba como objeto de la memoria donde coexistía lo perimido con la actualidad de quien contemplaba, lo técnico-material con la dimensión mágica; lo perdurable con lo transitorio. Así, también el historiador debía empequeñecer la cámara y mostrarse cada vez más dispuesto “a fijar imágenes fugaces y secretas cuyo shock suspende en quien la contempla el mecanismo de asociación”.⁸⁸

El instante de irrupción de la imagen dialéctica significaba, asimismo, un rubicón en el tránsito entre el sueño y el despertar. La doctrina freudiana del sueño era aplicada aquí al inconsciente colectivo y a la teoría histórica.⁸⁹ Las manifestaciones y los objetos culturales de la modernidad aparecían como imágenes oníricas, fantasmagorías en las cuales el proceso de mercantilización había anulado la distinción entre presente y utopía.⁹⁰ Escindir realidad y deseo era precisamente la tarea del historiador que, gracias a este procedimiento, hacía posible la redención. La destrucción del mito terminaría con el efecto narcótico del capitalismo que adormecía a los sujetos históricos bajo la certeza de la próxima felicidad.

El interés por lo onírico acercaba a Benjamin a las prácticas y preocupaciones del Surrealismo, movimiento estético cuyo compromiso con la clase obrera había sido

⁸³ Georges Didi-Huberman, “La imagen-malicia. Historia del arte y rompecabezas del tiempo,” cap. 2 en *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005).

⁸⁴ *Ibid.*, 125.

⁸⁵ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 126 y 135.

⁸⁶ *Ibid.*, 121.

⁸⁷ Walter Benjamin, “Pequeña historia de la fotografía,” en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1989), 61-86.

⁸⁸ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 82.

⁸⁹ Véase Witte, *Walter Benjamin*, 127-128 y 206-207.

⁹⁰ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 126.

interpretado por nuestro autor como el despertar de la conciencia política.⁹¹ La afinidad entre los surrealistas y el filósofo no se agotaba, sin embargo, en esta conformidad temática: también la metodología de superposición azarosa de los fragmentos los aproximaba. Concretada magistralmente en *Dirección única* y en el inconcluso *Libro de los pasajes*, la técnica del collage utilizada por Benjamin permitía la yuxtaposición de elementos heterogéneos sobre el texto-lienzo a fin de construir una nueva significación. Por supuesto, a la descomposición del pasado en la diversidad de sus fragmentos sucedía, en la metodología de benjaminiana, una actividad constructiva que completaba el proceso dialéctico sin renunciar a la pretensión de totalidad.⁹²

El uso de conceptos como montaje, mosaico y collage, apelaba a la mirada como clave de acceso al saber: Benjamin “no tiene nada que decir. Sólo que mostrar”⁹³ y gracias a esta mostración la intuición arribaría a la aprehensión de la totalidad histórica. El montaje respondía a la naturaleza de los fenómenos históricos que se presentaban como ruinas, desechos, cuyas relaciones y sentidos sólo podían establecerse por medio del ejercicio subjetivo de la imaginación. Mediante la yuxtaposición de imágenes, el historiador construía constelaciones de acontecimientos que quedaban de ese modo vinculados dentro de una coyuntura significativa. La labor pedagógica del investigador debía consistir, por ello, en “educar el medio creador de imágenes en nosotros hacia la visión estereoscópica y dimensional en la profundidad de las sombras históricas”.⁹⁴ La hegemonía de un paradigma visual de conocimiento⁹⁵ en la teoría de la historia del filósofo alemán, se manifestaba – además de en la noción de imagen y en la de montaje – en las múltiples referencias alegóricas a conceptos y artefactos cinéticos ampliamente difundidos en la época. Ejemplo de ello era el uso del término *telescopage*⁹⁶ para aludir al vínculo entre el pasado y el presente, pero también las menciones al caleidoscopio y al rompecabezas como modelos de construcción del conocimiento a partir de despojos y de fragmentos. Vértice del pensamiento benjaminiano, “la mirada reinstituye el sentido y habilita rastrear lo invisible de una época”.⁹⁷

Conclusiones: para un “marxismo de la adversidad”

En la Europa de entreguerras atravesada por la crisis económica y política, Walter Benjamin, filósofo historiador y filósofo de la historia, supo construir una propuesta donde teoría y praxis confluían en la búsqueda de una sociedad más equitativa y feliz. Para ello, era imperioso tornar inteligibles los acontecimientos del presente mediante

⁹¹ Witte, *Walter Benjamin*, 125. Véase al respecto Detlef Mertins, “Walter Benjamin and the tectonic unconscious,” en *Walter Benjamin and Art*, ed. Andrew Benjamin (Londres-Nueva York: Continuum, 2006), 148-163.

⁹² Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, 156.

⁹³ Walter Benjamin, “La Obra de los Pasajes (Convoluto N),” 147.

⁹⁴ *Ibid.*, 113.

⁹⁵ Recordemos junto a Didi-Huberman (*Ante el tiempo*, 161), que Freud ya había señalado el carácter operatorio y dialéctico de las paradojas visuales, aún cuando ellas resultaran irracionales y fragmentarias para el observador.

⁹⁶ Didi-Huberman también dedicó un párrafo a la doble significación de esta palabra. En ella se condensaban, por un lado, el valor de colisión que afectaba a las cosas en el desmontaje y, por el otro, el valor de visibilidad que éstas adquirían gracias al proceso de montaje. Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, 168.

⁹⁷ Casullo et al., *Sobre Walter Benjamin*, 14.

una interpretación crítica que asumiera la dimensión negativa de la modernidad. A partir de sus artículos literarios y filosóficos, Benjamin trazó una teoría del tiempo y de la historia que sólo encontró una cierta sistematización hacia el final de su vida. La noción de progreso, la mercantilización de las relaciones sociales y las fantasmagorías creadas por el capitalismo, fueron los ejes sobre los que se articuló la crítica a la civilización occidental heredera de la Ilustración. Era necesario erigir sobre los escombros de estas ideas, una nueva concepción del mundo que las desmitificara y que hiciera estallar el *continuum* histórico al restituir lo tantas veces despreciado. El tiempo lineal, progresivo y acumulativo de la modernidad cedía ante una temporalidad discontinua, cuyos retornos, saltos y entrecruzamientos componían una “historia en arabescos”.⁹⁸ Trapero de la memoria de las cosas, arqueólogo material y psíquico de la modernidad, detective de vestigios urbanos: con estas imágenes el filósofo berlinés identificó su labor de historiador. Todas ellas aludían al carácter fragmentario y discontinuo del conocimiento del pasado tanto como a la reversión de las jerarquías epistemológicas que relegaban los despojos y las caídas de la historia al olvido. En ellos se cumplía la función redentora de la teoría benjaminiana.

Como sostiene Sazbón, la dramática experiencia histórica que marcó su existencia impulsó a Benjamin a diseñar un proyecto intelectual particular sobre la base de una apropiación personal de las teorías y conceptos marxistas. Procuró, mediante este “marxismo de la adversidad”, reinsertar la esperanza en un presente de desolación y de desilusión respecto a las potencialidades emancipatorias del paradigma ilustrado hasta entonces imperante. El pesimismo crítico sobre el que se basaba su cuestionamiento de los presupuestos de la sociedad moderna coincidía, sin embargo, con una dimensión, si no *festiva*, como la califica Didi-Huberman, sí al menos alentadora de su teoría. En efecto, el historiador dialéctico era quien, rastreando las huellas del pasado y haciendo de su tarea un ejercicio de rememoración, podía restituir la experiencia y abrir las puertas al advenimiento mesiánico. La Salvación, sin embargo, no descansaba en el mero devenir de la historia tal como lo concebía la tradición cristiana, sino que, por el contrario, dependía de la voluntad misma de los hombres: de la Revolución. Teología y materialismo se reunían así en una síntesis original que hacía posible la comprensión del pasado y la acción presente y futura. Así como el autómatas de la primera tesis no podía activar la máquina sin el enano giboso que se ocultaba en ella, tampoco el materialismo podía interpretar la historia y movilizar la praxis revolucionaria sin el aporte de la teología. Únicamente la consideración de su dimensión religiosa podrá conferir pleno sentido a la experiencia.⁹⁹

Este *rostro de Jano* que Benjamin reconocía en su teoría le valió la crítica continua de sus pares de una y otra tendencia: lo que para Brecht resultaba de un misticismo escandaloso, era para Scholem de un dogmatismo marxista insoportable. Ciertamente, Benjamin reinterpretaba los conceptos de Marx de una manera tal que suscitaba la desconfianza de los pensadores de la izquierda más ortodoxa cuyas prácticas teóricas y políticas eran objeto de las críticas constantes del filósofo. En verdad, su propuesta consistía en volver a las fuentes y repensar las categorías marxistas

⁹⁸ Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps: Le temps historique chez Walter Benjamin* (París: Cerf, 1994), 27.

⁹⁹ Lavelle, *Religion et histoire*.

a la luz de los problemas del presente.¹⁰⁰ El concepto de lucha de clases debía guiar la mirada del investigador hacia el pasado para recuperar en él a las víctimas de las relaciones de dominación y trazar una tradición de los oprimidos que evidenciara la barbarie resultante del proceso civilizatorio. El historiador optaba por una perspectiva revolucionaria “desde abajo”, por un retorno al pasado que era en realidad “un *desvío* por éste hacia un porvenir utópico”.¹⁰¹ Esta dimensión ético-política de su teoría y la apropiación de algunos de los postulados marxistas, permiten sustraer a Benjamin de la “confiscación posmodernista” que, como plantea Jacques Rancière, ha sufrido desde los años 80 para situarlo más allá la dicotomía modernidad/posmodernidad.¹⁰² El uso heterodoxo de los conceptos, la superación de las barreras disciplinarias, la apuesta por un lenguaje no convencional a imagen y semejanza de su proyecto filosófico y el aislamiento intelectual al que lo sometieron las circunstancias de la época y su propia producción, inscribieron a Walter Benjamin en la más genuina tradición crítica. Esta tradición compromete a los historiadores con su presente y con una mirada desmitificadora que, procurando pasar el cepillo a contrapelo de la historia, restaure la Utopía en medio de la miseria.

Profile

María de las Nieves Agesta es licenciada en Historia por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina) donde da clases de Historia (Auxiliar en la cátedra de Historia del Arte y la Cultura en la UNS) y Máster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires). Becaria de posgrado Tipo I del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), está preparando su tesis doctoral en Historia. Es autora de varios artículos en publicaciones especializadas y ha realizado numerosas presentaciones en reuniones académicas de su especialidad.

María de las Nieves Agesta graduated in History from the Universidad Nacional del Sur (UNS), in Bahía Blanca (Argentina), where she currently lectures in History (Assistant Professor of Art History and Culture). She also holds a Master's degree in Sociology of Culture and Cultural Analysis from the Institute of Advanced Social Studies (IDAES) (Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires). Having been awarded a studentship type 1 from the National Council of Scientific and Technical Research (CONICET), she is currently researching for a PhD in History. She has published several articles in specialized publications and has presented numerous papers at Academic Conferences relating to her field of expertise.

¹⁰⁰ Respecto a las divergencias y convergencias entre Marx y Benjamin a propósito de las nociones de fantasmagoría, tradición y utopía véase Szabón, “Historia y experiencia”.

¹⁰¹ Löwy, *Walter Benjamin*, 18.

¹⁰² Jacques Rancière, “The Archeomodern Turn,” en *Walter Benjamin and the Demands of History*, ed. Michael Steinberg, 24-40.

Fecha de recepción: 16 de abril de 2011

Fecha de evaluación: 7 de junio de 2011

Publicado: 31 de diciembre de 2011

Para citar este artículo: María de las Nieves Agesta, “Memorias de un tiempo recobrado. Teoría de la historia y crítica al progreso en la obra de Walter Benjamin”, *Historiografías*, 2 (julio-diciembre 2011): pp. 8-28, <http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/2/agesta.pdf>