

Walter Benjamin

**TESIS SOBRE LA HISTORIA
Y OTROS FRAGMENTOS**

Edición y traducción de Bolívar Echeverría

Indice

Introducción: Benjamin, la condición judía y la política, por B. Echeverría.

Sobre el concepto de historia.

Tesis sobre la historia: apuntes, notas, variantes.

1. Apuntes sobre el tema.
2. "Nuevas tesis".
3. Temas varios.
4. Nota sueltas.
5. Variantes.

Nota editorial.

Introducción

Benjamin, la condición judía y la política

por Bolívar Echeverría

*Me dicen que, adelantándote a los verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.
Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo,
empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.*

*Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla
se pasean como hombres de estado. Los pueblos
se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.*

*Así el futuro está en tinieblas, y débiles
las fuerzas del bien. Tú veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura.*

Bertolt Brecht (1940)

Las reflexiones de Walter Benjamin a las que su primer editor, Theodor W. Adorno, intituló **Sobre el concepto de historia**, conocidas también como **Tesis sobre la historia**, fueron publicadas por primera vez en Los Angeles, en 1942, a dos años de la muerte de su autor --del suicidio al que lo obligó la persecución nacionalsocialista--, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt, antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer.

No hay un texto acabado de este, que es el último escrito de Benjamin. **Sobre el concepto de historia** es un borrador, compuesto en diferentes momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de notas escritas en un cuaderno, en papeles de muy distintos formatos, inclusive en bordes de periódicos. Es el escrito de un hombre que huye, de un judío perseguido. Se trata de reflexiones que, en 1940, cuando las circunstancias en torno a la guerra le impelen a escribirlas, llevan a su autor a percatarse de que "las había tenido en resguardo consigo mismo, a salvo incluso de él mismo, durante unos veinte años". Son ideas que envía por correo a su amiga Gretel Adorno, "más como un manojito de hierbas juntado en paseos pensativos", destinado a un intercambio de ideas íntimo, "que como un conjunto de tesis" que estuviera maduro ya para la publicación y preparado así para absorber el "entusiasta malentendido" que su contenido iba a provocar necesariamente.

Miradas como un hecho de "biografía intelectual", las reflexiones **Sobre el concepto de historia** aparecieron en la obra de Benjamin en relación con la necesidad de construir un "armazón teórico" destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna en la que intentaba trabajar desde hacía años. Se trata de un proyecto monumental que quedó inconcluso y cuyo manuscrito conocemos bajo el nombre de **Los pasajes de París**. Con su texto, de factura inusitada, Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos del habla de "la cosa misma", cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de selección y combinación. Paris, la ciudad a la que él

llamó "la capital del siglo XIX", abordada en su conjunto, pero desde el mirador de la cultura cotidiana, debía ser el primer sujeto-objeto de esta nueva manera de construir un relato histórico materialista.

Miradas en una perspectiva más amplia, las reflexiones de Benjamin sobre la historia pertenecen a ese género escaso de los escritos de náufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar. Ahí está, en efecto, inocultable, el naufragio personal de Benjamin: su incapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarlo "con decencia" y ahorrarle la necesidad de someterse a las incomprendimientos teóricos de sus amigos mecenas; su torpeza catastrófica en el manejo de su situación de exiliado, que terminó por llevarle a la incruzable frontera de España y finalmente al suicidio. Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegoría, es para Benjamin un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él, de una época y, dentro de ésta, de un proyecto.

Una cierta tendencia del ánimo público parece dominar la redacción de estas reflexiones, la sensación coyuntural de derrota y de indignación que prevalecía entre todos los antifascistas consecuentes después del Tratado de Munich (1938) y el Pacto Germano-Soviético (1939). Con el primero, los gobiernos occidentales -- que debían defender la democracia frente al totalitarismo-- habían claudicado ante el Tercer Reich; con el segundo, los intereses del Imperio Ruso habían pasado a suplantar ya definitivamente a los de la revolución socialista. El texto de Benjamin está redactado dentro de esta atmósfera anímica de

impotencia y encono, y así lo delata en numerosos pasajes.

Sobre el concepto de historia esboza una crítica de los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista, teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión "oficial" del mismo, la que desde finales del siglo XIX se conoció como "teoría o marxismo de la social-democracia" y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sustanciales, pasó a ser "la teoría o el marxismo del socialismo "realmente existente". Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como "revolución comunista" o "socialista" ha terminado por ser un intento fracasado. Y en las pocas diez páginas de esta obra se imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de un discurso socialista o comunista diferente --¿del futuro?--, verdaderamente histórico y verdaderamente materialista, el discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista.

En el texto de Benjamin habla un discurso extemporáneo, que se sostiene en la soledad, que no se sustenta en una praxis política real. Es un escrito de intenciones primordialmente políticas, pero escrito paradójicamente por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos "comunistas", "socialistas" o "anarquistas" del futuro. La crítica del autodenominado "socialismo marxista" que Benjamin plantea en él está formulada en un nivel tal, que atañe lo mismo a la tradición occidental de la socialdemocracia que a su versión europeo oriental o

stalinista. Para él, en efecto --como para tantos otros marxistas heterodoxos, de Korsch y Brecht a Wittfogel, Bloch o Horkheimer-- la doctrina del "comunismo" stalinista no es más que una configuración específica de un fenómeno ideológico que lo precede, esto es, del socialismo de la Socialdemocracia, tal como se desarrolla --en desacuerdo más o menos explícito con Marx-- en el último cuarto del siglo XIX en Alemania; un socialismo que marcará en definitiva la pauta de lo que habrá de ser la cultura política revolucionaria a lo largo del siglo XX. Las reflexiones o **Tesis** de Benjamin "sobre el concepto de historia" se redactan en abierta polémica contra esta cultura política, de la que el socialismo que "existió realmente" hasta 1989 fue la muestra postrera y más disminuída.

Al tratar de Walter Benjamin resulta casi ineludible hacer referencia a la imagen que tenemos de él como persona: la imagen del indefenso. Esta imagen magistralmente delineada por Hanna Arendt en su retrato del "buckliger", se impone por sí misma cada vez que se trata de describir la ubicación de Benjamin en el mundo en que le tocó vivir. Es, sin duda, una imagen atinada; pero es también una imagen incompleta, unilateral y, en esa medida, engañosa. Las malas relaciones con el padre --gemelo berlinés, podría decirse, de ese otro padre paradigmático que en esos mismos años, en Praga, le hacía la vida imposible a Franz Kafka--; el malentendido cotidiano con la familia y con los amigos; la inadaptación a la vida académica de la universidad, todos estos son rasgos típicos de la sociabilidad de alguien que no está en buenos términos con el mundo y que lleva sin duda las de perder. A esto es necesario añadir sus malas relaciones con el dinero que, si bien

no le impedían sistemáticamente --como a su héroe, Baudelaire-- "la disposición de las reservas", el acceso a los objetos de la "alta cultura", mantenían su vida en una situación de precario bienestar, de inseguridad permanente. Pero esta inadecuación con los usos de su tiempo, con las costumbres de su ciudad, que da a Benjamin la apariencia de alguien anacrónico o excéntrico, no puede verse solamente como un vuelco autodestructivo de sus pulsiones. Se diría, más allá de esto, que es el resultado necesario de una vida que, para afirmarse como tal, tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que debe desenvolverse. En este sentido, su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo. Expresa una afectividad militante pero ambivalente ante una realidad global, sintetizadora de todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de su experiencia; una realidad que él percibe a un tiempo como fascinante y amenazadora, como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. Esta realidad a la que, siguiendo precisamente a Baudelaire, hemos dado en llamar **modernidad** y que él intentará descifrar a lo largo de toda su obra, especialmente en esa *tour de force* de la escritura en torno a **Los pasajes de París**.

Walter Benjamin es uno de los grandes autores con los que contó la cultura occidental europea en los años veinte y treinta de este siglo; uno de los más inquietos y agudos cultivadores y críticos de esa cultura y de la vida moderna que la ha sustentado. Es

prototípico del intelectual europeo moderno, pero lo es de un modo particular, propio de una condición específica a la que suele llamarse la "condición judía".

Cuando hablamos de la cultura occidental europea y la queremos ver como ella quisiera ser vista --como una cultura que estaría más allá de los particularismos nacionales del continente y los pueblos europeos, que contendría el esbozo de una cultura universal y con ello la prueba de que tal cosa es posible-- el contexto al que hacemos referencia es en verdad una construcción imaginaria en la que sólo algunos de los europeos (o, si se quiere, todos ellos pero sólo parcialmente o sólo de vez en cuando) habitan realmente. Hablamos de algo que, en verdad, no existe: no de una realidad sino de un sueño. El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella, como algo directamente perceptible --más allá de la uniformidad impuesta por el consumismo moderno--, una identidad universalista compartida, se encuentra con que tal cosa no es más que una invención; se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente, a Alemania, a Francia, a Inglaterra, y de ninguna manera efectivamente a "Europa". Por lo general, y no obstante la vigencia de una moneda y de planes compartidos, las distintas "culturas nacionales" del continente europeo se dan la espalda unas a otras; el diálogo entre ellas, las raras veces que deciden entablarlo, les resulta extremadamente difícil.

El sueño de una cultura europea en el que vivió Walter Benjamin es un sueño que comenzó a adquirir perfil a finales del siglo XVIII, el Siglo de la Luces, y que se desvaneció de repente, con la Segunda Guerra Mundial, en el siglo XX, que ha pasado como un Siglo de

Tinieblas. Era un sueño que intentó contrarrestar los efectos devastadores de la barbarie nacionalista por la que había decidido marchar la historia de la modernización capitalista. Que pretendía continuar, pero en el registro laico, lo que la *ecclesia catholica* había hecho bajo el registro religioso en los tiempos preparatorios de la modernidad: afirmar, aunque fuera bajo el inseguro nombre de "Europa", la validez de la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil, de esa socialidad que resulta indispensable para la civilización moderna, en la medida en que implica el modelo de una cultura del ser humano en general, más allá de las determinaciones que provienen de los sujetos trascendentes (las comunidades convertidas en estados) y su concreción atávica excluyente.

Es comprensible que los principales constructores de la alta cultura europea se encontraran entre aquellos que debían querer que ese sueño se volviese una realidad, porque del hecho de que lo fuera dependía la justificación del carácter *sui generis* de su propia identidad. No es exagerado decir que la cultura de una Europa cosmopolita, universal, ha sido un sueño cuya realización se emprendió en gran medida desde la condición judía: si en algún lado prendió la ilusión de ser europeo fue justamente, y con fuerza avasalladora, entre los que podríamos llamar intelectuales judíos. Estos eran, dentro de la comunidad judía de la diáspora, aquellos que reconocían, como lo dice bien George Steiner, que el pueblo judío no puede ni necesita tener ya otro territorio que no sea el libro, la Escritura, y más aun: la quintaesencia de la Escritura. Aquellos que creían ver la posibilidad de su integración, como judíos, en una sociedad de nuevo tipo, moderna, cuya cultura parecía estar en proceso de

liberarse de los excesos de concreción de su código, de desechar ciertas marcas de su identidad que se habían convertido en simples emblemas superficiales o folclóricos, y de constituirse, por tanto, como una propuesta de cultura universal. Un sueño: el de los judíos que intentaron tomar distancia respecto de la existencia tradicional en sus comunidades y fundirse o integrarse efectivamente en la sociedad europea como sociedad cosmopolita.

Esta disposición que los intelectuales judíos creyeron encontrar en el occidente europeo moderno parecía empatar, por otro lado, con lo que podríamos llamar el carácter proteico de la identidad cultural judía. La observación de Steiner es sin duda correcta: donde se juega la identidad judía es en la estructuración de los contenidos de un código cultural más que en estos contenidos mismos. La identidad de la cultura judía en la diáspora no está enraizada en determinadas simbolizaciones elementales efectivas, como lo está la identidad cultural de los pueblos sedentarios de Europa. Es una identidad que puede ser nómada, que, en este sentido, puede ser abstracta, plasmarse en el nivel de los modos de uso, en las estrategias del "habla" de cualquier código. Esta capacidad de moverse entre los distintos códigos que permanecen sedentarios, atados a sus propios contenidos, de salvaguardar su identidad perdiéndola aparentemente al pasar a través de otros códigos, es justamente la que parece tener su contraparte en el proceso de universalización de la cultura europea que se anuncia en la modernidad. El integracionismo de una buena parte de la población judía de la Europa central y occidental en una cultura europea universal, más deseada que real, es un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y la diversidad de esa gran constelación de

profesionistas, intelectuales, artistas y políticos judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos del siglo XX. Por esta razón, ante la perspectiva desoladora que se esbozaba ya para la historia de la modernidad después de la Segunda Guerra Mundial, no dejaba de ser comprensible la actitud de Adorno; una actitud que compensaba la amargura y el desengaño por un sueño que se ha desvanecido --el proyecto fracasado de levantar una cultura universal de corte europeo-- con una fidelidad casi metafísica al cultivo de la razón crítica.

Las reflexiones de Benjamin **Sobre el concepto de historia** ofrecen un aspecto que confirma lo anterior y que puede servir de entrada al núcleo de su preocupación filosófico-política. En ellas se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque sólo juxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y, la otra, de la cultura occidental: la tendencia al **mesianismo**, por un lado, y la tendencia al **utopismo**, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamin en esta pequeña obra inconclusa sea precisamente este intento.

En la época en que Benjamin anota sus reflexiones sobre la historia, a las que Adorno, de haber querido, bien pudo haber intitulado **Tesis sobre el materialismo histórico**, la relación afectiva más fuerte que mantiene, aparte de la casi fraternal con Gershom Scholem, es sin duda con comunistas como Asja Lacis o Bertolt Brecht. Especialmente con Brecht --poeta y hombre de teatro de primer orden, hombre político,

comunista militante, que pretende estar más allá del totalitarismo stalinista y que plantea una y otra vez la necesidad de imaginar un socialismo y un marxismo diferentes-- , se encuentra en un diálogo intermitente y productivo; un diálogo a veces tenso, dados los malentendidos provenientes de la incompatibilidad de sus personalidades, pero sustentado en una simpatía básica. Hasta cierto punto, las **Tesis sobre la historia** son una especie de carta que Benjamin escribe a Bertolt Brecht para exponerle algo que le había planteado ya verbalmente en sus discusiones en Dinamarca o de paso en la correspondencia, pero que nunca había podido formular adecuadamente: cómo cree él que podría ser el "materialismo histórico", el discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario.

Dicho en pocas palabras, lo que Benjamin propone en estas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al "enano teológico" que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico. Ha llegado el momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva --posible, deseable-- época de actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como "lo divino", de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica. Es probable que en esta propuesta de transformar el utopismo occidental mediante el mesianismo judeocristiano, más allá de su apariencia escandalosa, que "abre la puerta al malentendido", se encuentre el punto más inquietante y sugerente de este

texto de Walter Benjamin. ¿Utopismo occidental?
¿Mesianismo judío?

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, "inauténtico", pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o "auténtica"; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su status ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que "quisiera" ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado --aunque defectuosamente.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir a una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el

equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal, revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la Creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida.

Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de **apariencia** por parte de las sustancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar, a la inversa, como un cambio de **residencia** por parte de las formas. El primero, el utopista --que provendría tal vez de los pueblos atados a un territorio-- ve en lo que está allí, en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico --que viene seguramente de los pueblos nómadas-- ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida

que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrase.

El núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus **Tesis** está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.

La dimensión política no sólo de la obra de Walter Benjamin sino también de su vida puede ser vista como uno de los ejemplos mas claros de "disimultaneidad" o extemporaneidad que se dieron en el siglo XX. Incluso sus tomas de posición explícitas, que lo alían inconfundiblemente con los movimientos de izquierda y las utopías de una modernidad comunista, incluyen un sesgo de argumentación que está en contraposición con la cultura política contemporánea, con aquello que se ha concebido y se concibe como discusión en torno a las alternativas de la gestión soberana del estado. Su discurso político es inservible en la discusión que se desenvuelve en el escenario formal de la política, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido "hacer la historia" durante todo el siglo XX. La inactualidad evidente del "discurso político" de Benjamin se convierte sin embargo en una peculiar actualidad de otro orden cuando, en los inicios de este nuevo siglo --¿milenio?--, en condiciones en que la cultura política de la modernidad capitalista parece irremediabilmente fatigada, nos

percatamos de lo mucho de ilusorio que ha tenido toda esa actividad política, aparentemente tan realista, del siglo XX; del alto grado de "inactualidad" respecto de la vida política profunda de las sociedades modernas, del que ha adolecido las nociones de "autoridad", de "legitiidad" y de "gobierno" lo mismo de los viejos estados nacionales tradicionales que de sus reacomodos transnacionales "posmodernos".

Apenas ahora, cuando este nuevo siglo comienza, parece llegado el tiempo de considerar el incomodo atractivo que siempre tuvieron las esporádicas intervenciones de Benjamin --a un tiempo lejanas y apasionadas-- en el campo del discurso político; de tomarlas en serio como tales, y no solamente como extravíos políticos de un hombre de letras. Esta preocupación extemporánea por lo político, esta falta de conexión con el ajeteo de la *realpolitik*, que se da sin embargo dentro de un compromiso profundo con el acontecer de la vida pública; esta especie de nostalgia por el presente, que ilumina al discurso de Benjamin cuando habla de lo político, hacen de él un discurso especialmente fascinante. En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan "fuera de la realidad" como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias, y adquiere una capacidad de seducción inigualable.

Bolívar Echeverría

Walter Benjamin

Sobre el concepto de historia

I

Según se cuenta, hubo un autómata construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como "materialismo histórico". Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.

II

"A las peculiaridades más notorias del espíritu humano, dice Lotze, pertenece... junto a tanto egoísmo en lo particular, una falta de envidia general de todo presente respecto de su futuro." Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos

ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro¹ está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico.

III

El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia. Aunque, por supuesto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha

¹ En alemán: Verabredung.

vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día², día éste que es precisamente el día del Juicio final.

IV

Procuraos primero alimento y vestido, que así el Reino de Dios os llegará por sí mismo.

Hegel, 1807

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelve su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.

V

² Francés en el original: citation à l'ordre du jour.

La imagen verdadera del pasado *pasa* de largo velozmente³. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. "La verdad no se nos escapará": esta frase que proviene de Gottfried Keller indica el punto exacto, dentro de la imagen de la historia del historicismo, donde le atina el golpe del materialismo histórico. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.⁴

VI

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo "tal como verdaderamente fue". Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialismo histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se

³ En alemán: huscht.

⁴ T4 (véase la Nota editorial) continúa: La buena nueva que el historiador del pasado trae, con pulso acelerado, sale de una boca que tal vez ya en el instante en que se abre, habla al vacío.

encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

VII

*Considerad lo oscuro y el gran frío
De este valle que resuena de lamentos.*

Brecht, **La ópera de tres centavos.**

Fustel de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar al procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia, que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. Los teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. Flaubert, que algo sabía de ella, escribió: "Pocos adivinarán cuán triste se ha necesitado ser para resucitar a Cartago".⁵ La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable

⁵ Francés en el original: Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage.

para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la cual no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.

VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. -El asombro ante el hecho de que las

cosas que vivimos sean "aún" posibles en el siglo veinte no tiene *nada* de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.

IX

*Mi ala está pronta al vuelo.
Retornar, lo haría con gusto,
pues, aun fuera yo tiempo vivo,
mi suerte sería escasa.*

Gerhard Scholem, **Saludo del Angelus.**

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

X

Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida. En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su "base de masas" y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa. Es una reflexión que procura dar una idea respecto de lo *caro* que le cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.

XI

El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que *ella* nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí

una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes. El programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define al trabajo como "la fuente de toda riqueza y de toda cultura". Presintiendo algo malo, Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad aparte de su fuerza de trabajo "está forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido... en propietarios". A pesar de ello, la confusión continúa difundándose y poco después Josef Dietzgen proclama: "Trabajo es el nombre del mesías del tiempo nuevo. En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr." Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar no sea más salada y que los

animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo esto habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento esa naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, "está gratis ahí".

XII

Necesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber.

Nietzsche, **Beneficios y perjuicios de la historia para la vida.**

El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos. Esta conciencia, que por corto tiempo volvió a tener vigencia con el movimiento «Spartacus», ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años ha logrado borrar casi por completo el nombre de un Blanqui, cuyo timbre metálico hizo temblar al siglo pasado. Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la

imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.⁶

XIII

Puesto que nuestra causa se vuelve más clara cada día y el pueblo cada día más sabio.

Wilhelm Dietzgen, **La filosofía socialdemócrata.**

La teoría socialdemócrata, y aún más su práctica, estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad, sino que poseía una pretensión dogmática. Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno ellos la crítica podría iniciar su trabajo. Pero la crítica –si ha de ser inclemente– debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La

⁶ T4 continúa: Si hay una generación que debe saberlo, esa es la nuestra: lo que podemos esperar de los que vendrán no es que nos agradezcan por nuestras grandes acciones sino que se acuerden de nosotros, que fuimos abatidos. -La revolución rusa sabía de ésto. La consigna "¡Sin gloria para el vencedor, sin compasión con el vencido!" es radical porque expresa una solidaridad que es mayor con los hermanos muertos que con los herederos.

idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.

XIV

El origen es la meta.

Karl Kraus, **Palabras en versos I.**

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de "tiempo del ahora"⁷. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de "tiempo del ahora", que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual de señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx.

XV

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el

⁷ En alemán: *jetztzeit*.

instante de su acción. La Gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario actúa como un acelerador histórico. Y es en el fondo el mismo día que vuelve siempre en la figura de los días festivos, que son días de rememoración. Los calendarios miden el tiempo, pero no como relojes. Son monumentos de una conciencia histórica, de la cual en Europa, desde hace cien años, parece haberse perdido todo rastro. Todavía durante la Revolución de Julio se registró un episodio que mostraba a esa conciencia saliendo por sus fueros. Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, cuyo acierto resultó tal vez de la rima, escribió entonces:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*⁸

XVI

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es tránsito, en el cual el tiempo se equilibra y entra en un estado de detención. Pues este concepto define justo ese presente en el cual él escribe historia por cuenta propia. El historicismo levanta la imagen "eterna" del pasado, el materialista histórico una experiencia única del mismo, que se mantiene en su singularidad. Deja que los otros se agoten con la puta del "hubo una vez", en el burdel

⁸ ¡Quién lo creería! Se dice que, irritados contra la hora/Nuevos Josués, al pie de cada torre,/Disparaban sobre los cuadrantes, para detener el tiempo.

del historicismo. El permanece dueño de sus fuerzas: lo suficientemente hombre como para hacer saltar el *continuum* de la historia.

XVII

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. Es de ella tal vez de la que la historiografía materialista se diferencia más netamente que de ninguna otra en cuestiones de método. La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En el fundamento de la historiografía materialista hay en cambio un principio constructivo. Propio del pensar no es sólo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención. Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un *chock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada. El beneficio de este procedimiento reside en que en la obra se halla conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto substancial de lo comprendido históricamente tiene en su *interior* al tiempo, como semilla preciosa pero insípida.

XVIII⁹

En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a "ideal". El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una "tarea infinita". Y esta doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata —de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo, se transformó, por decirlo así, en una antesala, en la cual se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo **su** oportunidad revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.¹⁰

⁹ Véase la Nota editorial.

¹⁰ El manuscrito 1098 v continúa: (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto.)

XIX

"Los escasos cinco milenios del homo sapiens —dice uno de los biólogos más recientes— representan, en relación con la historia de la vida orgánica sobre la tierra, unos dos segundos al final de una jornada de veinticuatro horas. Llevada a esta escala, la historia de la humanidad civilizada ocuparía la quinta parte del último segundo de la última hora." El "tiempo del ahora", que como modelo del tiempo mesiánico resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad, coincide exactamente con esa figura que representa la historia de la humanidad dentro del universo.

[Apéndice.]

A

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Aprehende la constelación en la que ha entrado su propia época con una muy determinada época anterior. Funda de esta manera un concepto del presente como ese "tiempo de ahora" en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico.

B

Es seguro que los adivinos que inquirían al tiempo por los secretos que él guarda dentro de sí no lo experimentaban como homogéneo ni como vacío. Quien tiene esto a la vista puede llegar tal vez a hacerse una idea de la forma en que el pasado era aprehendido en la rememoración, es decir, precisamente como tal. Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro, al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.