

Jorge Eduardo Suárez Gómez

Historia, memoria y política mesiánica en Walter Benjamin: una experiencia particular del pasado

Resumen: *El crítico literario judío alemán Walter Benjamin trazó en su último texto Sobre el concepto de historia, una heterodoxa relación conceptual entre historia y memoria. Para eso llevó a cabo, desde el inicio de su carrera, un diálogo entre tradiciones intelectuales que aparecía contradictorio para algunos de sus contemporáneos. Se pretende entender cómo articuló elementos de esas perspectivas, para proponer esa particular manera de entender y experimentar el pasado entre la historia y la memoria a través de la política mesiánica.*

Palabras clave: *Historia, memoria, Walter Benjamin, experiencia del pasado, política mesiánica.*

Abstract: *The German Jewish literary critic Walter Benjamin outlined in his last text "On the Concept of History", a heterodox conceptual relationship between history and memory. To this end, from the beginning of his career, he engaged in a dialogue between intellectual traditions that seemed contradictory to some of his contemporaries. The aim is to understand how he articulated elements of these perspectives to propose that way of understanding and experiencing the past between history and memory through messianic politics.*

Keywords: *History, Memory, Walter Benjamin, Experience of the Past, messianic politics.*

Walter Bendix Schönflies Benjamin o simplemente Walter Benjamin (WB), disfruta de uno de los tipos menos deseados de fama: la póstuma. Hannah Arendt afirmó en 1968 en su introducción a su edición a los textos de aquel en inglés titulada *Illuminations*, que esa clase de fama:

que no es comercial ni rinde beneficios, se ha unido hoy en Alemania al nombre y la obra de Walter Benjamin, un escritor judío alemán que fue conocido, aunque no famoso, por sus contribuciones en revistas y secciones literarias de los diarios durante menos de 10 años anteriores a la subida de Hitler al poder. (Arendt 2019, 391)

Sin embargo, afirma que en 1940 cuando se suicidó en la frontera entre Francia y España, eran pocos los que recordaban su nombre (2019, 391).

En las décadas siguientes esta fama trascendió el ámbito alemán pasando al anglosajón y al iberoamericano evidenciando que había construido un pensamiento de gran potencia crítica, lo que puede explicarse por un diálogo plural entre tradiciones intelectuales, que a veces aparecía contradictorio para algunos de sus contemporáneos. En una carta de 1934 a Gretel Adorno, Benjamin «confesaba que su vida y su



pensamiento se *movían en posiciones extremas*, tomando forma gracias a la yuxtaposición de puntos de vista antinómicos que sus amigos percibían solamente como relaciones peligrosas» (Traverso 2007, 97).

Las resonancias posteriores de los textos de WB evidencian las posibilidades interpretativas que contienen debido al diálogo con tradiciones intelectuales como el decisionismo, el materialismo histórico, el romanticismo alemán, la teología, el judaísmo -entre otros-. En este trabajo se pretende entender cómo articuló elementos de esas perspectivas para proponer una particular forma de entender y experimentar el pasado en torno a la historia y la memoria a través de la política mesiánica.

El mesianismo en busca de «lo político» y del «sujeto histórico»

Uno de los diálogos que trabajó Benjamin, que de acuerdo con Traverso podían considerarse *peligrosos*, fue con el jurista alemán Carl Schmitt que ya en la década de 1920 gozaba de cierta notoriedad en el ámbito de la filosofía del derecho y la teoría política.¹ Su perspectiva analítica conocida como el *decisionismo* se plasmó en esta etapa en varios trabajos, algunos de los cuales han trascendido hasta la contemporaneidad, como *La dictadura* (1924) y *Teoría de la constitución* (1928) -entre otros-. El Schmitt de este periodo es testigo de los esfuerzos en Alemania por construir la revolucionaria república de *Weimar* de la que según Wiczorek, puede considerarse *un amigo*:

A contrapelo de lecturas determinadas retrospectivamente por las ulteriores posiciones políticas y teóricas de Schmitt, propongo ensayar aquí una interpretación contextual de la *Verfassungslehre* [Teoría de la constitución] como la realización de un amigo de la constitución y la república de Weimar en su época de relativa estabilidad. (2022, 31; entre corchetes propio)

La perspectiva decisionista de Schmitt -puesta en pausa entre 1933 y 1936 por su paso no tan exitoso por el Nacional Socialismo- contenía

un concepto mesiánico de la política que Benjamin conoció y que posiblemente le sirvió para sintetizar la dicotomía que había planteado en 1921 en el *Fragmento teológico-político*: «solo el propio mesías consume todo acontecer histórico, y esto precisamente de crear, de redimir, de consumir su relación con lo mesiánico. Por eso nada histórico puede pretender referirse a lo mesiánico por sí mismo» (2018, 319). Aquí lo profano y lo mesiánico aparecen como dos órdenes que van por vías distintas, en una especie de separación platónica entre ideas y apariencias. En Benjamin esta dicotomía está presente desde sus primeros escritos como destaca Maria João Cantinho, en la medida en que es evidente que bebió de Platón y Kant por lo que puede considerarse parte del *racionalismo crítico* (2011, 187).

En el *Fragmento*, sin embargo, Benjamin ya estaba buscando cómo «el orden de lo profano puede favorecer la venida del Reino mesiánico» (2018, 320). La herramienta sugerida es *el nihilismo* como vía para despertar la eternidad en lo profano (2018, 320). Allí no hay una indicación de cómo este nihilismo puede llegar a ser acción política a favor de la llegada del *Reino*. Podría decirse que todavía está ausente la política mesiánica. La concepción decisionista de Schmitt basada en una «continuada reflexión sobre la naturaleza jurídica de la excepción» (Wiczorek 2022, 31), puede haberle permitido a Benjamin vislumbrar una concreción mundana del nihilismo a través de la categoría eminentemente política de *estado de excepción*.

WB redactó en 1925 *El origen del trauerspiel alemán*, del que puede extraerse una perspectiva para entender -fragmentariamente- los fenómenos políticos, la cual está ligada con la visión de Schmitt. De acuerdo con Enzo Traverso, las categorías centrales de Schmitt sobre lo político «(soberanía, decisión, estado de excepción) fueron retomadas por Benjamin, pero invirtiendo la perspectiva» (2007, 100). Este le escribió una carta a Schmitt en 1930 —sin respuesta— en la que destacaba las afinidades de ambos. Traverso afirma que ellos,

compartían una misma visión de la historia como catástrofe y reivindicaban la necesidad de una decisión política, pero sus

terapias eran radicalmente contrapuestas: Benjamin identificaba el advenimiento de la era mesiánica con la revolución proletaria, mientras que Schmitt [acogería temporalmente] el nazismo como una especie de moderno *katechon* (el vencedor del Anticristo en la tradición católica). (2007, 96)

En la carta en la que además de anunciarle la entrega de su libro *Sobre el origen del Trauerspiel*, Benjamin destaca cómo usó algunos de los conceptos del jurista: «Observará rápidamente hasta qué punto el libro es deudor de su exposición de la doctrina de la soberanía en el siglo XVII» (Villacañas y García 1996, 42). El concepto de *estado de excepción* hace parte de esta doctrina. En *El origen del Trauerspiel* de 1925 reinterpretó esta doctrina de la siguiente manera:

es el soberano quien representa a la historia, sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro. [...] Quien manda está destinado de antemano a detentar el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen. (2010, 268)

Desde esta perspectiva, el soberano debería dominar el estado de excepción para mantener la inmunidad de su posición frente a otros poderes y alcanzar el ideal de la *plena estabilización* (2010, 269), de una restauración contra la catástrofe que representa el liberalismo.

En el *Curriculum* de 1928, Benjamin «reconoce expresamente que desde el punto de vista del método su antecedente más preciso es el propio Carl Schmitt» (Villacañas y García 1996, 42). De acuerdo con Hernández Castellanos, esta carta fue «ocultada por Theodor Adorno y Gershom Scholem para la publicación de la correspondencia del amigo» (2013, 74). ¿Cómo explicar este diálogo con un discurso que en su calidad de judío alemán y proto-socialista estaba en las antípodas? Desde la perspectiva de Traverso, Benjamin podía captar «el rumbo subterráneo de la revolución incluso en autores cuya concepción del mundo denuncia características destacadamente reaccionarias», como es el caso del conservador Schmitt (2007, 96).²

El crítico y el jurista estaban pensando de forma mesiánica. Los dos discutían con la tradición liberal que postulaba un estado *civil* de las sociedades, caracterizado por el debate parlamentario, la defensa de las libertades individuales y la consecuente noción de progreso como contenido del movimiento histórico. Las conductas políticas fuera de esta teleología se catalogarían como estado de excepción que para el pensador judío-alemán:

es el momento en el cual la legalidad se interrumpe, en el que la marcha normal de las cosas se altera negativamente, es decir, en que el bienestar garantizado por el Estado deja transitoriamente de ser tal. [Para Benjamin de acuerdo con Echeverría] esta idea de estado de Excepción [...] se corresponde la visión progresista de la historia. (Echeverría 1998, 145)

Para Schmitt la visión liberal significaba pérdida de soberanía por parte del Estado y la despolitización de la sociedad en la medida en que no había una instancia superior que «marque la pauta» sobre lo político, sino que esta esfera estaba cada vez más sometida por otros ámbitos de socialización humana como lo económico. Por eso reivindicaba la decisión del soberano a través el estado de excepción y su potestad de distinguir entre amigos y enemigos como una forma de repolitizar la sociedad contra las neutralizaciones del liberalismo.

Después de la utilización por parte de Benjamin de las categorías políticas de Schmitt, el mesianismo ya no es sólo trascendental, sino que se convierte en «una promesa [...] de carácter eminentemente político, constituyéndose como una acción política revolucionaria y disruptiva» (Cantinho 2011, 183).

Paralelamente a esta búsqueda del mecanicismo político revolucionario mundano para el encuentro de lo mesiánico, Benjamin encontró quién en tanto mesías, *podría consumir todo el acontecer histórico* a contracorriente de la teleología progresista: el materialismo histórico,³ en una interpretación heterodoxa. El crítico de arte al igual que el jurista, no apuntaban únicamente contra la idea de normalidad liberal vehiculada

a través de la noción de progreso. En la medida en que esta también era defendida por la socialdemocracia alemana y los soviéticos, también a ellos apuntaban sus críticas.

En Benjamin, la perspectiva mesiánica dirigida hacia a la redención del pasado, iba también en contravía del materialismo de los más reconocidos pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, que eran marxistas bastante refinados y con poca empatía con el soviétismo. Para estos filósofos, más o menos cercanos a Benjamin, la apelación a las ideas de los vencidos del pasado como posibilidad de redención de la catástrofe del presente, eran difíciles de digerir como parte del materialismo marxista. M. Horkheimer, en una carta dirigida al propio Benjamin, afirmó:

la injusticia pasada está hecha y terminada. Los que fueron golpeados hasta morir están muertos. Para tomar esta tesis en serio (la de completar la felicidad y redimir el sufrimiento), se debe creer en el Juicio Final. Mi pensamiento está demasiado contaminado de materialismo para aceptarlo. (Rabotnikof 2005, 166)

Desde la perspectiva de T. Adorno, en la formulación de las *Tesis Sobre la Historia*, Benjamin llevaba su lenguaje a un terreno embrujado, allí se entrecruzaban el *positivismo y la magia* (Rabotnikof 2005, 168). De acuerdo con Giorgio Agamben, esta mezcla entre materialismo y teología es central en la obra de Benjamin que solo reconoce como conocimiento útil el que mezcla: «lo esotérico y lo cotidiano, lo místico y lo profano, las categorías teológicas y las categorías materialistas» (2007, 286).

Esta mezcla está presente desde el Fragmento de 1921 y con los diálogos críticos con otras perspectivas teóricas como el decisionismo y el materialismo histórico, fue haciéndose más radical hasta llegar a una perspectiva política revolucionaria que está bien sintetizada en las *Tesis*. Estas últimas, de acuerdo con M. Löwy (2014), son de los documentos más importantes del pensamiento revolucionario después de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845, en la medida en que condensan «la formulación más sorprendente y radical de la nueva filosofía de la historia»

que Benjamin venía gestando desde sus primeros escritos y que va complejizándose con los años. Es allí donde se dejan ver con más fuerza algunas de las fuentes (el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el materialismo histórico) que le permiten construir esa original perspectiva *Sobre el concepto de historia*, que como bien explica Cantinho:

Se trata de un programa político que no tiene nada de puramente contemplativo ni de puramente espiritual, sino sobre todo un llamamiento a un mesianismo práctico, que será un mesianismo de carácter destructivo [...]. Vaciar, barrer los escombros de la historia, para instaurar la auténtica historia, es decir, el nuevo orden mesiánico, contrastándolo con la visión agotada de la historia del Progreso. (2011, 193)

Benjamin, muy a contracorriente del clima intelectual de su época advirtió los peligros del culto al progreso. En *Calle sentido único* escrito entre 1923 y 1926, anunciaba una perspectiva crítica de esta teleología progresista: si la derrota de la burguesía, decía, «no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica (señala la inflación y la guerra química), todo está perdido. Hay que cortar la mecha prendida antes de que la chispa alcance la dinamita» (Löwy 2014). Esta visión mesiánica de la política y del progreso tiene unas implicaciones en la forma de experimentar el pasado y de enunciarlo a través de la historia y la memoria.

Progreso, historia, memoria y política mesiánica: una nueva constelación sobre el pasado

La creencia moderna de un mejoramiento social contante debido al avance técnico científico fue ampliamente compartida en la primera mitad de siglo XX por los diversos sectores del pensamiento social.

Benjamin no compartía la perspectiva según la cual el progreso era indetenible en su curso lineal o en espiral a través del tiempo «homogéneo y vacío». Por eso criticó esta visión en todas

sus vertientes: «el evolucionismo darwinista, el determinismo de tipo científico-natural, el ciego optimismo –dogma de la victoria “inevitable” del Partido– la convicción de “nadar a favor de la corriente” [del desarrollo técnico]» (Löwy 2014). En *Las Tesis*, sin embargo, la crítica se dirige sobre todo la noción de progreso del Partido Social Demócrata alemán que puede considerarse emparentada con la cultura política defendida por los Soviéticos. Benjamin sospechaba de un socialismo que se acomodaba a «la creencia confortable en un progreso automático, continuo, infinito, fundado en la acumulación cuantitativa, el desarrollo de las fuerzas productivas y el crecimiento del dominio sobre la naturaleza» (Löwy 2014).

Walter Benjamin era pesimista con el progreso porque, desde su perspectiva, todos los objetos en los que se materializa proceden de tragedias. Por esta vía, es que «pone en el centro de su filosofía de la historia el concepto de catástrofe» (Löwy 2014). Esta línea de argumentación la desarrolla profundamente en *Las Tesis*, utilizando la ya conocida imagen del cuadro de Klee (*Angelus Novus*). La figura del *Ángel de la historia* afirma en la tesis IX, tiene un rostro que mira hacia el pasado:

En lo que a nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja sus pies ruina sobre ruina, amontonados sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso. [...] Lo arrastra irremediamente 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. (Benjamin 2008, 44)

Así quiso explicar cuál era el reverso de ese huracán que sopla desde el paraíso y que arrastra la historia hacia adelante, es decir, el progreso. En uno de los borradores de las *Tesis*, anota: «La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe. La catástrofe es el continuum de la historia» (Löwy 2014). Para salir de ese círculo vicioso habría que romper el *continuum* de la historia (estado de excepción), es decir, cortar la empatía con el poderoso contemporáneo que es el que se ha beneficiado con las catástrofes

del pasado y es heredero «de todos aquellos que vencieron alguna vez», como lo afirma en la tesis VII (Benjamin 2008, 44). Generando esa ruptura el estudioso del pasado comienza a ver que,

todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen [...] 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 la vez un documento de barbarie. (2008, 42)

Aquí es donde surge entonces el imperativo benjaminiano para el que esté interesado en comprender y experimentar el pasado oculto tras la luminosidad del progreso:

romper con la idea vacua de que la historia es progreso concentrado en la acumulación de cultura y bienes culturales. Por el contrario, tiene que utilizar su saber para asumir y preservar el principio activo contenido en las vidas y en la opresión de los ancestros. (Gilly 2006, 44)

En palabras de Benjamin, quien esté interesado en el pasado tiene como tarea *cepillar la historia a contrapelo*. Para cumplir esta exigencia se precisa, de acuerdo con el historiador mexicano Adolfo Gilly, registrar del pasado «cada momento de la aventura humana del trabajo viviente y no tan sólo el registro de su acumulación en artefactos, bienes culturales, en tanto trabajo objetivado o muerto» (2006, 47).

De este imperativo epistémico para conocer el pasado surge una nueva articulación entre historia, memoria y política. Es bien conocido la forma en que inicia la tesis VI:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como verdaderamente fue’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro. [...] Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. (2008, 40)

El planteamiento que se hace en *Las tesis* de la relación del historiador con el pasado implica la inclusión de un elemento memorial: el recuerdo. Benjamin critica al historicismo a partir del marxismo y de Nietzsche quien, en uno de sus textos de juventud, *De la utilidad y de la inconveniencia de la historia*,⁴ «ridiculiza la admiración ingenua del éxito de los historiadores, su idolatría hacia lo factual (*Götzerdienste des Tatsächlichen*) y su tendencia a inclinarse ante el poder de la historia» (Löwy 2014).

Desde esta perspectiva, el objetivo de la historia y de los discursos sociales sobre el pasado, más que buscar lo factual o describir los hechos *tal como realmente fueron*, debe ser apoderarse de un recuerdo por medio de la ruptura de la empatía con el vencedor y sus herederos contemporáneos. De acuerdo con Benjamín, ir al pasado armado con las herramientas de la ciencia para construir un relato objetivo, solo sería comulgar con la tiranía de lo existente y nadar a favor de la corriente histórica. Sería como dejarse arrastrar por el huracán irrefrenable que viene del futuro y no ver las ruinas que deja a su alrededor invisibilizando a los vencidos y sus proyectos. Desde esta perspectiva, el *Ángel de la Historia* debe ser de acuerdo con Bolívar Echeverría, un rebelde «que se vuelve para mirar hacia atrás y da las espaldas al futuro, resistiéndose al soplo huracanado del progreso» (2005, 31).

En palabras del propio Benjamin, la verdadera imagen del pasado «es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido con ella» (2008, 39). La tarea de estudioso es de alguna forma mantener vivo ese pasado que está a punto de extinguirse, por eso su tarea también es de recuperación de la memoria. Desde esta perspectiva, la historia se debe hacer dejándose interpelar por la memoria, pero no por una transmitida y viva, sino por una desaparecida o en desaparición.

Esta idea de Benjamin difiere en muchos aspectos de las perspectivas clásicas en las humanidades sobre historia y memoria. Por ejemplo, para Maurice Halbwachs uno de los autores clásicos en estos debates, la memoria colectiva está constituida por «una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que del pasado

solo retiene lo que aún queda vivo de él» (2004, 81). Desde esta perspectiva se entiende que la «memoria de una sociedad se extiende hasta donde puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen», lo que casi siempre está limitado a la duración de la vida humana (Halbwachs 2004, 84).

Lo contrario afirma el sociólogo judío francés Halbwachs respecto a la historia:

[El historiador] puede realizar su obra solo a condición de colocarse deliberadamente fuera del tiempo vivido por los grupos que asistieron a los acontecimientos, que tuvieron contacto más o menos directo y que pueden recordarlos. (Halbwachs citado en Hartog 2007, 150)

La historia para Halbwachs estaría circunscrita a un *pasado-pasado* mientras que la memoria lo estaría al *pasado-presente*. La primera se referiría a pasados extintos y la segunda a pasados activos. Para Benjamin en cambio, de acuerdo con Nora Rabotnikof, la memoria y la historia convergerían en la noción de futuros pasados:

Si *futuro* es el sustantivo y *pasado* el adjetivo, nos referimos a los *futuros del pasado*, es decir a los sueños, las expectativas, las esperanzas que poblaban un pasado más o menos distante. En todo caso la expresión parece aludir a los futuros del ayer. (2005, 157)

Estos futuros pasados no aparecen recogidos en la Historia⁵ en la medida en que son proyectos que fueron derrotados, «son futuros pasados, de los cuales sólo es posible recuperar (o construir) trazas o huellas elusivas» (Rabotnikof 2005, 158). Son los que *relampaguean en un instante de peligro*, cuando están a punto de desaparecer.

La construcción de historia a partir de huellas e indicios de las expectativas y sueños de los vencidos del pasado no incluidos en la gran historia, comporta una nueva visión y experiencia de la memoria y de la política revolucionaria. La memoria en Benjamin no estaría circunscrita a la *duración de una vida humana* como afirmaba Halbwachs. Estaría más bien constituida por uno de esos hilos «que pueden haberse perdido durante siglos [y que] son retomados en forma

repentina y silenciosa por el curso actual de la historia» (Gilly 2006, 139).

Esta apertura a los *futuros del pasado* solo sería factible a través de una corrección mesiánica a la política utópica tradicional, que es lo que distingue a la visión benjaminiana del pasado y el presente. El utopismo es vivir en un mundo como inauténtico, pero del cual existe una versión acabada en el futuro. El mundo perfecto es una posibilidad del mundo actual y ese es el fundamento de la crítica de lo establecido. De acuerdo con Echeverría, lo utópico puede considerarse de raíz occidental y asume la condición humana como perfectible, lo cual es uno de los presupuestos del progreso (1998, 132). El espíritu mesiánico es en cambio de raíz oriental. Muestra la historia dominada por el mal:

vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto de 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. (1998, 132)

Desde esta perspectiva, la realidad posee la potencia de ser diferente pero no de la misma manera que el utopismo. El mesianismo «ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna parte habrá de recobrase» (1998, 132). La experiencia emancipatoria del presente estaría menos orientada hacia al futuro y mucho más hacia el pasado.

Para Benjamin entonces de acuerdo con Echeverría, es necesario romper a la aversión progresista a la tradición, propia de la modernidad y rescatar la fuerza que viene de ésta, enfatizando una necesidad profunda de *redimir el pasado* (1998, 139). Desde esta corrección mesiánica se entiende mejor el papel que juegan los futuros pasados y en ellos la memoria y la historia a través de la política. Esos sueños y expectativas del pasado,

citados o conjurados en el presente provocarían así un despertar político que descubriría el potencial mesiánico del presente. Reivindicar pasados futuros para despertar la conciencia adormecida del presente y

hacer estallar el tiempo, [...] es la respuesta que las *Tesis* parecen sugerir. (Rabotnikof 2005, 161)

Memoria e historia se fundirían en la idea de remembranza que sería aquella

que puede modificar lo que ha sido establecido por la ciencia. [...] Un acontecimiento vivido puede considerarse terminado y encerrado en la esfera de la experiencia vivida, mientras que el acontecimiento recordado no tiene limitación alguna, puesto que es, en sí mismo, la llave de todo cuanto acontece antes o después del mismo [...] La memoria se transforma entonces en redención de un pasado que exige ser redimido. (Rabotnikof 2005, 163)

La memoria tendría entonces una tarea política: «descubrirá los potenciales utópicos para el presente de la humanidad. La memoria puede hacer cambiar la historia no sólo hacia adelante sino hacia atrás» (Rabotnikof 2005, 164). «El proyecto de recordar y, al mismo tiempo, creer en la profecía de la memoria» esa fue la apuesta de Benjamin de acuerdo con Pérez Gay (2009, 13).

El crítico judío alemán construyó una propuesta de ver la vida social desde la experiencia de *los condenados de la tierra* como decía Frantz Fanon, pero no solo la de los vivos, sino y especialmente la de los muertos. En la tesis VIII afirma: «la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que ahora vivimos es en verdad la regla» (2008, 43). Para lo explotados, dice Echeverría interpretando esta tesis, «todo lo que es normal es estado de excepción, para ellos el mundo está al revés. Por esta razón, todo lo que es progreso es un golpe contra ellos» (1998, 146).

Benjamin proponía de acuerdo con Gilly «escuchar voces subalternas detrás de los actores principales y reconocer que esas voces que no son las de un coro, sino las de otros protagonistas con maneras y derechos propios» (2006, 92). Estar intentando dialogar con estas voces en ocasiones extintas, le permitió a Benjamin articular una particular manera de entender y experimentar el pasado entre la historia y la memoria a través de la política mesiánica, perspectiva que

lo ha convertido en un interlocutor de otros tiempos, como el presente.

Notas

- De acuerdo con Wicczorek, Schmitt «abarcó los campos de las teorías generales del derecho y del Estado [...] así como la teoría y la dogmática constitucional [Fue un] Agudo historiador del espíritu desde una visión europea y cristiana [...]. La penetración inquisitorial de sus investigaciones y su pesimismo radical respecto a las posibilidades de la neutralización técnica de lo político le han merecido un lugar central en la filosofía jurídica y política del siglo XX» (2022, 30).
- Diálogos como los sostenidos con un intelectual conservador católico como Schmitt, hacían de Benjamin un pensador extraño para sus contemporáneos. Pérez Gay afirma que al final de su vida, Benjamin «se convirtió en un individuo incomprensible para todos: Hofmannsthal y los suyos, Brecht y su teatro épico, Gershom Scholem y los sionistas, Horkheimer, Adorno y el Instituto de Frankfurt. Benjamin tomó entonces la decisión de nunca decidirse. Sólo quedaba esa profunda aversión contra la clase dominante y una secreta admiración por André Malraux» (2009, 10).
- Entrada la década de 1920 Benjamin estaba coqueteando con el materialismo histórico sin asumir completamente una perspectiva orgánica de partido, corriente muy fuerte en la Alemania de la época. Para dar una idea de esos *coqueteos* devenidos también peligrosos, puede citarse su relación con la actriz letona Asja Lācis, militante bolchevique que le presentó al dramaturgo comunista Berthold Brecht con quien WB trabó una duradera amistad y un fuerte intercambio intelectual. Entre diciembre de 1926 y febrero de 1927 Benjamin viajó a Moscú a del quedó un testimonio íntimo en forma de diario en el que la actriz letona ocupa un lugar central, pero en el que el Crítico observa a su manera la vida bajo el socialismo tras una década de la revolución, mirada que dista mucho de la de un militante convencido o de la de un opositor (Benjamin 2015).
- El apartado que toma Benjamin es el siguiente: «necesitamos la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber» (2008, 48).
- En la Tesis XVIII, Benjamin manifiesta su resistencia a la idea de historia universal, porque desde su perspectiva, el historicismo siempre culmina en ella y de ella debe deslindarse el materialista histórico: «La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío» (2008, 54).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2007. *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Arendt, Hannah. 2019. *La Pluralidad del mundo. Antología*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter. 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México: Ítaca.
- _____. 2010. *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.
- _____. 2015. *Diario de Moscú*. Madrid: Abada.
- _____. 2018. «Fragmento teológico-político». En *Iluminaciones*, de Walter Benjamin, 319-320. Madrid: Taurus.
- Cantinho, Maria João. 2011. «Walter Benjamin E A História Messiânica Contra A Visão Histórica Do Progresso» *Philosophica* 37: 177-195. <http://hdl.handle.net/10451/24245>.
- Echeverría, Bolívar. 1998. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- _____. 2005. «El ángel de la historia y el materialismo histórico». En *La mirada del ángel: en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de B. Echeverría, 23-33. México: Era-UNAM.
- _____. 2008. «Introducción. La condición judía y la política». En *Tesis sobre la historia y otros fragmentos.*, de W Benjamin. México: Ítaca: UAC
- Gilly, Adolfo. 2006. *Historia a contrapelo. Una constelación*. México: ERA.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza.
- Hartog, François. 2007. *Regímenes de historicidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hernández Castellanos, Donovan. 2013. «El Barroco en disputa. Carl Schmitt y Walter Benjamin entre lo estético y lo político». *Signos Filosóficos* 15, no. 29: 71-102. <https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/506/481>.

- Löwy, Michael. 2014. «Progreso e historia. La concepción de la historia de Walter Benjamin». *Marxismo Crítico*. <http://marxismocritico.com/2014/06/11/progreso-e-historia/#sdfootnotel4sym>.
- Pérez Gay, José María. 2005. «El ángel desdichado». En *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de B. Echeverría, 89-103. México: ERA-UNAM.
- _____. 2009. «Walter Benjamin, el naufragio ineluctable». *Mundo siglo XXI* 17: 5-13. <https://biblat.unam.mx/es/revista/mundo-siglo-xxi/articulo/walter-benjamin-el-naufrago-ineluctable>
- Rabotnikof, Nora. 2005. «El ángel de la memoria». En *La mirada del ángel en torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, de Bolívar Echeverría, 155-169. México: Era-UNAM.
- Traverso, Enzo. 2007. «Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar». *Acta poética* 28: no. 1-2: 93-109.
- Villacañes, J., y R. García. 1996. «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y estado de excepción». *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 13: 41-60. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/8401>
- Wieczorek, Tomás. 2022. «Carl Schmitt, amigo de Weimar. Notas en torno a la Verfassungslehre como teoría y doctrina de la constitución». *Isonomía*, no. 56: 29-70. <https://doi.org/10.5347/isonomia.v0i56.473>.

Jorge Eduardo Suárez Gómez (jorge.suarez@udea.edu.co). Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia y Doctor en Ciencias Políticas y Sociales-Sociología de la UNAM. Investigador del grupo Cultura, política y Desarrollo Social, de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, Medellín-Colombia. Es profesor titular adscrito al departamento de Trabajo Social de la misma universidad. Último libro publicado: *La literatura testimonial como memoria de las guerras en Colombia*. (2016). Último artículo científico publicado: “Tomar el cielo por asalto desde la universidad latinoamericana: conflictos armados internos y universidad latinoamericana a finales de siglo XX y principios del XXI”. (2022) *Revista Pactum* #2. Universidad de Guadalajara. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2491-8484>

Recibido: 11 de marzo, 2025.

Aprobado: 3 de abril, 2025.

