

WALTER BENJAMIN O LA HISTORIA A CONTRAPELO

Sergio Villena Fiengo

RESUMEN

En este breve ensayo se presenta una interpretación de las “Tesis de filosofía de la historia” de Walter Benjamin. La actualización de este texto ya canónico se lleva a cabo aplicando los principios metodológicos que el propio Walter Benjamin plantea como pertinentes para lograr un acercamiento políticamente productivo a la historia.

ABSTRACT

This brief essay presents an interpretation of Walter Benjamin’s “Thesis on the Philosophy of History”. The author stresses the actuality of this already canonical text through the application of Benjamin’s own methodological principles as they pertain to a politically productive approach to history.

Las *Tesis de filosofía de la historia* constituyen el último texto escrito por Walter Benjamin antes de su trágica muerte en 1940. Este documento había sido redactado con el fin de constituirse en una introducción de carácter teórico metodológico a la obra más ambiciosa que se había propuesto realizar Benjamin y a la cual había dedicado más de una década de arduo trabajo: los *Passagenwerk*. Este proyecto, conocido como *La obra de los pasajes*, pretendía conocer, en los términos de Benjamin, la “prehistoria de la modernidad” a través de un estudio de historia socio-cultural sobre la ciudad de París, capital del siglo XIX. Hasta donde se sabe, las dificultades de la guerra y las propias vicisitudes de su atormentada vida impidieron a Benjamin terminar esta investigación.

Las *Tesis* constituyen un documento de extraordinario valor, a la vez que presentan,

por su estructura aforística y críptica, grandes dificultades para su interpretación, lo que ha motivado constantes y a menudo polémicas reinterpretaciones. En este breve ensayo pretendemos presentar nuestra propia interpretación de las tesis, considerando aquellos comentarios que nos parecen relevantes en la perspectiva de realizar una lectura actual de las “Tesis”, buscando aplicar en este ejercicio los mismos principios metodológicos que el propio Benjamin plantea como pertinentes para lograr un acercamiento políticamente productivo a la historia.

Así, consideramos que leer a Benjamin hoy, cuando han transcurrido poco más de siete décadas de su desdichada muerte en un remoto poblado de la frontera franco-española donde la fatalidad se le atravesó en su deambular de judío errante en camino hacia el exilio

americano, debería ser un ejercicio consecuente con sus propios propósitos: acudir al pasado para iluminar el presente y, de esa forma, redimir el propio pasado. Se trataría, entonces, de intentar una lectura de Benjamin no destinada a destacar la grandeza de su genio, sino a recuperar su obra como un fragmento de historia y ponerlo en constelación con otros elementos, de manera tal que nos ayude a iluminar nuestro presente, ya que no a hacer estallar en pedazos la historia. En este ejercicio, apelaremos con frecuencia a los comentarios críticos de Habermas y Adorno sobre la obra de Benjamin.

En general, la obra de Benjamin puede considerarse como una acción de resistencia contra la barbarie desencadenada por la modernidad y que, en los años que le tocó vivir, tomaba forma hiperbólica en el despliegue voraz del fascismo, así como en la brutalidad del socialismo real soviético, por el cual había sido seducido, durante un breve periodo de su vida, el propio Benjamin. Podríamos decir que las *Tesis de filosofía de la historia* representan el momento culminante de este compromiso emancipatorio que constituye el trasfondo de las angustiantes búsquedas de Benjamin; las *Tesis* se consideran un documento fundamental porque en ellas convergen, en una “afinidad electiva” y dialéctica, los dos caminos por los que Benjamin había realizado su búsqueda filosófica: la teología judía y el materialismo histórico¹.

Comencemos con una exposición de las principales tesis de Benjamin. Las *Tesis* se presentan como un documento que desarrolla casi a la manera de un manifiesto sobre la importancia política que tiene para la emancipación de la clase obrera el conocimiento del pasado. En esta perspectiva, lo primero que

podríamos destacar, tal vez la tesis fundamental, es que el conocimiento de la historia es, desde la perspectiva benjaminiana, no sólo una forma de hacer historia, sino *la* forma de hacer la Historia. Conocer el pasado es, entonces, fundamental no sólo en tanto se aprende de él, sino principalmente porque es la única forma de desencadenar, actualizando, la energía mesiánica que está contenida en ese mismo pasado, energía de la cual depende, según Benjamin, el materialista histórico para lograr la redentora de ese propio pasado.

Pero el cumplimiento de una tarea tan ambiciosa no puede lograrse mediante cualquier forma de acercamiento al pasado. Por el contrario, se hace necesario producir “un giro copernicano en la forma de entender la historia”, es decir, “hacer la historia a contrapelo”. Para aclarar cuál es la manera políticamente correcta de interpretar el pasado desde la perspectiva del materialismo histórico, Benjamin recurre al auxilio de la teología, con la cual busca establecer una unidad dialéctica: según la alegoría que cita el propio Benjamin en la primera de sus *Tesis*, el materialismo sería como un autómatas jugador de ajedrez movido por un jorobado que se encuentra oculto en una caja que aparenta estar vacía gracias a un juego de espejos. El contrincante contra el cual este “autómata” se enfrenta en esta partida de ajedrez es, explícitamente, la socialdemocracia alemana y el historicismo, aunque probablemente Benjamin pensaba también en el fascismo y en el stalinismo. Veamos cuales son estas diferencias fundamentales que se dan en la forma en que se trata la historia entre la posición de Benjamin y la socialdemocracia y el historicismo.

Nos parece que un buen punto de entrada a esta problemática es destacar la diferencia que tienen el materialismo histórico/teología judía respecto a la socialdemocracia en tanto al lugar en el que sitúan su horizonte de expectativas. El materialismo histórico, así como la teología judía, centran su interés no en un futuro encantado, sino en un pasado de opresión, el cual buscan redimir en el presente. El materialismo histórico, como la teología judía, “se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados”, mientras que la socialdemocracia lo hace “del ideal de los descendientes liberados”.

1 Habermas considera que este intento de conciliar ilustración (en su versión materialista histórica) y mística fracasó, “porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la experiencia mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico” (Habermas, 1972: 321-322). Esta crítica, que modestamente compartimos, en modo alguno significa, empero, que Benjamin no haya realizado una contribución sustantiva a la teoría crítica. En este ensayo tratamos de destacar la vigencia de ese aporte para nuestro presente.

Esta “drástica inversión” entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas” ha sido destacada por Habermas (1989). Según este autor, R. Koselleck habría caracterizado la conciencia modernidad del tiempo, entre otras cosas, por la creciente diferencia entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”. La originalidad de la propuesta de Benjamin consistiría en que, a diferencia de lo que era usual entre los filósofos de su época, no sólo consideraba posible y necesario aprender del pasado, sino que orientaba esa fuerza hacia la redención del mismo pasado y no hacia el futuro.

Del anterior planteamiento se derivan una serie de consecuencias fundamentales, que exponemos a continuación. En primer lugar, podríamos decir que para la socialdemocracia el recurso al pasado no es un asunto de mayor interés, al menos en cuanto se refiere al cumplimiento de sus expectativas, mientras que para el materialismo histórico/teología judía de Benjamin ese recurso al pasado es una necesidad ineludible para llevar a buen término su autoimpuesta tarea de lograr la emancipación.

Ahora bien, ese acercamiento al pasado es radicalmente opuesto al que realiza el historicismo, corriente esta que hace de su oficio un acercamiento empático a la historia de los vencedores, un tratamiento estetizante de la historia, a la cual se despoja de toda trascendencia y fuerza liberadora. El escrutinio del pasado que realiza el materialista histórico consiste, por el contrario, en romper con esa forma de continuar la opresión de los vencidos, para lo cual es necesario, precisamente, “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”, es decir, realizar una crítica de la ideología del historicismo con el fin de mostrar la otra cara de la historia: la historia de los vencidos, de sus sufrimientos y de sus resistencias.

Liberar del olvido a la historia de los vencidos tiene por fin aprender de la tradición de resistencia de los oprimidos, haciendo evidente que la normalidad que se pretende de orden y paz no es sino una normalidad en la que la regla es el Estado de excepción. No resisto la tentación de recordar aquí el cacareado orden, paz y progreso de los que hicieron alarde las dictaduras de América del Sur mientras libraban la guerra sucia contra cualquiera de quien

se sospechara que tenía la sangre un poco más roja de lo “normal”. Retornando a Benjamin, el cometido del materialismo histórico sería hacer que esta normalidad de la excepción se invierta dialécticamente en una verdadera excepción de la normalidad, es decir, en un cuestionamiento radical de la normalidad².

De esta forma se pondría en evidencia que la grandeza de los vencedores que con tono laudatorio cantan los historicistas no es, como pretenden mostrarlo, una muestra del avance del progreso de la humanidad. Como señala Benjamin, inaugurando con ello la muy fructífera y aún vigente “dialéctica de la ilustración”, que posteriormente desarrollaron Adorno y Horkheimer: “Jamás se da un documento de cultura que no sea también un documento de barbarie” (Tesis 7). Detengámonos un poco en esta sentencia, por su gran importancia. Señalar que el reverso dialéctico de la cultura es la barbarie significa, ante todo, poner en cuestión a la filosofía de la historia positiva, la cual se enseñoreó del espíritu estatal-nacional en la modernidad, sobre todo en las ideologías nacionalistas³: la filosofía del progreso, convertida en una religión estatal que había logrado seducir

2 En esta forma de relación con el pasado que establece Benjamin, Habermas destaca dos ideas: “La convicción de que la continuidad del plexo que representa la tradición viene fundada tanto por la barbarie como por la cultura; y la idea de que cada generación actual no sólo es responsable de las generaciones futuras, sino también del destino que sin merecerlo sufrieron las generaciones pasadas”. (1989: 26).

3 Anderson (1993), siguiendo a Benjamin, ha señalado que una de las características del nacionalismo es que asume una concepción del tiempo como “homogéneo, vacío”, es decir, una concepción del progreso lineal. Podría decirse que el nacionalismo también busca articular el pasado con el futuro, haciendo de la tradición una fuente de inspiración. Pero, a diferencia de Benjamin, esa tradición sería de tipo historicista, positiva, gloriosa; en el fondo, se trataría tan sólo de recurrir con propósitos ideológicos a una tradición que, por lo demás, es en gran parte inventada con el fin de ser venerada. Pero, como dice Adorno, “la cultura no puede divinizarse más que en cuanto es neutralizada y cosificada” (1973: 213).

no sólo a la clase política, sino también, de manera trágica, a la propia clase obrera⁴.

Gran parte del desinterés de la socialdemocracia por la historia, a no ser bajo su forma de apología heroica de la victoria de los dominantes, se explicaría, precisamente, por esa fe ciega en el progreso, al cual se le atribuyeron, como características intrínsecas, el que fuera un progreso de la humanidad misma que fuera inconcluible y, finalmente, incesante (Tesis 13), Benjamin plantea, por contrario, que el materialismo histórico tiene como tarea investigar el pasado para mostrar que el progreso técnico, que se transforma en dominio —y destrucción— de la naturaleza por el hombre, no se equipara con el desarrollo humano, sino que, por el contrario, produce una continua pérdida de libertad de hombres y mujeres. La historia inmediatamente posterior, de la cual Benjamin ya no fue partícipe, proveería la mejor ilustración de su tesis: Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki.

Ahora bien, puede señalarse que pese a que el sombrío diagnóstico de la modernidad que realiza Benjamin tiene antecedentes y posiblemente esté en parte inspirado en las tesis de Weber —sobre todo vía la apropiación de las propuestas de este por Luckács, que se convierte a su vez en una fuente importante para Benjamin— sobre el desencantamiento del mundo y la “jaula de hierro”, el autor de las *Tesis* no asume una postura resignada —propia del desencanto postmoderno que hoy se ha hecho lugar común—, sino que se propone la tarea de someter a crítica la filosofía del progreso, tarea que, como hemos señalado, es proseguida por

los teóricos críticos de la llamada Escuela de Frankfurt, sobre todo Adorno, Horkheimer y Marcuse.

La crítica de Benjamin a la filosofía del progreso asume la forma de un cuestionamiento de la concepción del tiempo que le subyace: la representación del tiempo como homogéneo y vacío, de un tiempo lineal que transcurre inalterable en su ruta hacia la nunca totalmente lograda perfectibilidad humana, recorrido en el que el presente no puede ser sino un momento de tránsito. A esta concepción del tiempo, Benjamin contrapone aquella que el mismo denomina “tiempo pleno” o “tiempo-ahora”, en la que el presente adquiere un nuevo y fundamental estatuto: el de un momento en el que, como ocurría en el judaísmo, puede detenerse el tiempo y asomarse el Mesías, haciendo de esta forma que estalle el *continuum* de la historia.

Como se sigue de esta concepción del tiempo, el recurso benjaminiano al pasado tiene como propósito no sólo redimir a los oprimidos de las generaciones pretéritas. Tiene también como fin, y esto es fundamental, extraer del pasado el soplo de fuerza mesiánica que en él se halla enquistado para liberarlo y hacer que se filtre por el presente de forma catastrófica. Esa forma de actualizar, potenciándola, la fuerza mesiánica que nos ha legado el pasado exige, precisamente, que seamos capaces de identificar en el pasado las mónadas (que se presentan bajo la forma de imágenes dialécticas), esto es, las “estructuras [en las que] se reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido” (Tesis 17). De esa forma, el valor del fragmento no es el de una “falsa totalidad” que se aliena de la, si se me permite, totalidad real, como parece ocurrir en estos postmodernos tiempos, sino que más bien el recurso dialéctico al fragmento tiene por fin conocer la totalidad real que está contenida en él.

Para lograr ese fundamental propósito, no hay que proceder de manera aditiva, como lo hace el historicismo, puesto que este afán no tiene otro propósito que “llenar el tiempo homogéneo y vacío”. Hacer que la fuerza mesiánica del pasado ingrese con su fuerza redentora por el presente y lo convierta en un “tiempo

4 Habermas (1972) ha criticado esta posición de Benjamin por considerarla extrema, en tanto no reconocería los logros reales de la modernidad en términos de beneficios sociales, desarrollo cultural y libertades democráticas, incluso para la clase obrera. Desde luego, hay que recordar que Habermas desarrolla sus reflexiones en el contexto del auge económico de la postguerra, así como en el periodo de la implantación de políticas sociales por parte del llamado “Estado de bienestar”. En los tiempos de Benjamin, el panorama era bastante más sombrío... como lo es hoy en la mayor parte del “tercer mundo”.

pleno”, requiere un acercamiento a la historia bajo un principio constructivo y no así aditivo: el historiador materialista debe ser capaz de hacer que el pasado entre en una constelación con el futuro, haciendo que una época “salte del curso homogéneo de la historia” (Tesis 17). El “tiempo ahora”, como modelo mesiánico, “resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad” (Tesis 18). De esta forma, según Habermas, Benjamin trata de descifrar dos cosas en los rasgos arcaicos de la modernidad, que se han congelado en “imágenes dialécticas”: “tanto la repetición destructiva de la vieja fatalidad como, también, una fuerza original dirigida contra esa modernidad destructiva, una fuerza original que sería capaz de torcer esa fatalidad”.

Es este último aspecto, el de acudir a la fuerza mesiánica con el fin de lograr la redención del pasado haciendo estallar el *continuum* de la historia en un presente pleno, el que ha provocado más controversias y ha desencadenado agudas críticas a las “Tesis”. Restringiremos aquí nuestro interés a la crítica de Adorno, en la versión que Habermas presenta de la misma tras una revisión de la correspondencia que ambos filósofos sostuvieron durante un tiempo prolongado alrededor del proyecto de *La obra de los pasajes*. El autor de *La dialéctica del iluminismo* también postula que lo arcaico es algo que *sin residuos* viene históricamente producido —de lo que se desprende que no existe la prehistoria—; pero Adorno se separa ahí de su maestro y amigo, puesto que

... se prohíbe el recurso a algo original que pudiese quitar *enteramente* la razón de la modernidad a la que, sin embargo, eso original tendría también que pertenecer.[...] En una palabra, no hay nada originario detrás de la modernidad, que no se deba a las propias tendencias regresivas de esta (143).

Adorno encontraría en el recurso a los orígenes de Benjamin “huellas de la auratización de las formas primitivas”, las cuales acercaban peligrosamente al pensamiento mítico y arcaizante, del cual Adorno buscaba apartarse por todos los medios por considerarlo regresivo

y adialéctico: “Así pues, a mí me parece que la categoría bajo la cual lo arcaico asoma en la modernidad no es la de edad de oro, sino la de catástrofe” (146)⁵.

Así, Adorno no habría compartido —más bien habría criticado duramente— los residuos metafísicos en los que se apoya el recurso al origen en el cual Benjamin deposita sus últimas esperanzas para hacer frente al huracán destructivo del progreso, que, como en el cuadro de Paul Klee que tanto impresionó a Benjamin, impulsa hacia el futuro al “*Angelus Novus*”, que impotente mira las ruinas que el progreso produce a su paso. Pero Adorno, como lo destaca Habermas, al concentrar su atención crítica en los residuos místicos en la teoría de Benjamin, a la cual había atribuido la misma intención de crítica ideológica que él ejercitaba,

No se da cuenta de lo legítimo que es tratar de llevar a efecto el propósito de una prehistoria de la modernidad —que tiene por objetivo el desciframiento de una semántica sepultada y amenazada de olvido— con medios hermenéuticos, es decir, justo por la interpretación de imágenes dialécticas [...] se equivoca [Adorno] al pensar que el desencantamiento de la imagen dialéctica tiene que conducir necesariamente a una continuación del pensamiento mítico (Habermas, 1972: 323).

Adorno, en su afán de mantenerse separado de las tentaciones místicas que abrumbaban a Benjamin, no habría comprendido el potencial que tenía el proyecto de “prehistoria de la modernidad” de Benjamin para sustentar un programa político que trascendiera el ejercicio radical de la negatividad. Así, Adorno, por un

5 Benjamin, impresionado por las objeciones de Adorno, habría admitido “no dominar todavía bien el tema de lo arcaico”. Con el fin de superar esa falencia, aparentemente había proyectado el plan de escribir un artículo sobre C. G. Jung que “marque con claridad los límites entre la imagen arcaica y la imagen dialéctica” (Habermas, 2000-B: 143). Ese texto nunca habría sido escrito y Benjamin habría tratado de superar el impasse recurriendo a Baudelaire.

lado, nunca habría renunciado a la razón, al “trabajo del concepto” para hacer frente a la dialéctica del iluminismo, una vez que descubrió que el mismo iluminismo se había convertido en su opuesto dialéctico, en mito; pero, por otro, no había logrado vislumbrar en las intuiciones de Benjamin una piedra de toque que le permitiera un apoyo para abandonar el carácter exclusivamente negativo de su filosofía y asumir una posición políticamente afirmativa.

Esta ausencia de “positividad” en su pensamiento le valdría, a su vez, enconadas críticas por parte de los activistas de los movimientos estudiantiles de la segunda mitad de los 60s, que se enfrentaron a la urgencia de encontrar fórmulas positivas —que nunca hallaron— para hacer que su movimiento trascendiera a la revuelta cultural. La salida del pantano de la “dialéctica sin identidad”, como llamó Bück Morss a la filosofía de Adorno, habría sido encontrada, al menos en teoría, por un discípulo suyo: Jürgen Habermas.

De forma irónica, la posibilidad de hacer efectivas las tareas incumplidas de la modernidad reposaría, según Habermas, en un ámbito en el que el propio Benjamin había depositado inicialmente sus esperanzas: el lenguaje. Claro que en Habermas el lenguaje es despojado de las adherencias mesiánicas a las cuales Benjamin otorgaba capacidad redentora; ya no se trata, como para el joven autor del “Lenguaje en general y el de los hombres en particular” (1916), de encontrar el “verdadero” (divino) sentido de las palabras, las cuales han perdido su capacidad de revelar la “verdad” de las cosas debido a la perversa incontinencia nominativa de los hombres.

Para Habermas, si bien también se trata de purificar el lenguaje, el propósito no es que el lenguaje recupere su transparencia mimética original, como cuando era un medio de comunicación entre los dioses y los hombres, como un medio de “revelación”. La tarea consiste, más bien, en liberar al lenguaje de sus distorsiones ideológicas con el fin de desplegar todo su potencial como un medio de entendimiento sustantivo entre los hombres y mujeres, bajo el principio procedimental de la validez del mejor argumento. De esa forma, el horizonte utópico de la modernidad, ahora sin el auxilio de las

fuerzas mesiánicas, recurre nuevamente a la razón, esta vez en su forma comunicativa, como un recurso capaz de posibilitar tanto nuevos entendimientos sustantivos como de limitar los efectos catastróficos para la naturaleza y la sociedad que tiene el desarrollo descontrolado de la razón instrumental. La siguiente cita del propio Habermas resume su posición filosófica:

No hay nada más alto, ni tampoco más profundo a lo que pudiésemos apelar, sino sólo a una razón a la que se la han abierto los ojos sobre su limitado alcance, y que sólo puede entenderse ya en términos procedimentales, como una razón que procede sólo con argumentos, como una razón que en tales términos procede incluso contra sí misma. Es lo que ya dijo Kant: la crítica de la razón es obra de la razón misma [...] la dialéctica de la ilustración [no es igual al viejo racionalismo porque] se ve movida por una desconfianza radicalmente antiplatónica contra el consuelo ideológico de las falsas universalidades. (Habermas, 2000-B: 92-93).

Pero, y aquí es donde entra en escena nuevamente el aporte de Benjamin, el ejercicio de la razón comunicativa no puede llegar a susentar un acuerdo societal de orden normativo a menos que abrevie del pasado, para lo cual es necesario que la razón realice su tarea crítica también respecto del pasado, despojando a la tradición del aura épica que le ha investido el historicismo (y, en su propia versión, el propio Benjamin) y haciendo que “la continuidad del plexo que representa la tradición” comprenda tanto a la barbarie como a la cultura. Como lo señala Habermas (2000-A), la teoría crítica —y aquí la huella de Benjamin es obvia— tiene como uno de sus fundamentos el considerar al pasado como *magistra vitae* en un sentido que trasciende al propuesto por la historia, el historicismo y la hermeneútica, esto es, partiendo de la premisa de que se puede aprender tanto o más de los propios fracasos del pasado que del pasado “positivo”. Toda vez que la fuerza mesiánica del pasado se ha diluido, la tarea de recorrer la historia a contrapelo con el fin de iluminar el presente se despoja de toda pretensión

“salvadora” para asumir, como lo destaca Habermas, un más modesto papel “conscienciador”.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor. “La crítica de la cultura y la sociedad”, en *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona: Ariel, 1973.

———. *Sobre Walter Benjamin*. Madrid: Cátedra, 2001.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Suramericana, 1987.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE, 1993.

Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. En: Benjamin, Walter. *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, pp. 139-154. Caracas: Monte Ávila, 1970.

———. “Tesis de filosofía de la historia”. En Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*, p. 175 y siguientes. Madrid: Taurus, 1982.

Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI, 1981.

Habermas, Jürgen. “Crítica conscienciadora o crítica salvadora”, en *Perfiles político filosóficos*. Madrid: Península, 1972.

———. “Excurso sobre las tesis de filosofía de la Historia de Benjamin”, en *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

———. “¿Aprender de la historia?”, en *Más allá del Estado Nacional*. México: FCE, 2000 A.

———. “Sobre Benjamin y Adorno. Lo falso en lo propio”, en: *Más allá del Estado Nacional*. México: FCE, 2000 B.

Sergio Villena Fiengo
svillena@flacso.org