Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin

STEFAN GANDLER*

Universidad Autónoma de Querétaro, México

El materialismo histórico de Benjamin pone a su servicio la teología, no para suavizar filosóficamente su crítica a las relaciones sociales existentes y acercarlo políticamente a la ideología burguesa. Al contrario: el materialismo histórico en la versión predominante durante la época de Walter Benjamin —como lo desarrollaron los teóricos de la socialdemocracia— se había acercado bastante a doctrinas burguesas, y con la ayuda de la teología podría superar la limitación de su radicalidad. El punto clave en este sentido es el concepto de *tiempo*,¹ que fue retomado de manera ingenua desde la tradición establecida por la mayoría de los marxistas.

Marx todavía no pudo desarrollar esta crítica, en su época, con la misma radicalidad con la cual la desarrolla Benjamin, pero en su crítica al concepto de valor, desarrollado por la economía política, está ya implícito el germen para esta crítica. El pensamiento burgués, que en la física acepta por fin —con ciertas excepciones— la ruptura epistemológica que representa la teoría de la relatividad de Einstein, no lo hace en el terreno filosófico y de ciencias sociales. En la física no le queda otra opción, debido a las innegables ventajas en las aplicaciones técnicas que surgen a partir de la teoría de la relatividad, sobre todo en la física nuclear y en la astronomía, como por ejemplo en los viajes espaciales. Pero en la filosofía y las ciencias sociales, esta ruptura epistemológica es impensable para el pensamiento burgués. ¿Por qué? Porque, como demostró Marx, la economía capitalista se basa necesariamente sobre el concepto del *tiempo* como algo lineal e inmutable. Esta concepción es ciertamente sagrada para la ideología dominante, porque el tiempo es la única medida que tiene la forma económica existente hoy en día prácticamente sobre toda la tierra, para comparar lo que en sí es incomparable: el trabajo distinto de seres humanos distintos.

La clásica división de la razón en la sociedad burguesa, analizada por la escuela de Frankfurt, por ejemplo en la *Dialéctica de la Ilustración* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en la razón instrumental que se desarrolla sin límites y la razón en el sentido amplio y clásico como lo usa por ejemplo G.W.F. Hegel, o dicho de otro modo, en la razón subjetiva y la razón objetiva, se presenta también en el problema del concepto de tiempo. Mientras la razón instrumental se aprovecha en términos técnicos y prácticos de los grandes descubrimientos de Einstein, la razón objetiva está tan estancada en esta formación social, que no se encuentra en condiciones de cuestionar el concepto de tiempo en la vida cotidiana a partir de estos descubrimientos.²

Paradójicamente es justamente la teología, la que ayudó a Benjamin a poder superar la necesidad de elementos no humanos para poder pensar o imaginarse esta salida. El elemento mesiánico que *sí* existe en el texto de Benjamin, es uno bien diferente de las ideas clásicas de salvación mesiánica que existen en muchas religiones e implícitamente también en muchas de las interpretaciones limitadas del materialismo histórico del concepto de *revolución*. Para Walter Benjamin existe una «*débil fuerza mesiánica*»³ en cada generación de seres humanos que puede hacerse virulenta justamente a partir del conocimiento de un concepto diferente del tiempo, es decir a partir del entendimiento de que el pasado está presente, de una manera muy diferente de lo que pensamos por lo general, en el presente: «*éramos esperados sobre la tierra*»,⁴ por las generaciones anteriores. Mientras que en diferentes religiones se espera el Mesías y mientras que en las interpretaciones limitadas del materialismo histórico se espera un acto mesiánico que viene de fuera de la sociedad o del «*cumplimiento de las leyes de la historia*» que en última instancia no es otra cosa que la esperanza a un Mesías, Benjamin traslada la esperanza de las generaciones anteriores a una que se dirige *hacia nosotros*.

Después de estas primeras reflexiones queremos abordar desde distintos ángulos, la pregunta de *¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?*

Esta pregunta, a partir de la cual queremos organizar nuestras siguientes interpretaciones del texto «*Über den Begriff der Geschichte [Sobre el concepto de historia]*» de Walter Benjamin, se puede enfatizar de dos maneras. La primera y la más obvia sería: *¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?* Y la segunda manera sería: *¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?*

¿Por qué el Ángel de la Historia mira hacia atrás?

Vamos a empezar con esta segunda forma de acentuar la pregunta que es, a la vez, la pregunta sobre el papel que juega la teología en estas notas de Benjamin. *¿Por qué es justamente un ángel la figura que mira hacia atrás? ¿Por qué no un sabio, un filósofo, un comité central o el espíritu universal?* El «*Ángel de la Historia*», «*der Engel der Geschichte*»⁵ del cual habla Benjamin en la tesis IX, es sin lugar a dudas más que una mera referencia a la imagen de Paul Klee, titulada «*Angelus Novus*». Esta formulación en la tesis IX, se encuentra en relación directa con la primera tesis, en la cual Benjamin menciona la importancia que tiene la teología para el materialismo histórico, al que él se propone aportar algo relevante en una época de su profunda crisis. Antes que nada es importante subrayar que Benjamin *no* propone abandonar el materialismo histórico para dirigirse hacia la teología. Tampoco sugiere mezclar el materialismo histórico con la teología como si fueran dos componentes de la misma categoría. Más bien, está muy claro que se trata de poner la teología al servicio del materialismo histórico, para que éste gane en contra de cualquier retador.

En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo, 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 que, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.⁶

Pero, ¿cuál es el retador más temido? ¿A quién tiene que enfrentarse el materialismo histórico en el momento que Benjamin apunta estas líneas? El autor lo dice justamente en la tesis que a su vez es la única, aparte de la citada primera tesis, en la cual hace una referencia explícita a la teología. En la tesis X, en la cual toma cierta regla de conducta de los monjes como ejemplo a seguir, precisa este momento histórico: «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».⁷ En este momento, el autor propone seguir el ejemplo de los hermanos: «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».⁸

Ésta es una de las cosas que Benjamin piensa poder aprender de la teología: la capacidad de tomar distancia de lo inmediato de las actividades del mundo, una capacidad que por lo general no se puede desarrollar por el politicismo de la izquierda. Esto no es nada obvio en el tiempo del nacionalismo y fascismo, ya que, como se puede entender en la frase arriba citada, es muchas veces justamente la falta de distancia hacia la propia derrota lo que desemboca en la traición a la propia causa. La enseñanza que Benjamin quiere retomar de la teología, tomada en servicio por el materialismo histórico, es la siguiente. Lo que hoy en día existe visiblemente *no* es la totalidad, no es la última palabra de la historia, hay algo fuera de la fuerza destructora casi omnipresente en la contemporaneidad de Benjamin. Es en contra de la desesperanza que predomina en esa época, según muchos testimonios, entre los no fascistas y no nacionalsocialistas que Benjamin retoma la vieja idea teológica de la esperanza,⁹ aunque por supuesto él mismo, se prohíbe hacerlo con la inmediatez de Bloch. Según esta perspectiva, es este último texto de Walter Benjamin antes de su suicidio, todo menos que el documento de la desesperanza de alguien que está a punto del autohomicidio, como la había interpretado en alguna ocasión José María Pérez Gay.

Una de las razones principales por la cual Benjamin se refiere a la teología es, entonces, su impulso radicalmente crítico y revolucionario, entendido en el sentido de que lo que aparentemente es una realidad de la cual en tiempos próximos no podremos salir («el imperio de los mil años»), *no* es la totalidad de lo existente. Hay algo más de lo que se impone con poder sangriento. (Obviamente una gran parte de los religiosos y creyentes por ejemplo, en la Alemania de esta época no supieron entender la teología así y se sometieron de manera

incondicional al proyecto destructivo nacionalsocialista. Es por esto que Benjamin afirma en la primera tesis que la teología «hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.»¹⁰ Este tomar distancia del mundo en su realidad actual no significa para Benjamin un retirarse de las luchas reales hacia una nueva actitud meramente contemplativa que implícitamente está en complicidad con la realidad dominante al no tocarla, así como se ha hecho en muchas de las interpretaciones «pequeñas» de la teología. Las reflexiones de Benjamin intentan —como dice enseguida después de la mención de las reglas de los conventos: «desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos [estos políticos, S.G.] lo han envuelto».¹¹

Pero la radicalidad en la comprensión de lo existente, que Benjamin quiere profundizar poniendo al servicio del materialismo histórico a la teología, va más allá de la forma de ver o enfrentarse al fascismo y nacionalsocialismo. Nos referimos aquí al punto más radical de este conjunto de notas de Benjamin, que ya mencionamos en las notas preliminares: la crítica al concepto dominante hoy en día del tiempo como continuo y lineal. En la teología existe también la idea de la posibilidad y necesidad de interrumpir el *continuum* temporal. Existe en ella también la idea de que hay algo más allá, no solamente de lo que hoy en día se impone materialmente, sino además algo fuera de las bases conceptuales más profundas y menos cuestionadas de la formación social actualmente imperante.

La diferencia entre la teología y lo que retoma Benjamin de ella consiste en que Benjamin ve la posibilidad de esta ruptura *dentro* de este mundo. El «Jetztzeit [tiempo del ahora]»,¹² no es el juicio final y no hay que esperar la propia muerte para poder acercarse a esta nueva concepción del tiempo. La experiencia y praxis de muchas generaciones en sus actos de memoria y tradiciones vivas tienen en sí algo central de esta concepción del «tiempo del ahora». Un ejemplo podría ser la arquitectura religiosa el Bautisterio de Florencia de los siglos XI o XII. Su forma octangular puede ser interpretada como una referencia a un «octavo día», es decir el día, el tiempo fuera del tiempo normal, lineal.

El materialismo histórico tenía con Karl Marx un pensador que superó en muchos aspectos lo heredado por el materialismo mecánico y el idealismo. Pero esta base teórica, en muchos sentidos única, no fue retomada por largo tiempo con la radicalidad necesaria con la que la fundó Marx. Benjamin recurre a la teología para poder superar una de las razones principales de por qué el proyecto de Marx, a lo largo del tiempo, perdió tanta fuerza explicativa y tanto impulso revolucionario: las tendencias positivistas que existían de igual manera en la interpretación de los teóricos de corte socialdemócrata así como de corte estalinista.¹³ La profunda convicción de los religiosos de que lo visible no es el todo, y el poder existente actualmente no el único, es lo que, como tratamos de demostrar, retoma Benjamin de la tradición teológica, sin querer retomar el impulso que hace pequeña y fea a la teología: el de sacrificar justamente estos conocimientos para poder vivir con lo que Benjamin rechaza tanto: el conformismo.¹⁴

Por esto es el *Ángel de la Historia* quien mira hacia atrás. Vamos ahora al segundo modo de entender nuestra pregunta.

¿Por qué el ángel de la historia *mira hacia atrás*?

El ángel de la historia en las tesis de Walter Benjamin *mira hacia atrás* por tres razones:

Primero, porque *epistemológicamente* es inevitable y necesario mirar hacia atrás, o: el ángel no puede ver adelante y tiene que mirar hacia atrás para poder *entender* su entorno.

Segundo, porque *ontológicamente* el futuro no existe, ya que el «progreso» no es una tendencia de acercamiento a un futuro mejor, sino de alejamiento del paraíso perdido; y porque el tiempo como algo homogéneo que avanza automáticamente, no existe.

Tercero, porque *políticamente* es necesario mirar hacia atrás, porque no es posible enfrentarse al nacionalsocialismo, si se le entiende como estado de excepción, opuesto a un progreso inevitable. Además mira hacia atrás para salvar a la tradición, de la ocupación por los poderosos, porque las luchas se hacen por los muertos y vencidos de las generaciones anteriores, y no por promesas del futuro.

Sobre lo primero: el aspecto epistemológico

a) Benjamin quiere salvar para la teoría materialista, el conocimiento que ya existía en el idealismo objetivo de Hegel, para quien el conocimiento es únicamente posible sobre lo pasado. La fantasía humana no tiene la capacidad de inventar lo radicalmente nuevo. Por esta razón no sentimos envidia hacia las generaciones futuras, porque aunque en el caso de que su vida sea mucho mejor que la nuestra, no podríamos imaginarnos esta vida profundamente diferente y mejor y, por consiguiente, no sentimos ninguna envidia hacia ella. «Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros», dice Benjamin en la segunda tesis, «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».¹⁵ Y el texto sigue: «¿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?».¹⁶

El conocimiento tiene que basarse necesariamente sobre algo materialmente existente. Tal vez podemos detectar alguna «lógica» de algunos aspectos del

desarrollo histórico, pero en última instancia no sabemos lo que realmente va a pasar, y menos aún en un mundo tan irracional —o *anárquico* cómo diría Marx, de la formación social actual. Lo que sí nos deja restos, aunque sean a veces muy escondidos y difíciles de percibir, es el pasado. Éste sí está presente *materialmente* en nuestra vida cotidiana. Es decir, para ver algo a su alrededor, el ángel de la historia, inevitablemente tiene que ver hacia atrás.

b) Para poder percibir lo más importante de estos restos materiales que nos dejaron las generaciones anteriores, hay que dejar atrás las versiones corrientes que existen de la ciencia de la historia. Se trata de no caer en el error del historicista que usa el procedimiento de compenetración, porque ésta se da necesariamente, con los vencedores de la historia. De los vencidos no sabemos nombres, ni conocemos sus rostros, así que un acercamiento emocional a ellos sería por consiguiente más difícil que uno a los vencedores, de los cuales conocemos, por los documentos existentes, detalladamente sus estados de ánimo en distintos momentos de su vida. Pero acercarse a los vencedores de antes, significa a la vez acercarse a los amos de hoy, ya que son los herederos de los vencedores de la historia.¹⁷ Así que, para que realmente podamos entender hoy las contradicciones existentes, nos hace falta necesariamente una visión crítica y distanciada sobre la historia escrita dentro del modelo del historicismo. «El materialista histórico —escribe Benjamin—, considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo.»¹⁸ Hay que mirar, entonces con mucho cuidado y profundidad hacia atrás, para ver las heridas, las cicatrices escondidas debajo de la aparente superficie lisa de la historia. También la izquierda necesita este consejo, ya que en muchas ocasiones cayó en el error de creerle a la historia oficial y sólo ver su diferencia con el pensamiento burgués al declarar que «a partir de ahora» todo debería cambiar. Esta izquierda no observaba que sólo a partir de una visión radicalmente distinta de la historia sería posible entender mejor la sociedad existente y, con esto, poder cambiarla desde sus raíces más profundas.¹⁹

El ángel de la historia mira entonces hacia atrás no solamente porque epistemológicamente no es posible conocer el futuro, sino también porque es necesario conocer verdaderamente el pasado, más allá de la historia oficial, para entender la realidad del presente.

c) Pero la necesidad de conocer el pasado, va más allá de reflexiones sobre la utilidad de este conocimiento para un posible cambio social en el presente. Hay algo que Benjamin no puede nombrar directamente, sino sólo de manera indirecta, pero es tan importante que lo menciona en varias ocasiones a lo largo del corto texto sobre el concepto de la historia. Es algo que tiene gran relevancia para el proyecto de una sociedad diferente, más libre, y a la vez se aporta de reflexiones de utilidad política. Estas últimas son, a su vez, nada más

que un reflejo de la reducción que vivimos los humanos en el capitalismo, en la lucha por la subsistencia material. La lógica que surge en esta lucha nos deforma de tal manera, que incluso en el momento de intentar una ruptura con este tipo de organización social, caemos con gran regularidad en el error de repetir su lógica utilitarista y pensar todo en términos de una utilidad política, aunque sea una utilidad para la realización de un plan revolucionario o emancipador. Ésta es probablemente la razón de por qué Walter Benjamin piensa que es necesario que ciertos aspectos de la teología, entren al materialismo histórico para ayudarlo a liberarse de su vinculación demasiado estrecha con el pensamiento y comportamiento burgués, o dicho en términos filosóficos: positivista. Benjamin está convencido de que, a pesar de todo, a cada generación «ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho».²⁰ No es tanto así que tengamos que conocer lo olvidado y saber de los olvidados de la historia para poder mejor cambiar la sociedad, como antes hemos mencionado. Esto sería una interpretación de Benjamin todavía limitada. Sino más bien, tenemos la obligación de conocer la historia de los vencidos por ellos mismos. Los vencidos de la historia tienen un derecho sobre nosotros. Estamos en deuda con ellos en el sentido de que no podemos olvidarnos de ellos sin más. El *conocimiento* de la historia se vuelve así algo mucho más relevante que una herramienta para la futura organización: es un fin en sí mismo. Es tan importante que para tener validez no necesita el dudoso argumento adicional del futuro a construir.

La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, 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.²¹

Lo que se pierde al no ver hacia atrás, hacia las partes difícilmente visibles del pasado, es, aparte del cumplimiento de un derecho histórico de los vencidos y asesinados de los tiempos anteriores, la posibilidad de reconocernos a nosotros mismos en esta imagen instantánea del pasado.²² Probablemente sea la única manera de conocernos, es decir, de conocer los fundamentos de nuestra realidad actual, pero este *conocer*, no hay que entenderlo de manera positivista como una forma más de adquirir algún bien acumulado. Es un conocer fugaz, como el rayo de la tormenta que no puede ser apropiado por nadie y nos deja por un momento ver las montañas durante la noche. Es un acto que tiene su relevancia en sí mismo, no necesita justificación alguna por los efectos más o menos directos que tenga. En esto se distingue la concepción epistemológica,

presente en este texto de Benjamin, abismalmente de la concepción de conocimiento de corte positivista, que tenía y tiene mucho peso aún entre aquellos que se definen como marxistas o materialistas históricos. Así como en la teología el acercamiento a la verdad (en este caso, divina) tiene relevancia en sí mismo, lo tiene también para Benjamin.²³ Por esto, el ángel de la historia no sólo no mira hacia adelante, sino mira *necesariamente* hacia atrás.

d) Entonces, mirar hacia atrás no es *una* forma de pensar, de concebirse a sí mismo, de reflexionar sobre la realidad en la cual vivimos, sino es *la* forma de hacerlo. Pero el asunto todavía es más complicado. No se trata solamente de dejar de dirigir la mirada, la atención hacia la idea del futuro o del futuro mejor, hacia la idea del progreso incesante que nos va a liberar casi *automáticamente*, sino se trata incluso de una forma distinta de mirar, de ver, de reflexionar. *Dentro* del mismo acto reflexivo, también hay que superar la idea de un progreso inevitable e ininterrumpido. El mismo proceso de reflexión es, al igual que el proceso histórico, algo que no se puede concebir como un acto de acumulación continua de verdades, de realidades entendidas, de conceptos desarrollados o aclarados. El mismo pensamiento está en peligro de perder algo ya encontrado en cada instante. No estamos sobre un punto fijo desde el cual miramos hacia atrás, sino continuamente «se nos mueve el tapete abajo de los pies» del pensamiento. La fuerza principal que existe en relación a este problema es el *olvido*. Benjamin comparte esta idea con otros autores de la Escuela de Frankfurt.²⁴ La historia de la filosofía, es en este sentido para Adorno, una historia de olvidos.

Los pensamientos están en continuo movimiento, pero esto no es en sí razón de complacencia, porque este movimiento puede ser justamente la razón por la cual nuestro pensamiento repite eternamente lo mismo y no llega a entender justamente aquellos aspectos de la realidad que nos haría tanta falta entender. Por esto, Walter Benjamin habla de la necesidad de detener los pensamientos (*ihre Stillstellung*).²⁵ El autor explica este procedimiento de la siguiente manera:

Quando el pensar se detiene de golpe en 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.²⁶

Para imaginarse este procedimiento, podemos pensar en la película SHOAH de Claude Lanzmann. Es un intento, excelentemente logrado, de detener el pensa-

miento y el tiempo a lo largo de más de nueve horas. En esta obra se cumple cabalmente lo que dice Benjamin en la última cita: «en la obra se (ha) conservado y superado el conjunto de la obra, en ésta toda la época y en la época el curso entero de la historia». Lanzmann dijo en una ocasión que su intento era no dejar solos a los muertos que murieron solos en las cámaras de gas. Nadie va a poder revivir estos muertos de una muerte solitaria, pero aunque sea difícil de entender, esta muerte, de cierta manera no ha terminado: «Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence».²⁷ De lo que se trata, entonces, es interrumpir esta prolongación de la soledad de estos muertos, arrancarlos de las manos del olvido y abrirles un espacio en nuestra memoria individual y colectiva. Con esto podríamos detener la prolongación de su muerte.

Entonces, el ángel de la historia *mira hacia atrás* porque mira hacia allá donde quiso detenerse, pero no lo logró. Quiso detener sus pensamientos sobre un momento de la historia, pero las circunstancias no se lo permitieron, y entonces su mirada es la mirada perdida que trata de alcanzar, con sus ojos, lo que lentamente se está alejando por el horizonte. En esta interpretación, la mirada hacia atrás no es una que ve el pasado, como lo dijimos antes, sino una, que trata de ver algo, que hace tan sólo un instante, había logrado detener por un pequeñísimo momento, pero de nuevo la fuerza del olvido se lo arrancó de la mente y de la vista, así que ve hacia atrás, es decir hacia lo que llamamos de manera autoengañosa «el pasado», donde se le escapó de nuevo a su pensamiento.

e) El ángel no mira solamente hacia atrás, para entender lo que está fuera de él, como lo hemos analizado en las interpretaciones anteriores, sino también para entenderse a sí mismo. *No* lo decimos en el sentido de entenderse a sí mismo *a partir* de conocer la propia historia, el contexto de la propia vida, sino en el sentido realmente de *verse a sí mismo*, mirando hacia atrás, o dicho de otro modo: confrontando el *ayer* con el *hoy* de manera *directa*, interrumpiendo el continuum histórico. Esto puede parecer a la primera vista demasiado especulativo o casi místico, pero no lo es, y lo es además mucho menos que la ideología del «progreso como norma histórica».²⁸

Benjamin nos hace aprehender algo sumamente complejo del funcionamiento de la memoria en este aspecto de su texto *Sobre el concepto de historia*. Sabe que se necesita una confrontación de dos momentos históricos en uno solo, para poder realmente entender, para realmente poder activar la capacidad de la memoria. A esto se refiere, entre otras cosas, cuando dice: «entre las generaciones del pasado y la nuestra, está vigente un acuerdo de encuentro (Verabredung) secreto»²⁹ y cuando escribe: «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».³⁰

En el momento del peligro vemos las imágenes de los recuerdos no como algo pasado, como algo que está a distancia, separado por el tiempo de nosotros hoy, sino, lo vemos como algo presente *en este momento*. Nos confrontamos de manera inmediata con estas imágenes y nos vemos a nosotros mismos en ellas. Éste es el único momento en el cual lo que llamamos memoria es realmente capaz de hacernos entender algo nuevo. En otros actos de «memoria», no hacemos otra cosa que *usar* imágenes ya suavizadas y preparadas para fundamentar todo lo que de por sí estamos pensando e imaginándonos. Pero estos *no* son *actos* de memoria, sino una citación superficial y sin seriedad de imágenes que ya están domesticadas por el signo que les dimos en el contexto de nuestras explicaciones.

Habría que entrar de pleno en el problema de la conflictiva relación entre *imagen* y *signo* que existe en el pensamiento ilustrado, para poder explicar a fondo esta problemática,³¹ lo que aquí no es posible. Pero es central tener presente que en la sociedad represiva, explotadora, es decir *no libre*, nuestras formas de percibir tampoco son libres y, en última instancia, están siempre guiadas por el prehistórico miedo de desaparecer, es decir, son guiadas por los impulsos de la autoconservación. Esto provoca que signo e imagen estén en un continuo conflicto, y la imagen, en el momento de ser absorbida por el signo, pierde por completo su fuerza y su verdad. Esto es bien conocido por Benjamin y, por ello, busca la interrupción de estos procesos aparentemente *normales* de ver la historia. Sólo cuando la imagen histórica tiene su pleno derecho, puede tener un efecto iluminador sobre nuestra conciencia y sólo puede tener este derecho pleno, si se confronta el momento histórico *pasado* de manera *inmediata* con nosotros. Por esto, el ángel de la historia se ve a sí mismo cuando ve hacia atrás. *Él mismo* está ahí, en el pasado, o dicho de otra manera, el momento específico del pasado está presente frente a él mismo en el mismo momento.

En *SHOAH*, Lanzmann hace regresar por un momento a un entrevistado a su antigua profesión de peluquero, sólo para entrevistarlo en esta situación. Mientras Abraham Bomba corta el pelo a un señor, Lanzmann le pregunta sobre los recuerdos de su estancia en un campo de exterminio nacionalsocialista. Le hace recordar y contar, cómo cortó el pelo de las mujeres, instantes antes de que entraran a la cámara de gas, a veces incluso dentro de la misma, antes de que cerraran las puertas. Le hace recordar esto, justo cuando repite el acto de cortar el pelo a un humano, y él cuenta cómo fue, cuando otro estilista a su lado tenía que cortar el pelo a mujeres muy cercanas y quiso morir con ellas. La escena es de las que más se nos grabaron en la mente, porque Lanzmann logró perfectamente interrumpir el continuum de la historia y confrontar un momento del pasado de manera inmediata, fuera del control de la interpretación de signos, con el sobreviviente hoy. Esta interrupción del continuum de la historia, abarca incluso al espectador, que pierde por un instante, aunque sea mínimo, la sensación del tiempo como homogéneo e infrenable, y se le abre un espacio

para *ver* algo en el pasado como si fuera hoy, en este momento. O dicho de otro modo: ve de repente el peluquero en Auschwitz-Birkenau, cortando el pelo a las mujeres instantes antes de cerrar las puertas de la cámara de gas, ve cómo él se ve ahí y ve de repente algo que nunca había logrado percibir o percibir por otros métodos.

La memoria que tan fácilmente se deja corromper, en esta sociedad corrompida por su forma económica y social, encuentra una fisura en la máquina sin piedad que llamamos *tiempo*. Y en esta pequeñísima fisura, que sólo ven los que no cierran súbitamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro *pasado*, se abre por instantes, instantes que son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido.³²

Sobre lo segundo: el aspecto ontológico

a) El ángel de la historia no sólo *mira* hacia atrás, sino todo su *cuerpo* está orientado hacía atrás. Todo lo que menciona la novena tesis de Walter Benjamin sobre el ángel de la historia está atrás, del «adelante» no se habla. Lo único que sabemos del «adelante», es que ahí va el ángel *en contra de su voluntad y sin poder controlarse*, empujado por una fuerza a la cual quisiera resistir sin lograrlo. Esta fuerza, tempestad o huracán, este *Sturm* como dice Benjamin, es lo que llamamos el progreso.

Pero ese *Sturm* del progreso no está orientado hacia el futuro, como se dice por lo regular, sino que viene del paraíso, nos está alejando continuamente de él. Es decir, el futuro *no existe*, sólo lo podemos *imaginar* como el potencial resultado del alejamiento del paraíso, de la incapacidad de detenernos. Pero *ontológica o materialmente*, el futuro es inexistente. Es únicamente el resultado *imaginativo* de nuestra fantasía y de nuestra incapacidad de ver con calma el presente. La idea del futuro es el resultado de la *negación* al presente que se vive plenamente, es el presente interrumpido. La fijación en la idea del futuro es a la vez la negación al derecho de las generaciones pasadas sobre nuestra *débil fuerza mesiánica*, porque la fijación en el futuro es inseparable del *olvido* del pasado. Justo en el momento de no realizarse este derecho de las generaciones anteriores, se corta la banda que nos une con ellas y caemos en un abismo. A este abismo oscuro lo llamamos «futuro» en el momento de caer hacia él, así como pueblos de otros tiempos dieron nombres a los fenómenos naturales inexplicables, para superar el miedo que lo inexplicable provoca. El continuo intento de hablar sobre, planear e imaginar el futuro, no es entonces otra cosa que el intento de nombrar lo innombrable para someterlo a nuestra lógica, que a su vez es nuestra arma tan amada para superar el miedo hacia todo lo desconocido.³³

Pero el futuro no es solamente innombrable por no ser *perceptible* o *entendible*, así como se explicó en la parte epistemológica, sino porque *no existe*. La infinidad de discusiones dentro del positivismo sobre el problema de la *falsificación* (Popper), vienen justamente de ahí. El positivismo que busca las verdades seguras sobre la realidad existente, cae por lo general en la trampa de pensar que puede hacer afirmaciones sobre el futuro, a partir de análisis hechos sobre el pasado. Pero a la vez, sus mejores representantes se dan cuenta que el futuro «todavía» (como dirían), no existe. Entonces, proyectan el momento de la verdad o falsedad de una teoría a uno posterior, con la construcción de la falsificación de una teoría. Esta construcción no es otra cosa que el fallido intento de hacer un brinco hacia el futuro, pero reinterpretado desde un otro hoy. Se quiere reconstruir el hoy como el «futuro del ayer», y en esta construcción superar la contradicción más elemental del positivismo: su creencia ingenua en los *hechos*, que siempre tienen que ser *hechos comprobables*, comprobación que sólo puede ser realizada después que pasaron; y a la vez, su ímpetu incansable de dar conocimientos que hacen planeable el mundo existente, lo que deberá ser orientado hacia lo que llamamos *el futuro*.

Benjamin, quien quiere superar la debilidad teórica de la izquierda —la cual en gran parte se debe a la presencia relevante que tiene el pensamiento positivista en ella—, detecta con mucha claridad que sólo criticando el concepto ingenuo de *futuro* y, con ello, el concepto ingenuo del *tiempo* como vacío, lineal y homogéneo, puede hacer caer el edificio teórico del positivismo que tanto impresiona a los que no ven el suelo blando de la fe en el dios cronos sobre el cual está construido.

b) Pero: ¿qué es la fe en el dios cronos?

En el pasaje que probablemente es el más radical de todo este texto, Benjamin escribe: «La idea de un progreso del género humano en la historia, es inseparable de la representación de su movimiento [Fortgang] como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico que avanza, debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general».³⁴ No es casual que muchos de los intérpretes de Benjamin, dejan a un lado en sus comentarios sobre el texto, este pasaje, sin el cual la radicalidad de las tesis sobre el concepto de historia no se puede percibir ni lejanamente. Esta radicalidad rebasa por mucho la alcanzada en la teoría social y la filosofía contemporánea, tanto, que parece imposible retomarla o por lo menos defenderla. La concepción del tiempo como punto de referencia seguro y absoluto, es la respuesta *ideológica* de una sociedad que es caótica, llena de contradicciones antagónicas y estructuras profundamente irracionales. Mientras la sociedad en sí no pueda dar la seguridad necesaria a sus miembros de ser una forma que les ayude a vivir en vez de dificultarlo, esta sociedad necesitará establecer estructuras *fuera* de ella, supuestamente dadas por las leyes naturales,

que reemplacen la organización racional que la misma sociedad burguesa no es capaz de ofrecer a sus miembros.³⁵ Es básicamente el *tiempo* el que sirve como medidor entre los humanos para hacer equiparables sus productos, que desde un principio son inequiparables. El hecho de que este factor, que se declara objetivo y absoluto precisamente por ser una categoría absoluta en las ciencias naturales, se quede intacto a pesar de ser superado como tal en las ciencias naturales, expresa con toda claridad su carácter de *construcción ideológica*.

Pero el pensamiento positivista, tan presente en las interpretaciones socialdemócratas y estalinistas del marxismo en la época de Walter Benjamin, no puede retomar los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales, no a pesar, sino justamente por su fijación en el método de ellas. Su relación con las ciencias naturales es por definición una relación *dogmática* y no crítica, así que ni siquiera le interesan los nuevos descubrimientos, porque más que dar las seguridades que los pensadores dogmáticos siempre buscan, provocan dudas, que son el escenario de horror para ellos.

Walter Benjamin se percata con gran claridad de esta contradicción básica en las teorías e ideologías dominantes desde su tiempo hasta hoy. Su crítica al concepto dominante de tiempo puede aparecer mística, ideológica o sumamente teológica. De cierta manera la teología le ayuda a superar las concepciones dogmáticas de la ideología positivista dominante, pero lo que busca es un concepto estrictamente materialista de tiempo, uno que no cae en el error de declarar una de las *necesidades* de la forma de reproducción capitalista como un hecho objetivamente existente, tal como lo hace el positivismo.

Es decir, el ángel de la historia está orientado hacia atrás, porque es la única orientación posible en términos ontológicos. El *adelante* como algo existente en dirección hacia *el futuro*, que con el supuestamente indetenible paso del tiempo se alcanzará pronto, no tiene ninguna manera racional de ser concebido. En este sentido, el *adelante* no existe, es la nada, que en cada momento es declarado existente por las necesidades de la forma de reproducción capitalista, por la dinámica de la autoconservación, que en esta sociedad es totalitaria.³⁶ Dicho en otras palabras: el ángel de la historia está orientado hacia atrás, porque hacia el «adelante» sólo se pueden orientar los creyentes en el dios cronos, así como sólo los creyentes en ciertos dioses pueden orientar su vida hacia su fe en una futura entrada al cielo.

Esta paradoja —precisamente la teología la que ayuda a Walter Benjamin a superar la creencia positivista en el dios cronos y con esto fundar una teoría radicalmente materialista— tiene consecuencias importantes para la discusión marxista. Es la teología la que Walter Benjamin pone a su servicio, para superar los restos teológicos en las versiones positivistas del marxismo socialdemócrata y estalinista, es decir, para superar el marxismo dogmático. En última instancia, es la vieja creencia en la salvación dentro de un espacio fuera del tiempo y fuera del mundo, la que está presente en el progresismo y en la creencia fanáti-

ca en el dios cronos. El *mesianismo* de Benjamin no es otra cosa que el intento de dejar atrás de una vez por todas los restos del *mesianismo* en el pensamiento que se autoconcibe como ilustrado. Así como Horkheimer y Adorno tratan de salvar el proyecto de la ilustración precisamente por la vía de su crítica radical, Walter Benjamin intenta superar definitivamente los restos mitológicos y teológicos en el pensamiento ilustrado (en su forma del positivismo), por la vía de poner a su servicio una última vez, pero esta vez conscientemente, la teología.³⁷

Horkheimer y Adorno plantean en la sexta tesis de los *Elementos del antisemitismo* que el acto de conocimiento contiene siempre un elemento de proyección,³⁸ que al ser negado al estilo positivista, refuerza sus efectos por hacerse incontrolable. Ellos distinguen entonces entre *proyección bajo control*, la proyección controlada por la razón consciente de que necesita la proyección para poder aprehender el mundo, y *proyección falsa*, que es la proyección negada y, por esto, imposible de ser controlada. De una manera parecida se puede distinguir entre elementos teológicos controlados, porque la teoría es consciente de la ayuda que necesita de ellos, y elementos teológicos falsos, que son aquellos que son negados por la teoría y por lo mismo sus efectos irracionales se multiplican y se salen de todo control racional. El primer caso sería el de Benjamin, y el segundo el del marxismo socialdemócrata y de las otras versiones del positivismo.

c) La orientación hacia atrás del ángel de la historia, implica también que el ángel avanza sin poder controlar adecuadamente sus pasos, avanza ciegamente, e incluso en contra de su voluntad. «El ángel quisiera detenerse [...] 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.»³⁹ El movimiento que realiza el ángel es entonces un movimiento enajenado, uno que realiza sin poderlo controlar. Así es la situación del mundo actual en su condición provocada por la forma de producción capitalista: avanzamos indeteniblemente, no solamente por el progreso tecnológico, sino también por la necesidad aparentemente eterna de *luchar* por la sobrevivencia. Es decir, no solamente no podemos ver hacia dónde nos dirigimos, sino en el momento mismo, nuestro actuar es un actuar torpe, en cada instante podemos caer. El no poder ver a donde vamos implica también el no poder controlar nuestro cuerpo. Así como el ángel no puede cerrar sus alas para poderse detener y hacer los movimientos que quisiera hacer, así somos nosotros en esta sociedad: fuerzas exteriores nos impiden movernos como quisiéramos, trabajamos cada vez más, pero sin decidir qué producimos, cómo usarlo y quién lo puede consumir. Corremos con la corriente, pero no así como pensaba la socialdemocracia, que el avanzar automático de la historia nos acerca cada vez más hacia el socialismo y el puro hecho de levantar los pies, es decir, de trabajar, nos acerca a la sociedad sin clases.⁴⁰ Más bien, es

al revés: lo que llamamos progreso, es justamente uno de los factores que nos impiden controlar nuestros pasos, nuestro cuerpo, entendido no sólo como el cuerpo individual sino también como el colectivo, es decir la sociedad. Es el progreso técnico el que nos «ayuda» a avanzar sin saber adonde y sin poder controlar los pasos.

Esto es justamente a lo que se refiere Marx en su famoso texto sobre el fetichismo de la mercancía y su secreto en el primer tomo de *El Capital*, y que Georg Lukács y el marxismo occidental en general retoman en el concepto de ideología como *conciencia necesariamente falsa*. Por el puro hecho de actuar, de hacer algo, de caminar en la imagen del ángel de la historia, pensamos que somos activos y que esta actividad nos constituye como seres libres e independientes. Por esto podemos festejar, a veces tan frenéticamente, la forma de reproducción capitalista. A la vez, y esto es el punto clave del secreto de la estabilidad ideológica de la formación social reinante, sabemos, intuimos, percibimos que es todo lo contrario a la verdad social e histórica: nuestros pasos son pasos definidos por dinámicas ajenas a nuestra voluntad, nuestro avanzar en lo tecnológico y productivo es bajo las condiciones existentes un retroceder en lo social, en el sentido de que con cada nuevo producto que hicimos, dimos un arma más a las manos de nuestros explotadores y opresores. O dicho en las palabras de Karl Marx: con cada nuevo producto aumentamos el capital en las manos de los dueños de los medios de producción y aportamos algo a que se abra cada vez más el abismo entre los que venden su fuerza de trabajo como su única propiedad y los que acumulan más y más medios de producción.

Es esta contradicción entre *avanzar* y *retroceder*, como procesos simultáneos, la que se expresa de una manera singular en la imagen del ángel de la historia. Avanza, pero mirando hacia atrás y contra su voluntad, ya que quisiera detenerse. Es decir, desde la perspectiva del lugar en el cual hubiera querido detenerse, se aleja, retrocede.

Entonces, el ángel de la historia que camina de espaldas, es la sociedad burguesa con su formación de producción capitalista: con cada paso del avance del *progreso* tecnológico, industrial y organizativo (en el sentido de una organización fuera del control de la sociedad, solamente en manos de algunos, es decir una organización *instrumental*), se aleja de sus viejas promesas de *liberté, égalité, fraternité*. Con cada paso cimienta más y más profundamente las estructuras de explotación, represión y control generalizado.

d) Pero: ¿por qué el huracán sopla desde el paraíso?

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.⁴¹

El huracán sopla del paraíso, porque nos aleja de él, como decimos en las interpretaciones anteriores. Pero a la vez esta imagen incluye otro aspecto, igualmente importante. Este otro aspecto abre de nuevo el campo de tensión que existe en el pensamiento dialéctico de Benjamin, educado en Marx. Este huracán, este viento que llamamos progreso, sopla del paraíso no sólo porque de esta dirección tiene que llegar para podernos alejar de este paraíso, sino también porque es una fuerza *del* paraíso mismo, que surge en él, tiene su origen en él. La exclusión del paraíso no era el *resultado* del acto de comer la fruta de la sabiduría, sino los dos eran uno y el mismo hecho. O dicho de otra manera: la exclusión del paraíso era el resultado del acto de comer la fruta del conocimiento, y al mismo momento y en el mismo sentido, el deseo y la necesidad de comer esta fruta era el resultado de ser excluido del paraíso. El progreso tecnológico es desde el primero momento contradictorio: razón de nuestra infelicidad así como expresión y método principal de nuestros intentos por superarla.

Sería una interpretación sumamente limitada de Walter Benjamin el no ver esta contradicción. Benjamin no es simple y sencillamente un crítico del progreso tecnológico, sino es un crítico del progreso tecnológico *en las condiciones existentes*, es decir hoy en día, en las condiciones de la forma de reproducción capitalista. En este punto, su posición es también fundada en Marx, pero de nuevo con el intento de radicalizarlo y de superar los momentos en los cuales Marx cae de repente en simplismos históricos.⁴² En el capítulo sobre *maquinaria y gran industria* del primer tomo de *El Capital*, Marx no se cansa de hacer la distinción entre la *maquinaria en sí* y la *maquinaria aplicada de manera capitalista*.⁴³ En su texto *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*⁴⁴ Benjamin retoma este motivo y lo aplica a las nuevas técnicas artísticas de su época, sobre todo el cine. Este ensayo, está escrito en la misma fase que el texto *sobre el concepto de historia*, es decir en la fase marxista de Walter Benjamin. El espíritu del texto está muy claro, Benjamin trata de salvar el cine de sus críticos conservadores y también de sus críticos de izquierda, subrayando la capacidad técnica del cine de aplicar los últimos inventos, es decir de no cerrarse al progreso de las fuerzas productivas, pero a la vez está claramente consciente de que estas nuevas posibilidades no se pueden aplicar de manera adecuada bajo las condiciones existentes de la forma económica capitalista.

Si se olvida esta dialéctica del progreso tecnológico, que a su vez es parte de lo que Horkheimer y Adorno conciben como la *dialéctica de la ilustración*, no se puede captar en última instancia nada de la radicalidad del pensamiento de Benjamin. El huracán del progreso *viene del paraíso*, tiene su origen ahí, es en sí algo con ciertas fuerzas paradisiacas, y a la vez es lo que nos aleja del paraíso, lo que nos impide, por lo menos en las relaciones dominantes, actuar libremente y detenernos ahí donde sería necesario.

La inseguridad que provoca esta frase sobre el origen del huracán en el texto de Benjamín, viene de la contradicción inherente a esta imagen. El huracán impide al ángel de la historia ayudar a los destrozados, lo arrastra, pero viene del paraíso. Las explicaciones que dimos al inicio de la parte ontológica, solamente son correctas si se entienden en el contexto de esta última, que es su contraparte. La fuerza de este viento *no* es el progreso como lo entendió ingenuamente la socialdemocracia —y también el estalinismo. Pero tampoco es la mera fuerza destructiva, que nos aleja del paraíso perdido al que sólo habría que regresar, renegando a las liberaciones que, a pesar de todo, ha logrado la humanidad —así como dirían ciertos conservadores y por supuesto todos los grupos de los más diversos fanatismos nacionalistas, racistas y religiosos que tanto auge tienen hoy en día.

La fuerza ideológica del nacionalsocialismo era justamente la de jugar con esta contradicción y moverse con agilidad en ella. Por esto, la mera fijación al aspecto reaccionario de la extrema derecha, como lo hizo y hace hasta hoy la socialdemocracia, no ayuda nada a entenderlo. A la vez hay que ver, y en esto insiste mucho Benjamín en los aspectos políticos del texto *Sobre el concepto de historia*, la cara *modernizadora*, orientada hacia el progreso tecnológico y organizativo, que tienen el nacionalsocialismo y movimientos contemporáneos con tendencias parecidas.⁴⁵

Sobre lo tercero: el aspecto político

a) El ángel de la historia mira hacia atrás, porque así es la auténtica acción revolucionaria. No espera el momento en el cual «las condiciones objetivas están dadas» para tener este o el otro efecto, no espera hasta que haya el público (llamado «base de masas») que garantice el aplauso frenético, no espera hasta que haya la seguridad de entrar en los anales de la historia posterior como héroes y además como *héroe ganador*. La acción revolucionaria, tal como ha sido hasta hoy, y como la concibe Benjamín, es una interrupción del tiempo vacío que avanza ciega y homogéneamente. En este avanzar ciego y homogéneo, no hay *ningún* momento preestablecido para la revolución, no hay un lugar en el teatro de la historia con una placa que diga: *apartado para la revolución*. La revolución no es un paso más en este avanzar aparentemente automático del tiempo, sino es algo fuera de esta normalidad totalitaria que es el tiempo en su concepción hoy en día dominante. Las revoluciones no son la *consecuencia lógica* de momentos o fases históricas anteriores, que sólo se distinguen por su contenido, sino se distinguen también radicalmente por su forma: las revoluciones se salen de la lógica del tiempo lineal, homogéneo y orientado hacia el futuro. Son los *no momentos* de la historia, son aquellos que no caben en la *lógica histórica* y que la interrumpen.

Pero las revoluciones no están por esto fuera de la historia, sólo están fuera de su lógica orientada hacia el futuro, fuera de su avanzar *a pesar de todo*, con la fijación en la imposibilidad de no avanzar, es decir de salirse de todo y cuestionar radicalmente todo. Las revoluciones son el momento en el que algunos humanos deciden no dejarse impresionar por la supuesta imposibilidad de parar aquella maquinaria gigantesca de la cual todos formamos parte —queramos o no. Son el momento en el cual podríamos recordar instantáneamente la libertad humana, perdida en el tiempo que avanza como un reloj suizo y nunca nos deja ver, ni pensar, ni dudar ni un momento, porque *the show must go on*.

Entonces, la relación que tienen las revoluciones con la historia, es necesariamente una relación con el pasado. Al salirse de la lógica de la fijación hacia el futuro, no les queda otra opción que orientarse hacia el pasado, y a la vez, restauran la posibilidad de detenerse, de no dejarse llevar por los «Sachzwänge» («necesidades objetivas»), de no creer el mito de la imposibilidad de detenerse aunque sea un momento, de no caer en la trampa eterna de la supuesta necesidad de tantos «puntos finales» que los poderosos exigen, para hacernos olvidar los muertos, los heridos, los humillados y los responsables de todo esto.

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás: es la revolución que *sólo puede* relacionarse con el pasado y que a la vez retomó la libertad de detenerse y dar la mano a los oprimidos, a los muertos, a los olvidados de todos los tiempos.

b) Pero: ¿qué es una revolución? Las revoluciones no sólo son aquellos acontecimientos que después se registran en la historia como tales porque de una o otra manera lograron imponer algo y construir un nuevo sistema social. Las revoluciones, o los actos revolucionarios, son cualquier intento logrado de interrumpir la maquinaria que funciona aparentemente de manera indetenible con el ritmo sin piedad de los relojes. Por esto Benjamin habla también de «una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido».⁴⁶

La idea «grande» de las revoluciones tiende a alejarnos del real entendimiento de las revoluciones, se idealizan posteriormente solamente aquellas que lograron imponerse y se reconstruye después este éxito como algo dado desde su principio. Esto tiene un doble efecto: por un lado, que esta idea mitificada de las revoluciones nos aleje de la posibilidad de hacer nosotros mismos una, ya que no podemos imaginarnos que justamente somos nosotros a quienes nos «toca» hacer uno de estos grandes acontecimientos que cambian supuestamente el mundo para siempre. Intuimos que nuestra *fuerza mesiánica*, como dice Benjamin es *débil* y, como se nos enseñó con la idea mistificada de las revoluciones, que sus actores eran unos héroes con una fuerza mesiánica muy grande, entonces no nos vemos capaces de competir con ellos. Por otro lado, la mistificación de las revoluciones niega sus aspectos oscuros, criticables, y los absolu-

tiza a la vez como algo insuperable. Si los grandes revolucionarios de antes no podían realizar estas revoluciones ejemplares sin actos que hasta hoy nos congelan la sangre en las venas; entonces, ¿de qué manera nosotros, que supuestamente somos mucho menos predestinados a ser revolucionarios, podríamos atrevernos a criticarlos o incluso imaginarnos, hacer una revolución distinta, no tan repugnante?⁴⁷

Un acto revolucionario sería entonces aquel que logra interrumpir, aunque sea por un instante, el *continuum* de la historia, para un momento el tiempo, el avanzar de las cosas que se nos presentan como independientes de nosotros. O dicho en el lenguaje de Marx en sus momentos de más fuerza crítica: los actos revolucionarios serían entonces aquellos que logren diluir instantáneamente el fetichismo de nuestros productos que se nos presentan como fuerzas ajenas a nosotros. La mirada hacia atrás del ángel de la historia es entonces a la vez una mirada tímida, dirigida hacia abajo, hacia lo pequeño, casi invisible, porque sólo así reconoce aquellos actos revolucionarios que desde la perspectiva actual son pequeños y más cerca del suelo que del cielo.

c) En referencia al Marx en sus momentos de un ingenuo optimismo histórico, Benjamin anota en uno de sus esbozos relacionados con las tesis sobre el concepto de historia:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero tal vez esto es completamente distinto. Tal vez las revoluciones son el momento en el cual el género humano, que viaja en este tren, acciona el freno de emergencia.⁴⁸

Para entender esta frase en su verdadero sentido y peso hay que considerar los años en que Benjamin escribió este texto y también los que siguieron inmediatamente después; de la misma manera, este texto no se puede entender completamente si no se conocen las historias del nazismo y del fascismo y, menos aún, si no se conoce la historia de la destrucción de los judíos europeos.⁴⁹

La imagen del freno de emergencia que debiera detener el tren, es más que una imagen que el filósofo usa para hacer entender sus ideas al público interesado. *Es la realidad misma.* Cuando el autor de estas líneas comentó la frase de Benjamin arriba citada a propósito de Claude Lanzmann, éste contestó espontáneamente en el sentido de que se refiere a la destrucción de los judíos europeos.⁵⁰ El freno de emergencia sería en esta interpretación no cualquiera y en cualquier tren, sino más bien, el freno de emergencia en un tren que se dirigía a Auschwitz, Sobibor, Treblinka u otro de los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Pero estos trenes no tenían freno de emergencia. Avanzaron *puntualmente*⁵¹ hacia su destino. La destrucción de los judíos europeos no se salió del horario de la historia, sino fue justamente el resultado de nuestra incapacidad de interrumpirlo:

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.⁵²

Si alguien hubiese logrado detener los trenes a Auschwitz, Treblinka, Sobibor, su acto hubiera sido revolucionario. Tal vez parar un solo tren lleno de gente en el camino al exterminio inmediato, hubiera sido más revolucionario que los actos de Robespierre y Danton juntos. Probablemente pocos hablarían hoy de este acto, pero esto no cambia nada del asunto. En su nueva película «Sobibor, 14 de octubre de 1943, 16 horas», Claude Lanzmann hace recordar justamente un acto de esta índole, del cual muy pocos saben y menos aún hablan: la insurrección en el campo de exterminio nacionalsocialista Sobibor el día catorce de octubre de mil novecientos cuarenta y tres que comenzó a las dieciséis horas. Poco después de esta insurrección, este campo fue cerrado por los nacionalsocialistas para borrar toda memoria de que los presos judíos lograron interrumpir esta maquinaria de la muerte. Entonces, la insurrección logró, además de salvar la vida a unas sesenta personas destinadas por los nacionalsocialistas a la muerte, detener el funcionamiento de este campo de exterminio de manera definitiva.

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás, porque estos actos revolucionarios son dirigidos a *parar la maquinaria*, detener el tiempo, interrumpir el progreso que en su ceguera y vaciedad es el aliado «natural» de los opresores y genocidas.

d) Pero estos actos revolucionarios no son para festejarlos. El ángel de la historia no puede levantar su mirada, que tiene dirigida hacia los muertos, y voltearse con un gesto de heroísmo y acto festivo hacia el sol que se levanta. Estos actos revolucionarios no son para festejarse, no solamente por lo obvio de su *debilidad*, ya que sólo lograron detener una pequeña parte de la maquinaria, lejos de pararla en su totalidad, sino también porque son actos revolucionarios *negativos*. Su único fin es parar el tren que va directo a la muerte. Pero no arrancan nuevos trenes a lugares llenos de felicidad.

Cuando Walter Benjamin habla de la necesidad de «cepillar la historia a contrapelo»,⁵³ se refiere también a esto: para entender el concepto de revolución que él introduce, hay que cepillar también la historia de las revoluciones a contrapelo. El que sólo ve las revoluciones a partir de las grandes batallas ganadas, no entiende en este falso heroísmo nada de la verdadera historia de las rebeliones y actos revolucionarios. Es probablemente justo esta falsa concep-

ción heroizante de las revoluciones, la que nos aleja hoy tanto de su *posibilidad, necesidad y realidad*.

La mirada hacia atrás, angustiada y llena de tristeza del ángel de la historia, es, entonces y a la vez, fuente de esperanza: si incluso el *ángel* de la historia no tiene los ojos llenos de seguridad de vencer, de avanzar firmemente, entonces, ¿por qué nosotros vamos a pedir tanta seguridad, tantas *condiciones objetivas dadas* para atrevernos a interrumpir el *continuum*? El antihéroe de Brecht que hace posible el entendimiento de que nosotros mismos podríamos también hacer algo aquí abajo, está presente en el ángel de la historia, que está orientado hacia atrás.⁵⁴

e) Si Benjamin habla entonces de «una débil fuerza mesiánica»,⁵⁵ no solamente retoma ciertos momentos de la teología, sino critica a la vez las fantasías de omnipotencia que acompañan por lo regular la afirmación de que *ahora, todavía no* es el momento para demostrar al mundo lo que *desde un principio* podríamos hacer con él. La arrogancia, la incapacidad de ver los propios límites, está inseparablemente vinculada con la subestimación de la propia capacidad de intervención histórica. «Seríamos aquellos que liberan el mundo de una vez para todas de todos sus males, si sólo el progreso, el curso automático de la historia nos llevara al momento correcto, si sólo las condiciones objetivas estuvieran dadas», esto es el lema de aquellos políticos que unen en una sola persona, en un sólo movimiento «la fe ciega [...] en el progreso, la confianza en su “base de masas” con su servil inserción en un aparato incontrolable». ⁵⁶ Y por esto, los políticos de la llamada izquierda reformista tienen que mandar a reprimir de vez en vez los movimientos de rebelión espontáneos que no pueden controlar. Piensan que éstos interrumpen su avanzar hacia el momento glorioso, que no entienden que hay que *marchar por las instituciones* para un día —un día— levantarse, demostrar su fuerza siempre escondida con «su servil inserción en un aparato incontrolable», para salvar el mundo de tal manera que hasta el Mesías de las tradiciones religiosas se quedaría pálido de envidia.

Pero la fuerza mesiánica que tenemos, cada generación, cada uno y cada una, es esto: *débil*. Es pequeña —tal vez igual de fea que el enano que tiene que esconderse y que Benjamin menciona en la primera tesis—, pero es el secreto de cada acción, aunque sea la *más pequeña*, que se realiza en la historia contra la opresión, la explotación, la exclusión, la persecución y el olvido de sus víctimas.

El mesianismo de Benjamin está orientado hacia atrás por esto: para distinguirse del mesianismo arrogante y lleno de miedo a la vez, de los autodeclarados salvadores *potenciales del mundo*. Benjamin sabe muy bien que los muertos no van a revivir por una política distinta o por el recuerdo que les brindemos. Pero sabe que su muerte no es definitiva, es decir, no es un proceso ya acabado: «Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence.

Y este enemigo no ha cesado de vencer.»⁵⁷ Los nuevos vencedores, que muchas veces se autodeclaran los redentores de los muertos anteriores, hacen morir de nuevo a los muertos al burlarse de sus esperanzas no cumplidas, de sus intentos fallidos de interrumpir el curso ciego de la historia. En el mismo momento en que estos políticos organizan el olvido de los muertos, que a su vez es el olvido de sus esperanzas que hoy tampoco se están cumpliendo, declaran que pronto todo será mejor y que todas nuestras fuerzas deben ser orientadas hacia adelante, para cuando venga el momento (si viene) estar preparados, y en un sólo acto, superar todo lo anterior.

Nuestra fuerza mesiánica es *débil*, porque lo que en el mejor de los casos podremos lograr: la sociedad sin clases, como dice Benjamin citando a Marx, no es la solución gloriosa y definitiva de todo el sufrimiento y la garantía para todas las generaciones futuras de una mejor vida. No, la sociedad sin clases no es otra cosa que el momento en que logremos *interrumpir el progreso de la historia*.⁵⁸ En comparación con las promesas de los políticos de la izquierda reformista de la época de Benjamin, es algo realmente pequeño. Pero en comparación con lo que ellos hicieron realmente y considerando lo que significó el nacionalsocialismo y el fascismo para la humanidad, hubiera sido algo infinitamente grande.

f) Orientarse hacia atrás también podría entenderse como la apología del tradicionalismo. Pero lo que propone Benjamin, que también está presente en la imagen del ángel de la historia que mira hacia atrás, es «el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla».⁵⁹ No sólo se trata de la «tradición de los oprimidos»,⁶⁰ sino de la tradición en su totalidad. La izquierda ha cometido a lo largo de su historia repetidamente el error de identificar tradición con *tradicionalismo*. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia de la cual la izquierda sería un aliado «natural». Todo lo que quedó atrás es, en esta lógica, lo que hay que superar, de lo cual hay que distanciarse. Benjamin, quien critica esta concepción —y también la idea de un tiempo lineal que avanza de la manera que lo hacen creer los relojes que sólo se detienen cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería—, no acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestas a admitir.

La izquierda en sus versiones positivistas (la reformista y la estalinista) parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición esté siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas, aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores.

Es impensable, dentro de una ideología progresista y economicista, que en la tradición existente haya siempre una herencia rebelde y subversiva, no sólo en la «tradición de los oprimidos», sino también en las tradiciones que trataron de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista, al igual que para los conservadores, que justamente lo que *frena* el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios,⁶¹ ya que presentan por lo general una vuelta demás en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que recordar los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua para aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron como aliados de la contra, así como el caso de México. Aquí fue sólo a partir de la aparición de los neozapatistas que surgió una —todavía limitada— conciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora podría ser, a la vez, la lucha por el reconocimiento de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del «Mexicano» o de la «Mexicana», así como se estableció en un afán progresista en los últimos dos siglos.

Las largas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de *igualdad* o a las de *diferencia*, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, hoy en día ya de moda, de estar en contra del progresismo y economicismo, son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que «arrancar... de manos del conformismo».⁶²

Retomar la tradición de una manera no folklorista podría ser lo que Walter Benjamin llama el «salto de tigre al pasado»,⁶³ pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino que «ese salto dialéctico [...] es la revolución, como la comprendía Marx».⁶⁴ Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones. La simple fijación en las supuestas «modernizaciones» nos cierra, por el contrario, el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y estalinista en las excolonias de *superar* primero los *restos* de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son tal vez el grupo que ve con más claridad la necesidad de este salto del tigre hacia el pasado y no es casual que lo hacen desde el rincón más retirado de México, aparentemente desde el

lugar más alejado de esta otra sociedad menos represora. El ángel de la historia mira entonces hacia atrás para ver allá, muy lejos, en las tradiciones perdidas, el punto a donde el tigre podría saltar e interrumpir el continuum de la historia.

g) *El ángel de la historia mira hacia atrás, porque si no, le podrían asaltar por la espalda.*

El ángel de la historia, si le entendemos como representante de la humanidad en su propia historia, está en continuo peligro. Muchos de los políticos de la izquierda reformista pensaron que sólo hay que correr hacia adelante, para construir un mundo más libre, pero se les olvidó lo que cualquier vaquero del oeste sabe: hay que cuidarse la espalda. También la historia tiene una espalda, tiene sus reversos, sus lados oscuros. En la ideología progresista no cabía la idea de que estos lados oscuros podrían tener alguna relevancia. Y este error de la izquierda reformista de la época de Walter Benjamin se repite hoy en día.

Se pensaba que las ideologías que se conciben como *retrógradas*: el racismo, el antisemitismo, el belicismo, el chauvinismo, serían superadas por el mero *progreso histórico*. El puro hecho de que los relojes y los calendarios avanzaran, así como que las tecnologías se renovaran y desarrollaran cada vez más, les parecía garantía suficiente de que estas ideologías y sus respectivas prácticas no eran más que un *resto* de los malos viejos tiempos. La izquierda reformista hasta suele llamar a las formas más repugnantes de explotación, por ejemplo en ciertas zonas del llamado tercer mundo, «formas feudales». Implícitamente había la idea de que el capitalismo y la sociedad burguesa son *por sí* un *avance histórico*. No vieron lo que la Escuela de Frankfurt llama la *dialéctica de la ilustración*. No vieron que las bestialidades cometidas en esta sociedad *no* eran *restos* de algo feo anterior, que se irían en el momento que la sociedad burguesa estuviera presente en todo el mundo y en cada rincón, así como en cada momento, sino algo que es *intrínsecamente* una parte de esta sociedad.

Este error se podía cometer por razones políticas, pero también por una interpretación limitada y muy selectiva de Marx. Este autor es contradictorio en este punto, pero la izquierda positivista, es decir, la socialdemocracia y los estalinistas, no querían ver esta contradicción en este filósofo, ya que les interesaba más la utilidad política de su teoría. Pero una teoría demasiado complicada y contradictoria no sirve para movilizar multitudes y menos aún sirve para indocinarlos por los jefes y demagogos de los partidos.

Querían unir las multitudes detrás de ellos con los métodos que conocían de la guerra: con gritos que convencían a los guerreros en cada momento, que van a vencer y que la muerte será de los otros, y la gloria, la victoria y la recompensa para ellos mismos. La ideología del progreso necesario e inevitable, del socialismo como consecuencia *lógica* del curso predestinado de la historia,

en última instancia no era otra cosa que estos gritos de guerra. Y esto mismo era una de las razones de por qué tan fácilmente una parte muy grande de los miembros del partido socialdemócrata y del partido comunista de Alemania y de muchos otros países de Europa, salieron para inscribirse en los partidos de extrema derecha en el momento que empezó su auge. *Querían estar con los vencedores* tal como sus líderes políticos de la izquierda reformista y estalinista les habían enseñado por años.

Pero, nunca aprendieron a cuidarse la espalda. Pensaron que *detrás* de ellos, todo lo que concibieron como retrógrado, del pasado, se caería por sí mismo. Por esto existía ante el nacionalsocialismo (hasta hoy) tanto «asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte». ⁶⁵ Pero, este asombro «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». ⁶⁶ No pensaron que «detrás» de ellos podría crecer algo que *no* se diluye por sí sólo o por el mero avanzar del tiempo o de la historia.

Su fijación en los gritos de guerra que eran los eternos discursos del futuro a ganar, de las batallas que hay que hacer por un mejor futuro de los hijos (léase: para ser festejado posteriormente por ellos y todas las generaciones que siguen, así como se festeja hasta hoy la revolución francesa, la independencia de Estados Unidos, etcétera), se fundaron sobre todo en el miedo, o como dirían los autores de la Escuela de Frankfurt, en la incapacidad de salirse de la lógica de la lucha por la supervivencia, a pesar de que económicamente ya podríamos hacernos independiente de esta lógica desde la década de 1920. Estos gritos de guerra eran la ideología del progresismo, y en última instancia, también lo es la ciega creencia en el tiempo como algo idéntico al avanzar de los relojes, como algo homogéneo, lineal, ininterrumpido y vacío. Estas ideologías y prácticas políticas se basan en la *falta* de otra dinámica que podría hacernos actuar.

Por esto Walter Benjamin insiste en el aspecto mesiánico, siempre con la idea de que a *nosotros* «nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica». ⁶⁷ La falta de esta conciencia lleva con cierta necesidad a los mencionados *gritos de guerra* del progresismo, historicismo y de la fe en el dios cronos. Benjamin sabe del momento no planeable, no previsible de cada revolución. Es además una de las mayores fuerzas de los oprimidos, tener mucho menos la necesidad de planear que la de los opresores que sólo logran oprimir el mundo con cierta *planeación*. Por eso los oprimidos tienen cierta libertad *instantánea* al momento de empezar una rebelión o una revolución. Es esta fuerza que la izquierda de índole positivista quita a los oprimidos al querer integrar y hacer previsible todo, es decir también en las rebeliones y revoluciones, dentro de su concepto vacío de historia y del tiempo como lineal y homogéneo.

Pero entonces: ¿de dónde puede venir la dinámica revolucionaria, si no es desde los gritos de guerra que son la fijación en el futuro y la idea de nadar «a

favor de la corriente»⁶⁸ La tesis XII, que probablemente es, en términos políticos, una de las más fuertes, dice al respecto:

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.⁶⁹

La única dinámica que realmente puede llevarnos a luchar, no como guerreros o como mercenarios, quienes en cualquier momento pueden cambiar de bando si el otro parece estar más fuerte, es: la «imagen de los antepasados esclavizados». Es una imagen de algo real, algo que realmente pasó, mientras que lo que propone la socialdemocracia es algo meramente pensado, ideal: el «ideal de los descendientes liberados». En el momento de que este ideal, o la posibilidad de realizarse en un mediano plazo, se pone en duda, la lucha acaba por sí sola, así como pasó en más de una ocasión en la historia, con el ejemplo inolvidable del papel que jugó la socialdemocracia alemana en la época del nacionalsocialismo, cuando la mayoría de sus diputados en el parlamento alemán, autorizó el decreto que le quitó todos sus poderes a este parlamento y se los dio a Hitler (*Ermächtigung*).

Por esto el ángel de la historia mira hacia atrás: porque sólo del *recuerdo* de las represiones y humillaciones del pasado, así como de las viejas esperanzas y de uno que otro intento revolucionario, se puede sacar una fuerza política que no se deje someter tan fácilmente como le pasó con increíble regularidad a la izquierda reformista. Dicho de otro modo: mira hacia atrás porque *el pasado no pasó*, todas las bestialidades del pasado que creemos haber superado, pueden renacer en cualquier momento de tal manera y tal magnitud que no lo podemos imaginar. La fuerza que tenemos en la lucha política, no será lo que nos lleve con seguridad hacia nuevas tierras llenas de felicidad, sino una que intente, a partir del recuerdo, evitar que se «repita» (y cada vez podría ser peor que la anterior, porque las técnicas no sólo avanzan para una aplicación productiva y liberadora, sino también para una aplicación destructiva y opresora) lo que pasó y que solamente *parece* haber desaparecido o haber sido superado.

NOTAS

* Agradezco a Sofía Rodríguez Fernández por sus muy valiosas observaciones sobre la redacción de este texto.

1. Véase: «La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento [Fortgang] 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» (Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte», en Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1977, pp. 251-261, aquí: tesis XIII. Usamos aquí y en lo siguiente, la inédita traducción al español elaborada por Bolívar Echeverría, con el título: *Sobre el concepto de historia*).

2. Para justificar este procedimiento se usa la clásica figura del pensamiento burgués en la época del capitalismo tardío, es decir, del capitalismo en su fase de dar patadas de ahogado: En vez de entender a Hegel y su dialéctica con la idea de la transformación de cambios cuantitativos en cambios cualitativos, se trata de reducir un cambio cualitativo a un cambio cuantitativo: se argumenta, que los descubrimientos de la teoría de la relatividad sobre la relatividad del tiempo, sólo son aplicables en términos de «muy grandes velocidades» o «muy grandes distancias» que supuestamente no existen en la vida cotidiana de los seres humanos. Se reduce de nuevo algo cualitativo a algo cuantitativo para poder excluir las consecuencias de muy largo alcance de la crítica al concepto de tiempo realizada por Einstein para la formación social existente.

3. *Ibid.*, tesis II.

4. *Ibid.*

5. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis IX.

6. *Ibid.*, tesis I.

7. *Ibid.*, tesis X.

8. *Ibid.*

9. Véase por ejemplo: «(La confianza, la valentía, el humor, la astucia y la incondicionalidad en la lucha de clases, S.G.) van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven 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.» (*Ibid.*, tesis IV). Este «sol que está por salir en el cielo de la historia» es sin lugar a dudas una sociedad menos represiva y exploradora que la existente.

10. *Ibid.*, tesis I.

11. *Ibid.*, tesis X.

12. *Ibid.*, tesis XIV.

13. Véase la tesis XI, donde Benjamin habla de la «concepción positivista» de los teóricos socialdemócratas (*ibid.*, tesis XI).

14. Véase *ibid.*, tesis XI.

15. *Ibid.*, tesis II.

16. *Ibid.*

17. «Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez.» (*Ibid.*, tesis VII.)

18. *Ibid.*, tesis VII.

19. Sobran ejemplos para esto, aquí nos limitamos sólo a dos: la cada vez más grande referencia afirmativa de los estalinistas a la «patria grande» de Rusia, y con esto la completa pérdida de una visión crítica sobre la tradición imperialista que había en este país hacia las otras naciones dentro de la nueva Unión Soviética. Esta falta de visión crítica, este situarse tan fácilmente en la tradición de los vencedores anteriores, era la base de una política sumamente represiva.

va hacia las naciones no rusas de la URSS. El otro ejemplo sería, la mayoría de la izquierda mexicana, que por muchos años se negó a ver la terrible herencia del racismo colonial dentro de México y con esto, autolimitó su posibilidad de criticar y superar el racismo antiindígena hasta hoy existente.

20. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis II.

21. *Ibid.*, tesis V.

22. Véase los textos de Shoshana Felman que no por casualidad trabaja sobre Benjamin y a la vez escribió, según el juicio del propio Claude Lanzmann, el mejor texto sobre su película SHOAH, concentrándose justamente en el problema del testimonio (y con esto del rescate de la memoria en tiempos de su destrucción sistemática) hoy en día. (Véase el capítulo de Shoshana Felman en el libro editado por Bernard Cuau: *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, París: Berlin, 1990, 316 pp.).

23. No es por demás afirmarlo de nuevo: muchas de las versiones «pequeñas» de la teología, se olvidaron de este aspecto central en varias religiones y redujeron cada vez más el acercamiento a la verdad divina, a un *medio* para llegar a otro *fin* (como por ejemplo, pagar «deudas» adquiridas con dios por algún pecado, o para vencer algún enemigo). El problema de varias versiones de la teología es justamente, que se orientan de manera esclavizada a la lógica impuesta por la lucha por la sobrevivencia, es decir, al modelo positivista. La crítica que hace Benjamin a la interpretación socialdemócrata del marxismo histórico, caería entonces también sobre ellos. Dicho en otras palabras, no es «la teología» que retoma Benjamin para radicalizar el materialismo histórico, sino una versión de ella que es radical y opuesta a la mayoría de las instituciones y prácticas religiosas hoy en día existentes.

24. Nos referimos a los que hoy en día, en una confusión filosófica creciente, se llaman en ocasiones «la primera generación», en una distinción innecesaria de la llamada segunda, tercera, y seguramente en unos años más: la cuarta y quinta. *Esta distinción es innecesaria, ya que son tendencias teóricas tan lejanas y en muchas ocasiones opuestas en aspectos claves a la Escuela de Frankfurt, que no es necesario diferenciarlos por «generaciones», porque ya están distinguidos por ser proyectos filosóficos aparte.* (Véase: Stefan Gandler, *Razón sin revolución*, en *Revista Mexicana de Sociología*, 1/2001, en prensa.)

25. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis XVII.

26. *Ibid.*, tesis XVII.

27. *Ibid.*, tesis VI. El pasaje completo es: «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. Y este enemigo no ha cesado de vencer.»

28. *Ibid.*, tesis VIII.

29. *Ibid.*, tesis II.

30. *Ibid.*, tesis VI. Véase también en la tesis V: «La imagen verdadera del pasado pasa de largo fugazmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que relumbra, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible.»

31. Véase sobre esto: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno: *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Tr. Juan José Sánchez. Madrid 1994: Ed. Trotta, capítulo: *Concepto de ilustración*, pp. 59-95.

32. No solamente los crímenes de los nacionalsocialistas están condenados al olvido, sino también los actos de resistencia, sobre todo cuando fueron realizados por judíos. Los nacionalsocialistas hicieron todo lo posible para que no quedara ningún recuerdo de la insurrección exitosa en el campo de exterminio Sobibor el 14 de octubre de 1943 a las 16 horas, en la cual lograron escapar 300 personas. Por esto se supo sólo años después algo más de esta insurrección. Los poderosos siempre temen, no solamente el recuerdo de sus actos destructivos, sino también el recuerdo de la posibilidad de que personas mucho menos armadas y bajo el más estricto control

posible puedan lograr rebelarse y matar a sus vigilantes. Si el recuerdo de estos dos aspectos clave de toda la historia humana, estuvieran más presentes en nuestras mentes, la sociedad represiva y explotadora no encontraría siquiera tiempo para despedirse.

33. Véase también: Horkheimer y Adorno: *Dialéctica de la ilustración*, ed. cit., capítulo «Concepto de ilustración».

34. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis XIII.

35. Véase al respecto Hegel, el filósofo burgués *más avanzado* en su filosofía del derecho, donde parte de la idea de que la sociedad burguesa *en sí*, es incapaz de organizarse a sí misma racionalmente. Hegel trata de resolver este problema con la construcción del *Estado*, pero al final se queda con el problema sobre qué fundarlo, ya que si se basa democráticamente en la sociedad, está afectado de nuevo por la irracionalidad de ésta. Al final de cuentas también Hegel, quién siempre quiere poner la razón encima de todo, traiciona sus principios más profundos y pone por encima del anhelo humano de auto organizarse en una sociedad burguesa, la naturaleza: el príncipe tendrá la última palabra en las decisiones del Estado y es la naturaleza quien lo elige: por ser el primigenio.

36. La dinámica de la auto conservación es totalitaria en nuestra sociedad, porque es sostenida *políticamente* por las clases reinantes a pesar de las posibilidades técnicas y económicas (en el sentido enfático) de superar su lógica como dominante.

37. Es obvio que en ningún sentido estamos de acuerdo con las múltiples interpretaciones que reducen la relación altamente dialéctica entre el materialismo histórico y la teología en este texto de Benjamin, a una simple mixtura aguada de los dos extremos de la contradicción. Pero, así como en Marx, la confrontación dialéctica del materialismo tradicional mecanicista con el idealismo lleva a una nueva forma de materialismo —el materialismo histórico, así la confrontación de este último con la teología, lleva a una nueva forma del materialismo histórico, que todavía no tiene nombre.

38. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: *Dialéctica de la Ilustración*, ed. cit., pp. 230-243.

39. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis IX.

40. «No hay nada que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión según la cual ella nada a favor de la corriente. El desarrollo técnico era 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» (*ibid.*, tesis XI).

41. *Ibid.*, tesis IX.

42. Así como ciertas frases del *Manifiesto del partido comunista* que se suelen citar en este contexto, en donde Marx y Engels hablan de la *inevitable* victoria del proletariado.

43. Karl Marx, *Das Kapital*, tomo I, Berlin/DDR: Dietz, 1968 (Karl Marx —Friedrich Engels— Werke, tomo 23) capítulo 13: «Maschinerie und große Industrie», sobre todo el subcapítulo 6: «Die Kompensationstheorie bezüglich der durch Maschinerie verdrängten Arbeiter», pp. 461-470.

44. Walter Benjamin: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en Walter Benjamin: *Discursos interrumpidos I*, Trad. Jesús Aguirre, Madrid: Taurus, 1973, pp. 17-60.

Véase también el texto *El autor como productor* de Benjamin, en el cual expone que el autor tiene que estar siempre a la altura de su tiempo, en el sentido de estar a la altura de las técnicas literarias existentes, y a la vez tiene que ser *productor*, no sólo de textos, sino de nuevas fuerzas productivas en la literatura, es decir de nuevas técnicas literarias. (Walter Benjamin, «El autor como productor», en Walter Benjamin: *Tentativas sobre Brecht. Iluminaciones III*. Trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1998, pp. 115-134.)

45. El nacionalsocialismo tiene una doble cara: ideológicamente se presenta como el movi-

miento de regreso a lo perdido por la «modernización desde afuera», lo que coincide con su lema de «Blut und Boden» «[sangre y territorio]». Se presenta como la fuerza política y social que frena todo lo que intenta modernizar en lo cultural, social y político a Alemania. Al mismo tiempo es la fuerza política que posibilita, con sus métodos autoritarios una aceleración de los procesos de modernización económica como nunca antes y nunca después se había logrado en Alemania. La predominancia por ejemplo de la industria química alemana en grandes partes del mundo, está basada en la monopolización llevada a cabo con toda la violencia que se consideraba necesaria. Franz Neumann, uno de los autores más relevantes de la Escuela de Frankfurt, analiza en su libro *Behemoth. Pensamiento y acción en el Nacional Socialismo* (Tr. de Vicente Herrero y Javier Márquez. México, D.F. 1943: Fondo de Cultura Económica, 583 pp. Reimpresión: 1983) la estructura del sistema nacionalsocialista y detecta que está construido sobre cuatro pilares que tienen casi completa autonomía en sus respectivos ámbitos: el ejército, la economía, el partido nacionalsocialista y el aparato burocrático estatal. El *Führer* sólo intervino cuando los cuatro grupos chocaban abiertamente, lo que casi nunca sucedió. Esta estructura le permite al nacionalsocialismo organizarse en la descrita contradicción sin mayores problemas. Sería entonces sumamente simplificador, ver únicamente la parte de la ideología retrógrada del nazismo, sin ver que en la esfera de la razón instrumental era altamente *progresista* o *modernizadora*. En este sentido el nacionalsocialismo no solamente era *aun* posible, como se dice dentro de la lógica que Benjamin critica, sino incluso no hubiera sido posible en tiempos anteriores.

46. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis XVII.

47. Sobre la distinción entre *mito* y *concepto* de revolución véase también: Bolívar Echeverría, «Postmodernismo y cinismo», en Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, México, D.F.: UNAM y *El Equilibrista*, 1995, pp. 39-54.

48. Walter Benjamin, Anmerkungen zu den Thesen über den Begriff der Geschichte, en *Gesammelte Schriften*, ed. de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, tomo I.3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, p. 1.232. Trad. aquí de S.G. Original: «Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotiven der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse».

49. Benjamin insiste también en la necesidad de conocer la historia posterior, para poder entender un acontecimiento histórico (y cada texto es también una forma muy específica de un acontecimiento): «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» (Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis VII).

50. Conversación del autor con Claude Lanzmann, Frankfurt/Main, 14 de enero 2002.

51. No es casual que el público en todos los países donde hasta ahora se proyectó la película se *ría* cuando Yehuda Lerner, el testigo y actor de la insurrección, cuenta que el plan de la rebelión se basó en gran medida sobre la *puntualidad* de los guardias alemanes en el campo de exterminio Sobibor. Mientras que en las dos proyecciones que la película tenía hasta ahora en Alemania, nadie se *reía* durante este pasaje. No es solamente por una tal vez más grande distancia personal hacia los guardias alemanes, sino también, porque hay una mayor distancia hacia la ideología de la puntualidad, que en Alemania tiene su bastión más fuerte. Esta ideología expresa a su vez el grado de ingenuidad que existe en la vida cotidiana, donde hay una confianza ilimitada en el avanzar del tiempo y en la *bondad* y *verdad* que este avanzar implica según el dominante *ethos* realista.

52. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis VIII (completa).

53. *Ibid.*, tesis VII.

54. *Sólo* en este sentido la frase «Cuando está más oscuro amanece», tiene sentido.

55. *Ibid.*, tesis II.

56. Véase: «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» (*ibid.*, tesis X).

57. *Ibid.*, tesis VI.

58. Véase: «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». (Nota para una «tesis XVII», traducida por Bolívar Echeverría, original: Walter Benjamin, *Anmerkungen zu den Thesen über den Begriff der Geschichte*, ed. cit., p. 1.231: «Die klassenlose Gesellschaft ist nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte, sondern dessen oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung».)

59. Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, ed. cit., tesis VI.

60. *Ibid.*, tesis VIII.

61. Esto incluye por supuesto también grupos que numéricamente no son minoritarios, pero en cuestión de poder político o económico lo sean, véase el caso del patriarcado y del *apartheid*.

62. *Ibid.*, tesis VI. Sobre el problema de «igualdad» *versus* «diferencia» véase nuestro texto: Tesis sobre diferencia e identidad (en *Dialéctica*. Revista de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, año 23, núm. 32, primavera de 1999, pp. 109-116).

63. *Ibid.*, tesis XIV.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, tesis VIII.

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, tesis II.

68. «No hay nada que haya corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la opinión según la cual ella nada a favor de la corriente» (*ibid.*, tesis XI).

69. *Ibid.*, tesis XII.

Stefan Gandler es profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (México). Su último libro es «Marxismo periférico» (2003).