

HOMME DE LETTRES.

TRAZOS PARA UNA FISONOMÍA DE WALTER BENJAMIN¹

Homme de Lettres. Guidelines for a physiognomy of Walter Benjamin

*Martín Ríos López**

Wahr spricht, wer Schatten spricht

Paul Celan

¿Quién es Walter Benjamin? Proponer, así, y de golpe, una pregunta de este estilo —o bajo estas coordenadas— probablemente no sea de lo más apropiado para cartografiar a un pensador como Walter Benjamin. El *estilo* de la pregunta, forja, de antemano, el sendero que recorre la respuesta. En esta oportunidad, por lo tanto, propongo formular otro camino. Esto es, otro estilo de pregunta, un tanto diferente a la inicial, que nos permita colegir y comprender, en su justa medida, la herencia intelectual que representa la obra de Benjamin.

¿Por qué es tan importante hacerse la pregunta adecuada? Porque en la pregunta nunca hay inocencia. El *modo*, esto es, el *estilo* de preguntar —así como también de leer y escribir— son parte consustancial de un determinado cuerpo filosófico de referencia. En este sentido habría que darle la razón a la advertencia de José Ortega y Gasset (2010) en *La deshumanización del arte*: “Nunca nos acercamos ingenuamente a un libro, huérfanos de todo conocimiento, interés o perspectiva” (125). En el trabajo filosófico —cabe advertir— nunca hay ingenuidad, pensarlo así sería una forma de sentencia que condena a un silencio cómplice, pues solo hay interés. En el interés se denota un modo de actualización. En la pregunta, que, como sabemos, forma parte de ese trabajo que llamamos “filosófico”, no hay espacio para la autonomía. La pregunta, al preguntar, responde, esto es, se debe a las posibilidades previamente establecidas por ese horizonte de sentido. Un horizonte que es, al fin y al cabo, una hipóstasis² de sentido.

Dicho esto, me perdonarán ustedes si vuelvo a insistir en esta idea. Creo que preguntarnos por ¿quién es Walter Benjamin? no es una pregunta adecuada porque no podría dar, en justicia, buena cuenta de eso que ha significado Benjamin en la historia del pensamiento. Y no lo es, porque, tanto la pregunta que indaga por ¿quién es? así como esa otra que pregunta ¿qué es? proceden de un mismo tronco común. A saber,

¹ Una versión preliminar de este texto fue leído en la Universidad Católica Silva Henríquez, Campus Lo Cañas, el 19 de diciembre de 2012 con motivo del lanzamiento de *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, número 20/21.

² Fundamento, base. Cfr. *Diccionario Manual Griego (Griego clásico-español)* por José M. Pabón de Urbina, Editorial VOX, Barcelona, 2005:610.

de la tradición académica filosófica con la cual Benjamin tuvo, tanto en vida como mucho tiempo después de su muerte, un, vamos a decirlo así, desencuentro permanente. Por tanto, insistir en esa pregunta bajo su forma *tradicional*, como medio suficiente que nos facilitaría el acceso a Benjamin, no solo sería un error, sino que, y he aquí lo fundamental, nos llevaría a desconocer que en lo profundo de ese asunto se esconde una forma de *traición*. Una traición que consiste en un imposible: insuficiencia para *traducir*. No hay, por tanto, suficiencia de traducción en la tradición. Darse a hablar, leer, entender y comprender a Benjamin con los ojos de la tradición nos convertiría en una suerte de figura edípica que vaga por el desierto.

Sin querer —y, por favor, entiéndase que este ‘querer’ es solo en tono retórico— hemos alcanzado a esbozar un primer trazo de esta fisonomía de Walter Benjamin. Este primer trazo habrá que entenderlo, entonces, como la existencia de una incomodidad con la tradición filosófica. Una incomodidad que es recíproca. A Benjamin le incomoda la tradición filosófica tanto como a esta le molestará su estilo filosófico. Hay muchísimos ejemplos para ilustrar lo que acabamos de señalar. Y, sin embargo, uno de los más decisivos de ellos, acerca de la incomodidad de Benjamin por el ejercicio filosófico en la academia, data de su época en Suiza. Encontrándose en pleno desarrollo de su trabajo para la tesis doctoral, y, a modo de juego y en un completo ejercicio de lucidez crítica, funda con Gershom Scholem y Ernst Bloch la “Universidad de Muri”,³ una broma del todo sarcástica sobre la así llamada ‘comunidad científica’ (*Wissensgesellschaft*). En este ejercicio paródico a las instituciones educativas, en buena medida, reverbera el análisis crítico que Benjamin había venido desarrollando desde la época de la *Sprechsaal*. En la *Sprechsaal*, recuerda Scholem “(...) se congregaban escolares y estudiantes que, particularmente decepcionados por la enseñanza académica “superior”, aspiraban sobre todo a una transformación espiritual más profunda” (*Historia de una amistad*, 32). Benjamin participaba de estos encuentros como miembro del grupo *Jugendbewegung* de clara inspiración en el trabajo desarrollado por el pedagogo reformista Gustav Wyneken. En tal sentido, es que se puede comprender la clara convicción de que “(...) nosotros, como Benjamin me dijera en una de nuestras primeras conversaciones, formábamos «nuestra propia academia» (...)” (Scholem, *Historia de una amistad*, 105).

Ahora bien, en el fundamento de esos juegos intelectuales, nos recuerda Hans Meyer, y a propósito del recuerdo que hacía años más tarde Ernst Bloch, se encuentra “...sin duda mucho conocimiento y bastante menosprecio hacia la literatura y la filosofía profesoral de aquel entonces” (32). Por su parte, Gershom Scholem, y a propósito de ese desprecio, nos apunta que:

“No recuerdo que ninguno de nosotros haya hablado jamás con entusiasmo, ni siquiera tiempo después, de cualquiera de nuestros profesores de universidad (...) Benjamin me repetía a propósito de Stump y Riehl, la filosofía ha sido

³ Cfr. Scholem, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, 105-106.

arrancada de raíz. De Rickert hablaba, en aquellos años, sin el menor respeto, si bien le reconocía una considerable agudeza (...) a falta de orientación académica, por tanto, cada uno seguía su propia estrella” (*Historia de una amistad*, 56).

Lo que resultaba verdaderamente molesto a Benjamín de la filosofía académica de su época era la ausencia de atención crítica sobre actualidad y su falta de previsión acerca del futuro. Por este motivo llegó a decir que “Una filosofía que no sea capaz de incluir y explicar la posibilidad de adivinar el futuro a partir de los *posos de café*, no puede ser una filosofía auténtica” (Scholem, *Historia de una amistad*, 107). La filosofía auténtica a la que pretende sumarse Benjamin está en un punto distante de aquella que se desarrolla al amparo del estilo de producción científica que caracteriza a la filosofía en la universidad,⁴ sobre todo en el desarrollo de esa universidad de herencia decimonónica que, como se recordará, se encuentra alimentada por la ideología del progreso. Como ejercicio a contrapelo es que Benjamin rescata la figura Nietzsche como un pensador al que hay que tener en consideración, puesto que “Según Benjamin, Nietzsche había sido el único hombre que en el siglo XIX, cuando solo se “experimentaba” la naturaleza, había atisbado la experiencia histórica” (Scholem, *Historia de una amistad*, 109). La referencia, como ha de entenderse, es una clara alusión a la obra *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida*, o también conocida como *La segunda Intempestiva*.⁵ Este texto adquiere gran interés a la hora de cotejarlo con *Las tesis sobre el concepto de historia*. Más aún, si se tiene a la vista el hecho de que la pregunta insistente del autor de las *Intempestivas* era: “¿Cómo contempla el filósofo la cultura en nuestra época?”⁶

Pero esta vocación por la experiencia histórica le cuesta la marginalidad de los circuitos académicos. Ejemplo de ello es el fracaso de la habilitación docente para la Universidad de Frankfurt, para cuya oportunidad había presentado la obra *El origen del drama barroco alemán*. En todo caso un fracaso relativo, porque, a decir de su amigo Scholem, ese trabajo —aun fracasado en el objetivo de hacerse con una plaza académica— “pertenece a los trabajos de habilitación más significativos e innovadores que se hayan presentado jamás en una facultad de filosofía” (*Historia de una amistad*, 29). Pero también relativo en el sentido que significó para Benjamin un cierto alivio, pues sabía perfectamente “...qué se juega en el ámbito académico de la filosofía y de la historia de la literatura” (Scholem, *Los nombres secretos*, 28) aunque, valga señalar, no por ello la situación dejó de causarle algún enfado.

Entonces, se hace necesario volver al punto inicial. Pero claro está, que esta vez se ha de partir de un punto inicial que se ve exigido —o alentado— a desplegarse

⁴ Sobre este asunto quizás sea interesante y muy fructífero poder establecer una serie de relaciones con Schopenhauer, en concreto con *Sobre la filosofía de Universidad*.

⁵ Se recomienda la magnífica traducción realizada por Germán Cano en Editorial Biblioteca Nueva.

⁶ Cfr. Cano, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

de otra manera. Y esta vez me pregunto ¿Por qué hablar de Walter Benjamin? o, mejor aún, ¿en qué sentido se hace necesario hablar de Walter Benjamin?

Si bien es cierto que en el curso de ciertas investigaciones he podido desarrollar algunas reflexiones, como estas que ahora propongo, ellas no han terminado por ser del todo concluyentes. Lo cierto es que las respuestas que he generado, al poco tiempo, ya no me resultaron tan claras o suficientes para satisfacer esas primerizas inquietudes que, de un modo u otro, aún continúan exigiéndome otro tipo de esfuerzo.

Fue así que en el libro *La historia como paisaje en ruinas* (Ríos, 9-22) y, al preguntarme por cómo entender a Benjamin, se me hizo evidente que era este un pensador singular. En cierta medida esa singularidad se encontraba a espaldas de lo que había venido siendo el uso corriente de las formas o ejercicios de la filosofía de la época. Una novedad que, en parte, se ve caracterizada, y como nos lo explica el filósofo francobrasileño, Michael Löwy, a partir del hecho de que:

“En Benjamin no hay sistema filosófico: toda su reflexión adopta la forma del ensayo o fragmento, cuando no de la cita pura y simple; los pasajes arrancados de su contexto se ponen al servicio de su propio uso. En consecuencia, toda tentativa de sistematización de este ‘pensamiento poético’ es problemática e incierta” (17).

Para Stéphan Mosès, a pesar de toda la posible, pero en realidad aparente, fragmentariedad de la obra benjaminiana, ya sea tanto en el plano de los contenidos como en los estilos literarios utilizados, existe un trazo de coherencia que recorre la totalidad de su obra. En su libro *El ángel de la historia* intenta aclarar este asunto diciendo que “En el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo; más que de evolución, tendríamos que hablar aquí de estratificación” (123).

En gran medida se puede llegar a sostener que esa coherencia es posible como resultado de la reflexión transversal que despliega en torno al problema de la “historia”. Un problema que, si bien se recuerda, comienza a ser esbozado tempranamente a partir de 1915, cuando se publica en *Neuer Merkur* ese fantástico texto conocido como *La vida de los estudiantes*, y que concluye con ese legado póstumo que vienen a ser las *Tesis sobre el concepto de Historia* que datan de 1940.

A pesar de todo, quizás, no resulta tan fácil percibir a primera vista esta fuerza centrípeta. Esto bien podría deberse a que muchas veces no reconocemos que el pensamiento de Benjamin va desplegándose de modo integrativo, siempre teniendo a cuestas una serie de distintos ejes problemáticos o paradigmas de reflexión. Para Mosès, estos paradigmas, son, a fin de cuentas, tres: el teológico, el estético y el político. En su libro *El ángel de la historia*, Mosès, y en relación con lo indicado señala:

“(…) Benjamin aporta, a medida que va evolucionando, tres respuestas muy diferenciadas. En una primera fase, los dos textos, *Sobre el lenguaje en General y sobre el lenguaje de los humanos* (1916) y *La tarea del traductor* (escrito en 1921 y publicado en 1923), proponen un paradigma teológico de la historia. Un poco más tarde, *El origen del drama barroco alemán* (1923-1925, publicado en 1928) desarrolla, a propósito de la historia, un paradigma estético. En fin, a partir de los años 1925-1926, que marcan el giro marxista de Benjamin, desarrolla poco a poco un paradigma político de la historia, cuya formulación más clara se encuentra en *La obra de los pasajes* y en *Tesis de filosofía de la historia*, de 1940” (85).

Y sin embargo en esa falta de sistematización no hay lugar para el azar ni la casualidad, sino más bien, habría que subrayar el hecho de que es producto de una apuesta consciente e intencionada por la fragmentariedad. El fragmento —que en determinados momentos adquiere la forma de la “cita”, la “ruina” y hasta del “harapo” (*Lumpen*)— (y yo también me atrevería a decir que también la forma de la pregunta) acaba por desempeñar una función, o más bien, tiende a desplegar una estrategia. La cita, en tanto, es un dispositivo estratégico, y una de las fisonomías posibles que, de ser el caso, puede adoptar la fragmentariedad, en modo alguno resulta ser, como ya lo ha indicado la ensayista argentina Beatriz Sarlo, la mera presentación de una prueba de lo que se quiere demostrar, al modo como acontece en los escritos convencionales, sino que es, por el contrario, una estrategia de conocimiento (30).

La cita como forma de esa escritura nunca se juega en la forma sino en la intención que subyace a ella misma, y en este caso particular, en la intención estratégica, romántica, si se me permite hacer el énfasis, de hacer notar que el todo se encuentra en la parte. Pero no solo esto, sino que también, hay que tener a la vista que, y a decir de Löwy: “La cita comparte con el aforismo su brevedad y su aislamiento respecto de un texto corrido. En realidad, toda cita significativamente elegida funciona como aforismo, una vez que ha sido separada del original donde su encadenamiento es fuerte” (31).

La escritura comparte con la cita igual destino. La escritura como cita, y en sentido inverso, la cita como escritura siempre tienen fisuras, tienen pliegues, tienen sus escondrijos, tienen sus espacios vacíos que exigen de modo continuo volver a escribirse. Beatriz Sarlo insiste en afirmar que: “Para Benjamin, el arte de la escritura se une al de citar: porque en el cambio de lugar, la cita viaja de una escritura a otra, es arrancada de su escritura original, de su aura, para hundirse en otra escritura, rodeada de otras marcas y otros sentidos”. (29) Y, en cierta medida, cada cita comporta una historia con deseo de verdad. De ahí que, como dirá Safranski, la característica fundamental de la cita se encuentra en la idea que “Estas historias son ventanas hacia lo infinito” (138). Y lo característico de estas ventanas hacia lo infinito es coincidente con la idea de “ofrecer un todo en escritos mínimos” (Scholem, *Los nombres*

secretos, 18). Un ejemplo maravilloso de esta estrategia lo constituye, y lo logra, sin lugar a dudas, Benjamin en (*Einbahnstrasse*) *Calle de dirección única*.

En consecuencia, dentro de ese ámbito ‘problemático e incierto’ que describe anteriormente Michael Löwy, a propósito del trabajo de Benjamin, es que me propuse indagar acerca de cómo la propia tradición filosófica había sido capaz, o no, de comprender —y en qué sentido— su legado filosófico, partiendo de un asunto que puede parecer elemental, esto es, si se le reconoce a este la condición de filósofo.

Hannah Arendt, una de las más influyentes filósofas del siglo XX, y, a la vez, prima lejana de Benjamin,⁷ da la primera pauta para entrar en esta discusión. En *Hombres en tiempos de oscuridad*, un libro que agrupa una serie de reflexiones cursadas a lo largo de los años 60 del siglo pasado, se encuentra el artículo titulado “Walter Benjamin 1892-1940”. En este creí ver, alimentado por una primera lectura, un tono despectivo acerca de la labor intelectual llevada a cabo por parte de Benjamin. El párrafo en cuestión, reza del siguiente modo:

“Para describir su trabajo en forma adecuada y a él como autor dentro de nuestro usual marco de referencias, tendría que hacer varias declaraciones negativas, tales como: su erudición fue grande, pero no era un erudito; sus temas comprendían textos y su interpretación, pero no era un filólogo; no lo atraía mucho la religión pero sí la teología y el tipo de interpretación teológica para la que el texto en sí es sagrado, pero no era teólogo y no sentía interés particular por la Biblia; era un escritor nato, pero su mayor ambición fue producir una obra que consistiera en citas; fue el primer alemán que tradujo a Proust junto con Franz Hessel y St. John Perse, y antes de eso había traducido los *Tableaux parisiens* de Baudelaire, pero no era traductor; revisó varios libros y escribió una serie de ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario; escribió un libro sobre el barroco alemán y dejó un estudio sin terminar sobre el siglo XIX francés: trataré de demostrar que pensaba en forma poética, pero no era ni poeta ni filósofo” (Arendt, 163-164).

Si bien niega la condición de filósofo, le considera, sin embargo, la condición singular de *hommes de Lettres*. En tal sentido señala, y, también, a propósito de los problemas económicos que durante buena parte sobrellevó, que:

“Nadie estaba preparado a sostenerlo en la única «posición» para la que había nacido, la de *homme de lettres*, una posición de la que ni los sionistas ni los marxistas eran o pudieron haber sido conscientes” (188).

Para hacer contrapeso a la afirmación de Arendt, me esmeré en generar una suerte de contraargumentación que recurría a Adorno, Scholem, Mosès o Löwy para

⁷ Cfr. Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Traducción de Alberto L. Bixio, Gedisa Editorial, Barcelona, 2002:236. / “Esto se refería a Hannah Arendt, por entonces casada con Günter Stern, cuya madre era prima de W. B.” en Benjamin, Walter; Scholem, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Traducción de Rafael Lupiani, Editorial Trotta, Madrid, 2011. Cita Nº 5. p. 171.

desatender esta idea, que, insisto, en un primer momento me pareció, al menos, algo insólita. Sin embargo, ahora mismo, y a la luz de otras lecturas y unas cuantas reflexiones, debo decir que no son en nada desatendibles las indicaciones que ofrece Arendt. Lo que ocurre es que si se atiende a las formas convencionales con las que se ha entendido al filósofo y su labor, claro está que Benjamin queda en una condición marginal. Sin embargo, lo significativo de la propuesta que presenta Hannah Arendt consiste en que recurre al fundamento de esa propia marginalidad para resignificar la condición de filósofo de Benjamin. Parte de ese fundamento consiste, como nos lo indica Bernd Witte, en que “Benjamin establece la preeminencia de la crítica, como modelo de conocimiento, sobre el pensamiento sistemático, que a sus ojos resulta inadecuado después de sus experiencias históricas de 1914” (54). En clara sintonía con esta afirmación, señala Reyes Mate, en “*Medianoche en la historia*”, y a propósito de Benjamin, que “Su sueño era escribir una historia crítica de la sociedad moderna” (13).

En el fondo, cabe afirmar que aquello que urge en esa preeminencia crítica que pretende desarrollar Benjamin en tanto *hombre de letras*, responde, en última instancia, a esa vocación empática que tiene, por los “avasallados” —por los vencidos—, que en su punto de partida. “Pienso, dice Benjamin, en una carta dirigida a Carla Seligson en noviembre de 1913, en la multitud de excluidos y en el espíritu que se ha aliado con aquellos que duermen”. Sobre esta cita un par de indicaciones. Pensar en los excluidos significa tener en consideración a todos aquellos que hoy, y así también como a los de ayer, han quedado al margen de la historia. En ese mismo registro cabe entonces atender a la imagen del ‘dormir’, pero en una doble acepción. Por un lado puede significar que, en esta situación de avasallamiento, esto es, de derrota, también los muertos importan, más aún si duermen esperando justicia. Pero también con aquellos vivos, y que, aún dormidos, esperan el llamado a levantarse —irrumper— en este momento histórico. La Historia no es solo de interés para los que se encuentran con vida, sino también de los muertos. “Si los muertos no importan —dice Reyes Mate— entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente” (27). Esta última indicación es de sobremanera esclarecedora y elocuente. La historia reducida, es decir, banalizada, hasta su naturalización, arrastra tras de sí la idea que es la adaptación al medioambiente la medida sobre la cual se traza el progreso histórico. La crítica subyacente en este asunto va, entonces, sobre lo inadecuado de someter los acontecimientos históricos a una taxonomía, al estilo sostenido por el darwinismo social, donde el más fuerte sobrevive, y, como resultado de su adaptabilidad al medio, se alcanza la validación a costa de los muertos.

Hacerse entonces con un modelo crítico, como el que pretende Benjamin, exige, por lo pronto una estrategia. Y esta se encuentra, podríamos decir, en la escritura, o en el estilo que asume dicha escritura. La escritura no es ya un mero relato, sino más bien, vocación de narración ejercida por un cronista. En la tercera *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin describe, de modo sustancial, en qué

consiste esa labor que debe emprender el ‘cronista’. Al respecto señala que “El cronista que narra los acontecimientos sin hacer distinciones entre los grandes y pequeños, da cuenta de una verdad, a saber, que para la historia nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido” (Benjamin, *Tesis*, 37). En tal caso habría que entender, siguiendo en esto nuevamente a Reyes Mate, que “Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente) La atención al pasado no está dirigida por un interés arqueológico, sino para incidir en el presente. Por eso es político” (47).

Al *hombre de letras*, y a su particular cometido en favor de los avasallados —en su doble instancia, claro está— esto es, por aquellos que se encuentran en una situación desfavorecida, y, así también, por aquellos que ‘duermen’, se le suma el oficio de ‘dar cuenta de la verdad’ para que, en la medida que se ha convertido en un portavoz, no se pierda nada. Se le encomienda mantener a salvo, no solo los grandes relatos, sino también, y sobre todo, aquellos que por pequeños que sean, pudiesen haber quedado a la sombra. Su vocación ha de desarrollarse impartiendo justicia, y, sobre todo, en la convicción de que es un salvaguarda de la memoria. Si la memoria es fuente inagotable de justicia, entonces el olvido es desprecio hermenéutico de los sin nombre (Reyes Mate, 46). Ciertamente coincidirían conmigo que el poema de Bertolt Brecht “Preguntas de un obrero que lee”⁸ (90-91) ilustra de modo magnífico lo que estamos explicando. Ahora, y para el caso, también las palabras del propio Primo Levi resultan ser del todo decidoras.

“No es lícito olvidar, no es lícito callar. Si nosotros callamos, ¿Quién hablará? No por cierto los culpables y sus cómplices. Si faltase nuestro testimonio, en un futuro no lejano las proezas de la bestialidad nazi, por su propia enormidad, podrían quedar relegadas al mundo de las leyendas. Hablar, por tanto, es preciso” (30).

En la Carta que Benjamin dirige a Scholem el 9 de agosto de 1935, y a comentario de *El Libro de los Pasajes*, describe, de modo sucinto, las líneas centrales que ha de comprender su estrategia. Es ahí donde declara que “El trabajo expone tanto la explotación filosófica del Surrealismo —y con ello su anulación—, como el

⁸ “¿Quién construyó Tebas, la de las Siete Puertas? / En los libros figuran solo nombres de reyes. / ¿Acaso arrastraron ellos los bloques de piedra? / Y Babilonia, mil veces destruida, / ¿Quién la volvió a levantar otras tantas? Quienes edificaron / la dorada Lima, ¿En qué casas vivían? / ¿Adónde fueron la noche / en que se terminó la Gran Muralla, sus albañiles? Llena está de arcos triunfales / Roma la grande. Sus césares / ¿Sobre quiénes triunfaron? Bizancio, / tantas veces cantada, para sus habitantes / ¿Solo tenía palacios? Hasta en la legendaria / Atlántida, la noche en que el mar se la tragó, los que se ahogaban / Pedían, bramando, ayuda a sus esclavos. / El joven Alejandro conquistó la India. / ¿Él solo? / César venció a los galos. / ¿No llevaba siquiera a un cocinero? / Felipe II lloró al saber su flota hundida. / ¿No lloró más que él? / Federico de Prusia ganó la guerra de los Treinta Años. / ¿Quién la ganó también? // Un triunfo en cada página. / ¿Quién preparaba los festines? / Un gran hombre cada diez años. / ¿Quién pagaba los gastos? // A tantas historias, / Tantas preguntas”.

intento de retener la imagen de la Historia en las más insignificantes fijaciones de la existencia, en sus desperdicios, por así decirlo” (Benjamin/Scholem, 168).

Si el estilo del historiador materialista, como es el caso de Benjamin, presta atención a esas ‘fijaciones insignificantes de la existencia’, eso se debe única y exclusivamente al hecho de que, como dice Beatriz Sarlo, “(...) intenta capturar la historia en sus cristalizaciones menos evidentes...” (25). Y si lo hace así es porque pretende ‘cepillar a contrapelo’ la historia oficial. En el fondo su esfuerzo se dispensa como alternativa al trabajo del historiador historicista.

Si el historiador historicista siente una ‘empatía’ con los vencedores es porque en cierto sentido, se siente llamado a comer de su mesa, y escribir la historia oficial, esto es, la historia de los vencedores. Para llevar a cabo su cometido, este tipo de historiador quiere hacernos creer que la historia tiene sus propios movimientos, es decir, que la historia se desarrolla según leyes que operan desde su interior, con independencia de los sujetos particulares que en cada momento la habitan. Esa ley, o ese movimiento histórico tiende a la búsqueda o realización de un fin. La historia, por tanto, se mueve teleológicamente hacia el futuro, como si se tratase de un ferrocarril cuyo motor es el progreso.⁹ Valga recordar que el estribillo de la modernidad que se coreaba por todos los rincones de la época, y que ilustran de modo significativo las grandes exposiciones universales, era que el progreso técnico conduciría a la humanidad a un progreso económico y este a un irremediable progreso moral.

El enfoque historicista acerca de la construcción de la ‘historia’, tiene como origen la correlación de dos factores esenciales. Por un lado, se considera el desarrollo técnico y científico una perspectiva que probablemente se vio reforzada en atención al momento de esplendor que gozaba la segunda revolución industrial. Por otra, se adopta el modelo de las ciencias naturales, en concreto: la física newtoniana. En resumen, asumía que la historia posee sus propias leyes que determinan su movimiento. En uno y otro caso el historicismo comete un error. Sobre el primer punto, el problema se encuentra en que realiza una analogía arbitraria entre progreso histórico y progreso científico como si fuesen lo mismo. Con ello se termina por asumir, con fe ciega, el método científico de las ciencias naturales, como el modelo propio de las ciencias humanas o del espíritu. El historicismo se ampara en la idea que hay leyes naturales que garantizan el avance continuo y sostenido de la humanidad hacia algo mejor que está siempre por venir —y fijado, como será de suponer, en el porvenir—. En tal sentido Mosès nos dice que:

“Esta creencia casi religiosa en el Progreso histórico está directamente heredada del ideal del cientificismo, tal y como lo había concebido el siglo XIX; lo que

⁹ “La idea de Progreso implica efectivamente, en su fundamento teológico, que se pueda situar cada instante del tiempo, no solo con respecto al origen absoluto sino sobre todo con respecto a un punto final situado en el extremo del proceso histórico. Esta concepción del tiempo como entidad medible es básicamente *cuantitativa*, y contradice así el carácter ante todo *cuantitativo* del tiempo religioso” en Mosès, Stéphan. *El ángel de la historia*. Op. Cit. p. 140.

caracteriza efectivamente la ideología del progreso es que se basa en el modelo del progreso técnico y que por lo tanto ‘reconoce únicamente los progresos en el dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad’” (139).

Frente a estas creencias tan arraigadas en los historiadores historicistas, desarrollaban su labor en plena complicidad con los vencedores y herederos de la época, Benjamin propone la labor del materialista histórico.

Como hemos mostrado, el historicismo tiene una vocación que se detiene en rescatar determinados hechos de la historia los cuales están en íntima sintonía con los vencedores, o dicho de otro modo, articula los relatos desde el punto de vista de los que han alcanzado la historia, en el sobreentendido que la historia la escriben los vencedores. Pedro Joel Reyes, de modo muy preciso, señala, en torno a esta idea que:

“En general los grandes relatos históricos dotan de sentido mediante la exposición de los logros como si los fracasos y las derrotas no hubiesen existido, lo cual representa una de las estrategias del idealismo... definir a la sustancia del mundo solo por sus lados buenos” (119).

A diferencia de ese tipo de historiador, Benjamin propone, como habíamos ya señalado, al ‘cronista’, esto es, según lo que hemos venido diciendo, el historiador materialista. Este historiador tiene una vocación que va por la senda de la narración universal, o, dicho de otro modo, hace de la historia una historia universal. No se trata, claro está, de una lógica similar a la concebida previamente por Hegel. Aquí la pretensión de universalidad de la historia que suscita el trabajo del ‘cronista’, se esmera en completar o incluir las voces de las víctimas de la historia en la historia. En este mismo sentido Michael Löwy dirá que Benjamin:

“... escoge al cronista porque representa esa historia “integral” que es su ambición, una historia que no excluya ningún detalle, ningún acontecimiento, por insignificante que sea, y para la cual nada esté “perdido”. El escritor ruso Leskov, Franz Kafka y Anna Seghers son a sus ojos figuras modernas del cronista, así entendido” (63).

Tenemos entonces que, entre la labor que desempeñan tanto el historicista como el materialista histórico, se pueden encontrar sustanciales diferencias a la hora de acometer la escritura de la historia. Esa diferencia se encuentra basada en la desigual valoración del tiempo presente. Para el historicista el valor del presente se encuentra en directa subordinación con el futuro, y, en ningún caso, tiene una valía en sí mismo. El presente es considerado como una suerte de peldaño más en la línea continua del progreso histórico. De ahí que en la decimotercera *Tesis* Benjamin sostenga que: “la idea de progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío” (50).

Podemos concluir entonces que si el historicista tiende a la consideración del ‘tiempo presente’ solo como un estadio siempre provisorio en la línea ascendente que nos marca el futuro, lo es porque en lo sustancial el tiempo está constituido por una vacía homogeneidad. Si la historia marcha sobre los rieles vacíos y homogéneos, ello se debe a que:

“La idea del tiempo homogéneo y vacío coincide con la del tiempo como un *continuum* en el que nada nuevo acontece pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. Se hereda el pasado y se prepara el futuro. Este planteamiento que, desde un punto de vista lógico, disuelva la historia en un *continuum* sin novedad posible, es, desde un punto de vista político, la ideología de los vencedores. Para la filosofía progresista de la historia, en efecto, el presente es el fruto logrado de una historia cuyo patrimonio se le ofrece como herencia. El vencedor de hoy tiene tras de sí la legitimación de los éxitos del pasado, frente a los cuales él se presenta como heredero y promotor” (Reyes Mate/Mayorga, 54-55).

Para los vencedores de ayer, y por ende, para sus actuales herederos, todos los desastres, desgracias, humillaciones y sufrimientos de los hombres de hoy están justificados por los beneficios que traerá a manos llenas la promesa de un futuro mejor. Para ello, el historicista se encarga de destacar determinados aspectos de la historia, y olvidar otros, como si fuesen los únicos dignos de consideración y que por lo demás favorecen la legitimidad del actual estado de cosas. El cronista, por el contrario, pretende ir al rescate de la memoria de todos aquellos que han sido condenados al olvido y al silencio por el historicista. El cronista apuesta por la recuperación de toda esa historia menor que ha quedado en el camino como ruinas o desechos de las grandes hazañas de los victoriosos. Resulta evidente, por tanto, que para Benjamin el recuerdo y la memoria nunca pueden ser entendidos en el plano puramente psicobiológico. Para Benjamin la memoria no es cualquier tipo de recuerdo, sino que es:

“... la visión del mundo con los ojos de las víctimas; recordar es, hacer presente las preguntas no respondidas, los derechos insatisfechos, las injusticias pendientes de la víctima. Si esos silencios y olvidos del pasado son connaturales, como hemos visto, a la concepción progresista de la historia, no es en la historia sino en el tiempo donde hay que buscar respuesta. El tiempo se opone a la historia, como la memoria del olvido. Por supuesto que la historia recuerda, pero es mucho más lo que olvida en su modo de recordar. A eso nos referimos cuando hablamos de tiempo” (Reyes Mate/Mayorga, 55).

Lo que se hace evidente como problema para Benjamin es constatar que en la ideología del progreso subyace una absoluta indiferencia por el hombre concreto, que

en definitiva señala que el hombre es quien vive en el presente. Si todas las desgracias, sufrimientos y humillaciones se ven justificadas por la exigencia imperativa de esperar confiadamente un mañana posible, el hoy solo viene a ser un “estado de excepción”. Aunque como bien lo hace notar Benjamin en el inicio de la octava Tesis: “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” (43).

Hay que tener presente que los años en que Benjamin realizó su producción filosófica se acontecieron sucesos muy complicados de la historia de la humanidad. Tanto así que, un pensador como Víctor Serge¹⁰ definió esa época como una “Medianoche en la historia”, sin embargo, y a pesar de toda esa oscuridad, o mejor dicho, a propósito de ella, es que nunca dejó de atender a su nódulo problemático. Nunca dejó de mirar a la cara los peligros que amenazaban a su época —y a él mismo— uno de tantos: el fascismo. Es muy probable que le animara, en este asunto en particular, la convicción que provenía del propio Goethe: “Tenedlo presente: el diablo es viejo; envejeced, pues, para comprenderlo” (299). Le miró tan de cerca que terminó siendo una de sus víctimas. Sin embargo, y gracias a esa convicción, Benjamin se convirtió en un *Feuermelder* (avisador de incendios):

“En cierto sentido, sin embargo, toda su obra puede considerarse como una especie de ‘aviso de incendio’ dirigido a sus contemporáneos, una campana que toca a rebato y trata de llamar la atención sobre los peligros inminentes que los amenazan y las nuevas catástrofes que se perfilan en el horizonte. Las tesis de 1940 son la expresión densa y condensada de ese rumbo y esa inquietud” (Löwy, 35-36).

Ahora, si toda su obra, así como dice Löwy, es un aviso de incendio a toda una época, lo es, también para la nuestra. Su obra contiene una actualidad sin igual, ya que “Si hoy siguen conmoviendo y dando que pensar es porque además de hablar de aquel fascismo, develan una lógica histórica que sigue en activo” (Reyes Mate, 12). Una lógica que queda magistralmente descrita por Benjamin, en las *Tesis sobre el concepto de historia*, o, ya como rezan los versos de Paul Celan, habría que consentir que: “Dice verdad aquel que dice sombra” (103).

Universidad Católica Silva Henríquez*
Escuela de Filosofía
Avda. Lo Cañas 3636, La Florida, Santiago (CHILE)
mirios@ucm.es

¹⁰ Víctor Lvovoch Kibalchich (Bruselas 1890-México 1947). Anarquista y revolucionario, más conocido como Víctor Serge, escribió entre 1939 y 1939 *Il est minuit dans le siècle*.

OBRAS CITADAS

- Arendt, Hannah. “Walter Benjamin 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2008:161-213.
- Baudelaire, Charles. *Las flores del mal*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011.
- Benjamin, Walter. *Obras*, Libro II, Vol. 1. Madrid: Abada Ediciones, 2010.
- *Tesis sobre el concepto de Historia*. México D. F.: Editorial Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.
- Benjamin, Walter; Scholem, Gershom. *Correspondencia 1933-1940*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- Brecht, Bertolt. *Historia de almanaque*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Celan, Paul. *De umbral en umbral*. Madrid: Ediciones Hiperión, 2010.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Fausto*. Editorial Cátedra, Madrid, 2007.
- Levi, Primo. *Vivir para contar: escribir después de Auschwitz*. Madrid: Ed. Diario Público, 2011.
- Löwy, Michael. *Walter Benjamin, Aviso de incendio*. Buenos Aires: Editorial del Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Meyer, Hans. *Walter Benjamin. El contemporáneo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992.
- Mosès, Sthépan. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Editorial Cátedra, 1997.
- Ortega y Gasset, José. *La deshumanización del arte*. Barcelona: Ed. Planeta de Agostini, 2010.
- Pabón de Urbina, José M. *Diccionario Manual Griego (Griego clásico-español)*. Barcelona: Editorial VOX, 2005.
- Reyes López, Pedro Joel. “Experiencia, tiempo e historia” en Echeverría, Bolívar. *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México D. F.: Ediciones ERA y UNAM, 2005:117-124.
- Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Reyes Mate, Manuel y Mayorga, Juan. “Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en *Revista Isegoría*, CSIC, N° 23, Madrid, 2000: 45-67.
- Ríos López, Martín. *La Historia como paisaje en ruinas. Tentativas a propósito de las Tesis sobre el concepto de historia de Walter Benjamin*. Madrid: TAM Ediciones, 2011.
- Safranski, Rüdiger. *Romanticismo. Una del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets Editores, 2012.
- Sarlo, Beatriz. *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2001.

Martín Ríos López

Scholem, Gershom. *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

----- *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Random House Mondadori, 2007.

Witte, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2002.