

APUNTES EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE HISTORICISMO, PROGRESO Y FASCISMO

NOTES ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN HISTORICISM, PROGRESS AND FASCISM

Martín Ríos López*

Máster en Estudios Avanzados en Filosofía,
Universidad Complutense de Madrid

Recibido enero de 2015/Received January, 2015
Aceptado abril de 2015/Accepted April, 2015

RESUMEN

La obra de Walter Benjamin se ha convertido en un referente casi inevitable a la hora de pensar peligros latentes de nuestra sociedad actual. Si ello es así, es porque este nos ofrece un análisis acabado y agudo de los factores que inciden en este peligro. Uno de esos peligros consiste en la falsa idea de creer que son antagónicas las relaciones entre progreso y fascismo, o, entre Ilustración y barbarie. Benjamin trata de mostrar como ello ha sido posible a la vez que ofrece como contrapunto, a la labor historicista, la labor del historiador materialista.

Palabras Clave: Historia, Historicismo, Progreso, Fascismo, Esperanza.

ABSTRACT

Walter Benjamin's work has become a privileged space to think about the dangers of modern society. This is so because it offers a sharp and profound analysis of the factors that influence this risk. One of those dangers is the misconception of believing that there are antagonistic relations between progress and fascism, or between illustration and barbarism. Benjamin tries to show how it has been possible while offering as a counterpoint to the historicist work, the materialist historian.

Key Words: History, Historicism, Progress, Fascism, Hope.

“El Mal del progreso es el olvido”
Reyes Mate

“Caminando en línea recta
no puede uno llegar muy lejos”
Antoine de Saint-Exupéry

A modo de introducción

Fue Víctor Lvovoch Kibalchich, anarquista y revolucionario, y más conocido como Víctor Serge, quien acuñó, en los inicios de la Segunda Guerra Mundial, la idea que *Il est minuit dans le siècle* (es medianoche en el siglo). A luz de los hechos

ya conocidos, esto es, que la industria de la muerte encarnada por los *Lager* nazis hizo de las suyas, las palabras de Serge terminan adquiriendo, a la luz de los años, un tono profético. Una profecía que anunciaba un desastre que nadie, o casi nadie, quería, o podía llegar a ver. Sin embargo, y al igual que Serge, hubo otros que, casi con la misma lucidez, fueron capaces de diagnosticar la sintomatología de una época convulsa. Walter Benjamin fue uno de esos “otros” que, a la luz de sus fuerzas, fue capaz de leer de modo previsor los acontecimientos que venían desarrollándose desde casi un siglo atrás. Sin embargo, nadie les atendió adecuadamente como

* Académico Escuela de Trabajo Social, Universidad de Chile. E-mail: mirios@ucm.es

para espantar el desastre que se avecinaba. Una explicación, casi poética, diría que sus reflexiones estaban, de un modo lamentable, irremediablemente inscritas bajo el síndrome de Casandra. Es decir, que solo podían ser entendidas en su plenitud una vez desatado el desastre. A pesar de esto, y he aquí el asunto clave, las dinámicas estructurales sobre las cuales se han inscrito estos desastres, contrariamente a lo que se pueda pensar, permanecen en activo. Si esto es así, entonces aún estamos a tiempo para contener los desastres venideros. Ser previsores consistirá, por tanto, en una disposición anímica a tener un ojo puesto en la esperanza que significa el pasado. De ahí se comprende que:

Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que solo 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” (Benjamin, 2008).

La alianza entre historicismo y progreso

Si el historiador historicista siente una “empatía” con los vencedores es porque, en cierto sentido, se siente llamado a comer de su mesa. Se siente llamado a 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 progreso¹.

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, perspectiva que probablemente se vio reforzada en atención al momento de esplendor que gozaba la segunda revolución industrial. Por otra, se encuentra la adopción del modelo de las ciencias naturales, en concreto, el de la física newtoniana. En resumen, el historicismo asumía que la historia posee sus propias leyes que determinan su movimiento. En uno y otro caso el historicismo parece cometer un error. Respecto del primer punto, cabe señalar que, según nuestro

parecer, el problema se encuentra en que este realiza una analogía arbitraria entre progreso histórico y progreso científico. Errónea y arbitraria porque, en última instancia, llega a sostener que ambas dinámicas del progreso, no solo son coincidentes entre sí, sino que son equivalentes. 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 el supuesto 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 (1997) nos dice que:

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

Frente a estas creencias tan arraigadas en los historiadores historicistas, las cuales desarrollaban su labor en plena complicidad con los vencedores y herederos de la época, Benjamin propone la labor del materialista histórico. Pero ¿qué es lo que Benjamin está entendiendo por un historiador materialista? En los primeros párrafos de la tercera *Tesis* nos lo aclara:

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.

Como ya sabemos el historicismo tiene una vocación que se detiene en rescatar determinados hechos de la historia los que 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. A diferencia de ese tipo de historiador, Benjamin propone 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.

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.

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-Mayorga, 2000)

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-Mayorga, 2000).

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 definitivas cuentas es el hombre que vive en el presente. Si todas las desgracias, sufrimientos y humillaciones se ven justificados por la exigencia imperativa de esperar confiadamente una 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” (Benjamin, 2008).

La crítica a los socialdemócratas y marxistas ortodoxos

La crítica que Benjamin con tanta lucidez esboza en contra del progresismo historicista no solo atañe a los “vencedores”, sino que también a muchos otros actores sociales y políticos que, para el sentido común, bien podrían tener una mayor sensibilidad con los desfavorecidos. Por ello es que Benjamin es un pensador, un filósofo, como hemos dicho, bastante atípico. Tanto así, que la interpretación de su obra desde 1950 ha dado origen al menos cuatro escuelas distintas, a saber: *la escuela materialista* de Bertolt Brecht; *la escuela teológica* de Gershom Scholem; *la escuela de la contradicción* de Jürgen Habermas y Rolf Tiedemann; y por último una escuela inaugurada por Michael Löwy que lo entiende en su doble vertiente marxista-teológica (Löwy, 2003). En cuanto a esto último, Benjamin es un pensador que bien podríamos calificar como marxista, pero no se trataría de un marxista ortodoxo, lo cual a lo largo de su vida le habría de acarrear más de alguna incompreensión.

Cuando sugerimos que Benjamin es un marxista heterodoxo, lo hacemos en la convicción de que el pensador alemán no adhería a los principios ideológicos que inspiraban tanto al marxismo de la Segunda o de la Tercera Internacional. En el plano político concreto de la época esto se traduce en que Benjamin no comulgaba con la línea del Partido Socialdemócrata ni con la del Partido Comunista.

Esta cuestión se deja sentir con cierta claridad en la primera *Tesis*, que, como se sabrá, es una alegoría inspirada en el cuento de Edgar Allan Poe: *El jugador de ajedrez de Maelzel*. Pues bien, en ella describe a un muñeco vestido de turco y que se identifica con el “materialismo histórico”, así como también se representa a la ‘teología’ mediante el enano feo. Lo que hace Benjamin ahí es anunciar “la asociación paradójica entre el materialismo y la teología” (Löwy, 2003). Entonces, para Benjamin, ese materialismo histórico, que se encuentra ahí representado, no es el adecuado para ganar la partida, y por tanto, bien se puede llegar a suponer que representan a los voceros comunistas y de la socialdemocracia. Estos no son capaces de ganar la partida porque:

para ese materialismo mecánico, el desarrollo de las fuerzas productivas, el progreso económico y las ‘leyes de la historia’ llevan necesariamente a la crisis final del capitalismo y a la victoria del proletariado (versión comunista) o a las reformas que transformarán gradualmente a la sociedad (versión socialdemócrata)”. En tal sentido entonces “... ese muñeco mecánico, no es capaz de ganar la partida. (...)” puesto que no es capaz de “a) interpretar correctamente la historia, luchar contra la visión de la historia de los opresores; b) vencer al propio enemigo histórico, las clases dominantes en 1940, al fascismo. Para Benjamin, ambos están íntimamente ligados, en la unidad indisoluble de la teoría y la práctica (Löwy, 2003)

Al parecer, lo que en última instancia está proponiendo Benjamin es una “alianza” de conocimientos alejadas históricamente entre sí. En esta alianza entre marxismo y judaísmo, Benjamin ve la posibilidad de la redención, cuestión que, como deja ver en la “segunda” *Tesis*, concibe fundamentalmente como una rememoración histórica de las víctimas del pasado. Para eso se hace necesario, según nos plantea el filósofo alemán, que se celebre la alianza entre teología y marxismo. En este punto corresponde precisar que para Benjamin los términos convocados en dicha alianza escapan al modo como frecuentemente se los entiende. La teología, por ejemplo, como explica Löwy:

... no es una meta en sí misma, no apunta a la contemplación inefable de las verdades eternas y menos aun, como podría hacerlo suponer la etimología, a la reflexión sobre la naturaleza del Ser divino: está al servicio de la lucha de los oprimidos.

De un modo equivalente, en opinión de Reyes Mate (2006):

Lo que le interesa del marxismo es un sentido práctico de la verdad, es decir, que la verdad es justicia. El marxismo establece una relación entre conocimiento e interés, dejando al descubierto la falsa inocencia de todo conocimiento. Si eso es así, solo cabría hablar de conocimiento verdadero cuando estuviera en función de un interés general. ¿Existe ese interés? Existe: es la negación de la injusticia. Por eso la pregunta por la verdad es una pregunta por la justicia.

En ella misma también cabe observar que Benjamin realiza una inversión de la relación de uso corriente que se da entre filosofía y teología en la tradición escolástica. Si para la tradición escolástica la filosofía es una *Ancilla*, esto es una esclava o sirvienta, para Benjamin ocurre que ahora es la filosofía, en su vertiente marxista, es la que se sirve de ella.

Cuando Benjamin hace el llamado a celebrar una alianza entre dos formas de conocimiento, despliega una crítica que alcanza, no solo al historicismo positivista, sino también a las propuestas marxistas ortodoxas que no habían reparado en el hecho sustancial de su complicidad subterránea con la ideología del progreso. Característica del primero.

Según Benjamin y su crítica al marxismo economicista, había que empezar a cuestionar como potencial emancipatoria la idea de un progreso interminable (conforme a la infinita perfección del género humano) que, como resultado de un acontecer mecánico y progresivo, irrumpiera *per se* en la historia (Cano, 2001).

Al dejar que el viento del progreso sea quien infla las velas del barco, estas ideologías de izquierdas muestran su total incapacidad para apreciar la violencia (*Gewalt*) que entraña esta lógica. Esa violencia, que para Benjamin es algo característico de la lógica del progreso consiste en el manifiesto desprecio por lo concreto. Solo parece importar, independiente de la víctimas concretas, el objetivo trazado al final.

Benjamin se opone a la ideología 'progresista' de cierto socialismo 'científico' –representado aquí por el social-positivista alemán Joseph Dietzgen, muy olvidado en nuestros días, pero inmensamente popular en la socialdemocracia de su país a principios de siglo (y a menudo citado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, su obra más 'ortodoxa') que reduce la naturaleza a una materia prima de la industria, una mercancía 'gratuita', un objeto de dominación y explotación ilimitada (Löwy, 2003).

Así también, y sumado a lo anterior, Benjamin no solo atisba que en la ideología del progreso existe una violencia, porque hay un desprecio por los actores contingentes en beneficio del proyecto de una historia que se desenvuelve hacia su consumación, sino que también, avizora una paradoja.

Dicha paradoja se presenta bajo “la ilusión emancipatoria de la dialéctica del progreso se transformaba precisamente en la clausura de las posibilidades de libertad prometidas” (Cano, 2001). Es decir, que la promesa de *un mañana mejor*² genera en las personas una suerte de conformismo, una renuncia a alcanzar hoy lo que se promete como posible solo en un futuro próximo. Este conformismo produce, finalmente, una parálisis de todo el *corpus* crítico, el que acaba por consolidar las injusticias de las que se es víctima en el presente.

Reencontramos aquí una imagen de las *Consideraciones Intempestivas* de Nietzsche, según la cual el historiador crítico –el que se atreve a nadar contra corriente– debe romper con la mentira ‘que teje a su alrededor sus redes brillantes’. En su versión, Benjamin reemplaza ‘redes’ por ‘hilos’ o ‘promesas’: Las promesas ilusorias de la izquierda han tenido un efecto paralizante, neutralizan a la gente y le impiden actuar (Löwy, 2003).

En rigor, Benjamin está intentando poner al descubierto las dos formas en que corresponde entender la historia. Por un lado, se encontraría la ideología del progresismo con todas sus vertientes posibles, donde la norma que rige es la idea del continuo progreso histórico de la humanidad que se funda, como será de suponer, en la infinita perfectibilidad del género humano. Por otro lado encontramos la noción benjaminiana de la historia, donde al tiempo futuro no se le sigue comprendiendo como proyección del presente, esto es como progreso, sino que más bien se lo entiende como actualización del pasado, como una forma de hacer aparecer lo que se encuentra en estado de latencia en el ahora (*jetztzeit*), como “tiempo del ahora”. Por tanto lo conveniente es:

Pensar el futuro no como una proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo ‘homogéneo y vacío, porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías’ (Reyes-Mayorga, 2000).

Entonces, para el historicismo, como así también para esa izquierda compuesta por la Socialdemocracia y el Partido Comunista, existe una concepción de ese tiempo llamado histórico como acumulación de hechos en continua evolución. Benjamin, por el

contrario, lo entiende, ya no desde una dimensión puramente cuantitativa y continua, sino en su aspecto cualitativo y discontinuo, esto es, como irrupción. Es a partir de ahí que cobra sentido la idea que Benjamin esboza en *Parque Central* en cuanto a la salvación: “La salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua” (35). En esta concepción del tiempo cualitativo y discontinuo subyace ‘embrionariamente’, en palabras de Benjamin: como una *débil fuerza mesiánica* el deseo de “una lucha cuyo objetivo final es producir “*el verdadero estado de excepción*”, es decir, la abolición de la dominación, la sociedad sin clases” (Löwy, 2003).

En otras palabras, mientras que el enfoque conformista y seudobjetivo de los Ranke y los Sybel neutraliza y esteriliza las imágenes del pasado, el método del materialismo histórico recupera las energías explosivas ocultas existentes en un momento preciso de la historia. Esas energías, que son las de la *jetzzeit*, son como la chispa que salta de un cortocircuito y permiten “hacer volar en pedazos” la continuidad histórica (Löwy, 2003).

Un aviso de incendio

Decíamos antes que es en *Einbahnstrasse* (Calle de dirección única) donde encontramos que Benjamin utiliza el término *Feuermelder*, que bien puede ser traducido como “avisador de fuego”, y quizás más adecuadamente, como “avisador de incendio”. Un avisador es, en cierto sentido, un *mensajero* que carga con un anuncio o una noticia. Y este, en particular, pone en alerta de la proximidad de un peligro, a saber, de un incendio, que ya en estado germinal, amenaza silenciosamente a toda Europa. De ser así, entonces damos por sentado que tiene la capacidad de “ver a distancia”. De ahí que la noticia que ofrece no es de un determinado suceso que ya ha sido, sino más bien se trata de algo que está a la vista y que además se aproxima con *summa* rapidez. Desde esta perspectiva, los avisadores son capaces de emitir una voz de alerta, con la que desean poner al corriente a la comunidad de un peligro sobre el cual hay que mantenerse, desde ahora, en atenta vigilia. Lo que se puede divisar en la lejanía es el avance de una catástrofe, es decir: de un incendio. Un incendio que es “un fuego grande que destruye lo que no debería quemarse” y que sin embargo, continúa en avance. Quizás, este deseo de aviso consista precisamente

en producir en último término una interrupción en el *continuum* de la devastación.

Si bien es cierto que tanto el historicismo progresista, así como el historiador materialista tienen a la vista el fenómeno del fascismo reaccionan de modos muy distintos.

Para la primera, éste es una excepción a la norma del progreso, una ‘regresión’ inexplicable, un paréntesis en la marcha hacia delante de la humanidad. Para la segunda, es la expresión más reciente y brutal del ‘estado de excepción permanente’ que es la historia de la opresión de la clase (Löwy, 2003).

En tal sentido, la gravedad del problema que ha diagnosticado Benjamin consiste en que el fenómeno del fascismo ha sido comprendido, por parte del historicismo, y valga recordar, también por parte de socialdemócratas³ y comunistas, como parte de un estadio tardío en el progreso de la historia de la humanidad. Como si existiese una connatural oposición entre progreso y fascismo. Sin embargo: “El fascismo es un momento interno de la modernidad y engancha con ella gracias a la técnica” (Reyes-Mayorga, 2000).

Así pues, la gravedad y el peligro que conlleven este tipo de análisis consistiría en que sitúa al fascismo al margen del progreso, siendo este, no obstante, una de sus posibilidades. Combatir el fascismo con progreso, como dice Reyes Mate (2006), vendría a ser como querer apagar un incendio con gasolina. Al trasladar el peligro del fascismo, esto es, de las condiciones de posibilidad del mismo, a estadios tardíos del desarrollo de la humanidad, se haría posible su invisibilización e incubación. El fascismo, de esta forma, permanece en estado latente, pronto a irrumpir, ya que no es en nada opuesto al progreso, sino más bien una de sus potencias a la espera de un desarrollo y una materialización.

Entre un ángel y otro ángel

...henos aquí como los bárbaros:
tenemos ante los ojos ciudades en ruinas y
monumentos enigmáticos;
contemplando los muros derruidos,
nos preguntamos qué dioses han podido habitar
todos estos templos vacíos.
Michel Foucault

Como podremos recordar, Benjamin nos ofrece una serie de alegorías. En lo que llevamos dicho, al

menos una, la imagen del ángel parece reiterarse más de una vez. En tal sentido, entonces, resultaría conveniente prestar atención a la imagen del ángel que describe en la IX *Tesis* de Sobre el concepto de historia. Un ángel que rememora la obra de Paul Klee: *Angelus Novus*. Y, así también, la del ángel que se encuentra en la cúspide de la *Siegestsäule* (Columna de la Victoria) en *Tiergarten* y que es la fuente de inspiración de *Infancia en Berlín hacia 1900*.

Estos dos ángeles son bien distintos entre sí, tanto en el plano material como en el simbólico. Sobre la primera dimensión podemos destacar ciertos aspectos que resultan del todo relevantes, por ejemplo, que el ángel que corona la cima de la *Siegestsäule* en realidad no es propiamente un ángel, sino una diosa alada, *Niké*, la diosa griega de la “victoria”, del “triumfo” y del “éxito”. La escultura dorada fue diseñada por J. Heinrich Strack, quien para su elaboración utilizó el bronce. Su peso total alcanza unas 35 toneladas y su altura llega a los 8,3 metros. En cuanto a la columna que le sostiene, esta se eleva por sobre los 60 metros de altura. Imponente y majestuosa, la obra, que actualmente se ubica en *Tiergarten*, no solo se puede apreciar desde una considerable distancia, sino que, en cierto sentido, también, se podría decir, corona el cielo sobre Berlín. En cambio el otro ángel, que se encuentra en la acuarela de Paul Klee, creada en 1920, tiene como soporte material la tela, y en unas dimensiones bastante modestas –cabe decir–, incluso mínimas si se las compara con el ángel victorioso.

El ángel de la columna triunfal es un ángel dorado. El color no representa una mera casualidad, puesto que con él se quiere evocar la presencia de un metal noble como es el oro. Este metal no solo hace referencia a un valor intrínseco, sino que en la mayoría de los casos brinda la posibilidad a su poseedor de ostentar frente a los demás una condición económica y social superior. Es un símbolo de poder y de pertenencia a una clase hegemónica. Así pues, este metal precioso, bien podría simbolizar los valores de una clase social determinada, esto es, de aquellos que han triunfado o bien de los herederos de los triunfadores.

Este ángel de la victoria sugiere en una primera mirada que avanza hacia delante y sin tropiezos. Su pie izquierdo se encuentra por delante de su cuerpo, lo cual podría ser el indicio de un cuerpo que se desplaza. ¿Pero hacia dónde dirige su caminar? ¿Hacia París? ¿No se trata acaso de ese movimiento y cambio, que constituye lo esencial

de lo que hemos llamado: modernidad? ¿En qué consiste ese elemento móvil característico de la modernidad? Pues, de un modo elegante, aunque un tanto críptico de responder a ello sería decir que es una búsqueda sin fin del fin. En tal sentido, lo propio de eso que llamamos ‘modernidad’ estaría dado por el ejercicio de un cambio en continuo, esto es, como un modo de actualización permanente, que se desarrolla en un movimiento sostenido sin detenerse jamás. El ángel victorioso no tiene tiempo para posar la mirada, sabe que tampoco puede detener su paso. Todo ello está escrito en su “gen teleológico”: está siempre dispuesto a avanzar sin detención. Este se encuentra en un “tránsito” permanente hacia el futuro. Habría que decir que el secreto que la promesa guarda consigo consiste en que “lo mejor” siempre “está por venir”. Su rostro altivo, sereno y casi sonriente, tiene puesta la mirada sobre el *porvenir*, es decir, sobre la lejanía del horizonte, que es símbolo de un futuro mejor, al alcance y siempre *ad portas* de llegar.

El ángel del cuadro de Klee, en cambio, es un ángel estático, pequeño en dimensiones y, diríamos, si de colores se trata, poseedor de una opacidad casi abrumadora. La descripción que nos hace Benjamin, a propósito del cuadro de Klee, es un ángel que no avanza, ni siquiera con la mirada, puesto que ésta la tiene clavada, es decir, fija en un punto determinado: en las ruinas, los lamentos de las víctimas, en los muertos, en fin, en la escena misma del desastre. Asimismo, las alas están arremolinadas por un fuerte viento que proviene del paraíso, con lo cual ve imposibilitado el movimiento autónomo. Este viento huracanado le va arrastrando contra de su voluntad hacia un futuro al que da la espalda. Tiene un rostro compungido a causa de lo que ve. Benjamin hace notar que este ángel está lejos de tener la imparcialidad propia de su estirpe, y muy por el contrario, es capaz de sentir compasión. La figura angelical que describe el relato benjaminiano tiene, a su vez, la capacidad de desear, de querer asistir a los muertos y, por tanto, ansía intervenir en el mundo de los mortales. Al contrario del ángel de la victoria, este tiene la mirada vuelta sobre el pasado, en dirección de los escombros, los desastres y las ruinas que ha dejado el paso triunfal del otro ángel que hace la historia. Detenerse al menos por un instante a contemplar las ruinas, a sentir compasión por las víctimas, le hace dar la espalda al futuro. Su deseo impotente de revivir a los muertos y de componer las ruinas, nos hace pensar que se

trata de una suerte de ángel de la derrota. De hecho este ángel logra empatizar con el lamento de los vencidos; y, al menos por un instante, rompe con el tiempo continuo de la historia de los vencedores en tanto que presta atención a los lamentos silenciados e invisibilizados. El ángel pide justicia, para lo cual propone la noción de un tiempo pleno. Un tiempo que sea capaz de recoger la historia de los vencidos. En definitivas cuentas este ángel de la historia es un ángel que la reconstruye.

En torno a lo que ve y escucha el ángel de la historia

Tesis IX

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están descajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecersele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hacia el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán (Benjamin, 2008: 155).

Hay una curiosidad importante en la cual cabe reparar. Si se buscan las descripciones de Benjamin acerca de la imagen del ángel de la acuarela de Paul Klee, caemos en la cuenta de que algo no coincide. O bien el cuadro que tenemos en frente no es realmente el cuadro de Klee, o hay algo en el relato que va más allá de la propia pintura. Esta singularidad salta a la vista. Sin embargo, Bolívar Echeverría en su ensayo *El ángel de la historia y el materialismo histórico*, nos hace reparar en el hecho de que Benjamin no solo termina cambiándole el nombre al ángel, que pasa de ser un ángel “nuevo” a un ángel de la “historia”, sino que también lo sustituye por uno inventado por él (24). La maestría de Benjamin dota, por medio del relato, a este ángel kleeano de rostro y cuerpo humano, lo reviste de un dinamismo y una versatilidad sin igual. La explicación que ofrece Echeverría para responder

en parte a esta singularidad de la descripción benjaminiana, consiste identificar que estará en la mente del filósofo alemán una iconología del siglo XVIII.

En efecto, en la serie de alegorías emblemáticas que contiene la *Iconologie* de H. F. Gravelot y Ch. Cochin (1791) –serie que Benjamin seguramente conocía, de la época de sus estudios sobre el drama barroco– hay una que lleva el nombre de *El ángel de la historia* (Echeverría, 2008).

Lo que resulta del todo singular, es que los ángeles, más allá de ser intermediarios entre el cielo y la tierra, o entre Dios y los hombres, pueden llegar a ser intermediarios de otras imágenes. Expliquemos qué viene a significar esto. Por un lado tenemos el ángel de la victoria con el cual se identifica el historicismo, y como hemos dicho, se encuentra representado por el ángel que corona la *Siegessäule* (la diosa *Niké*) y por otro lado tenemos el ángel del historiador materialista, que aparece como un ángel con cuerpo de hombre. Si nos fijamos bien, este ángel kleeano en nada se asemeja a la iconografía clásica de un ángel. En efecto, una no es figura alada, sino que es la posición de sus brazos y sus manos que parecen alzarse al cielo, la que nos induce a la creencia de que posee alas. En su cuerpo incluso casi podemos identificar una prenda de vestir de lo más común: una corbata. Me atrevería a decir que ese ángel de la historia no tiene el aura de un ser divino. Podría decirse incluso que ese ángel que es capaz, al menos por un momento, de romper con el *continuum* de la historia, representa a un hombre. Un sujeto a quien habría que bautizarle con el nombre de historiador materialista, alguien que puede oír los lamentos de las víctimas cubiertas por los escombros que han dejado el paso de las “columnas triunfales” de los dominadores de todas las épocas, de sus respectivos herederos y cómplices. Se trata del hombre que ha decidido girar la cabeza hacia atrás, hacia el pasado para así ver que la historia se ha construido sobre las ruinas, y quizás por eso mismo la historia; a los ojos de este ángel-hombre constituye un paisaje en ruinas. Ahora bien, este ángel se caracteriza, hasta cierto punto, por una impotencia, puesto que aunque pretenda hacer algo para cambiar las cosas se lo impedirá un viento huracanado que llamamos progreso. Sin embargo, y a pesar de verse imposibilitado de producir un cambio, podrá “soltar la voz de alarma”⁴ sobre la catástrofe de la historia entendida como progreso que se nos viene echando encima.

Al concepto de progreso hay que fundamentarlo en la idea de catástrofe. La catástrofe consiste en que las cosas 'siguen adelante' así como están. No es lo que nos espera en cada caso sino lo que ya está dado en todo caso⁵.

Tiempo y redención / tiempo de redención

El tiempo sobre el cual se escribe la historia de los vencedores es un tiempo continuo y vacío. Esto supone que, en tanto que vacío, no tiene un significado en sí mismo, sino que lo tiene exclusivamente en la medida que representa un escalón para un tiempo venidero. Su vacuidad consiste, entonces, sustancialmente en que constituye una estación en tránsito, carente de sentido en sí misma. Todo acontecimiento se explica a partir de una teleología, casi del mismo modo como toda injusticia pasa a consentirse bajo la idea de que es un mal menor a la espera de un futuro mejor. Así pues, el problema de la continuidad consiste sustancialmente en el carácter homogenizador del tiempo. Un tiempo rutinario, sin sobresaltos, puesto que forma parte de esa cadena de escalones temporales y vacíos.

En suma, una historia escrita en la lógica del "tiempo continuo" es la historia del progreso que, a su vez, arrastra consigo a una historia del olvido, una historia que se construye a partir de los muertos, de la sangre y las injusticias. Por el contrario "una historia a contrapelo", viene a ser la historia de un tiempo pleno donde se redime a los vencidos y a los olvidados, a todos aquellos, para los cuales el "estado de excepción" se ha vuelto una constante. Habrá que decir por tanto que para Benjamin, el tiempo histórico en nada se parece al tiempo de los relojes (Reyes, 2006).

La concepción del tiempo propuesta por Benjamin tiene sus orígenes en la tradición mesiánica judía: para los hebreos, el tiempo no era una categoría vacía, abstracta y lineal, sino inseparable de su contenido (Reyes, 2006).

Tener a la vista las reflexiones de Gershom Scholem puede llegar a ser de extrema utilidad a la hora de alcanzar una comprensión acabada del asunto. Se recordará que en su libro *Conceptos básicos del judaísmo* señala que:

En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha concebido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar

públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen que decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible. Por el contrario. El cristianismo concibe la salvación como un proceso del ámbito 'espiritual' e invisible, que se desarrolla en el alma, en el mundo individual de cada persona, y que provoca una conversión interna, sin correspondencia necesaria en el mundo externo (Scholem, 2008).

Una historia a contrapelo equivale a una historia del tiempo pleno que busca hacer de ella una historia universal. Una historia que también considere como objeto de conocimiento aquella historia menor. Es decir, que sea capaz de preocuparse por los muertos.

En esta historia universal benjaminiana de tiempo pleno, entran a desempeñar un rol fundamental todos aquellos muertos, que en algún momento fueron vivos, y dejaron de serlo al paso de los vencedores. Hay en ello una verdadera función epistemológica, el lumpen, esto es, los olvidados, abren paso a la redención en la medida en que se han vuelto sujeto de conocimiento. En tal sentido "los proyectos frustrados de los que quedaron aplastados por la historia están vivos en su fracaso como posibilidad o como exigencia de justicia" (Reyes, 2006). La política, así como la historia, en el caso de Benjamin, no solo concierne a los vivos, sino que también, y quizás por encima de todo, a los muertos.

Si los muertos no importan, entonces la felicidad no es cosa del hombre sino del superviviente. Si importa la vida de todos, entonces relacionaremos la vida frustrada de los muertos con los intereses de los vivos, negándonos a seguir un proyecto que supusiera el desprecio de los caídos. Cuando damos el paso de olvidar la muerte perpetramos un crimen hermenéutico que se suma al crimen físico (Reyes, 2006).

Si bien es cierto que los muertos no podrán retornar al mundo de los vivos, de lo que se trata efectivamente es que se pueda redimir a estos de las injusticias sufridas. La memoria nos permite mantener en el recuerdo la injusticia sufrida. Solo a partir de la memoria se podrá hacer efectiva la redención, en tal sentido podemos decir que:

La recordación tiene por objeto rescatar del pasado el derecho a la justicia o, si se prefiere, reconocer en el pasado de los vencidos una injusticia todavía vigente,

es decir, leer los proyectos frustrados de los que está sembrada la historia no como costos del progreso sino como injusticias pendientes (Reyes, 2006).

Referencias

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre el concepto de historia*. Ciudad de México: Ítaca.
- Cano, G. (2001). *Nietzsche y la crítica a la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Echeverría, B. (2008). *La mirada del ángel. En torno a las 'Tesis sobre la Historia' de Walter Benjamin*. México, DF: ERA.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE.
- Mosès, S. (1997). *El ángel de la historia*. Madrid: Frónesis Cátedra.
- Reyes-Mate, M. y Mayorga, J. (2000). "Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka", *Revista Isegoría*, 23, 54-55.
- Reyes-Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (2008). *Conceptos básicos del judaísmo*. Madrid: Trotta.

Notas

- ¹ "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 *cualitativo* del tiempo religioso" en Mosès, Stéphan. *El ángel de la historia*. Madrid: Frónesis Cátedra, 1997, p. 140.
- ² "Aquello que Benjamin quería, en definitiva, cuestionar esa cierto *optimismo* histórico: el que esperaba que, con el desarrollo de la industria, la burguesía viese desaparecer bajo sus pies la base misma que permitía producir y apropiarse de la producción" en Cano Cuenca, Germán. *Nietzsche y la crítica a la modernidad*. *Op. cit.*, p. 145.
- ³ "Para la socialdemocracia, el fascismo era un vestigio del pasado, anacrónico y premoderno. En sus escritos de la década de 1920, Karl Kautsky explicaba que el fascismo solo era posible en un país semiagrario como Italia, pero jamás podría establecerse en una nación moderna e industrializada como Alemania... (.)" en Löwy, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. *Op. cit.*, p. 98.
- ⁴ "El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo le es dado al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer" en Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia" en Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia*. *Op. cit.*, p. 113.
- ⁵ Benjamin, Walter. *Das Passagen-Werk*, t. 1, p. 592, en Echeverría, Bolívar. "El ángel de la historia y el materialismo histórico" en *La mirada del ángel*. *Op. cit.*, p. 23.