

WALTER BENJAMIN, PROGRESO, REVOLUCIÓN, MEMORIA:  
CÓMO “ORGANIZAR EL PESIMISMO”

---

WALTER BENJAMIN, PROGRES, REVOLUTION, MEMORY:  
HOW TO “ORGANIZE THE PESSIMISM”

*Gabriella Bianco*

UNESCO Red Internacional de Mujeres Filósofas, Argentina

**Resumen**

Benjamin, intelectual utópico, reivindica la realización de la revolución dentro de la sociedad, que precede la era mesiánica libre de toda dominación. Lo que le distingue es su énfasis en la historia como lugar de redención, impensable sin la revolución, paradójica, pero capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas. El imperativo de la cultura judía en recordar sufrimientos del pasado se convierte en el imperativo marxista de redimir el presente, asegurando el restablecimiento de la verdad y la justicia. La filosofía pesimista de Benjamin se encuentra en su visión del futuro europeo: “Pesimismo en toda la línea. [...] Desconfianza respecto al destino de la literatura, desconfianza respecto al destino de la libertad, desconfianza respecto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza respecto al entendimiento entre clases, entre pueblos, entre individuos” (Benjamin 1971 312). En la “melancolía revolucionaria” de Benjamin, su pesimismo se expresa en el temor acerca del éxito de la lucha emancipadora (Bensaïd 1997 244–258) y sin embargo vislumbramos en ella la tarea revolucionaria que realiza el presente. (Benjamin 1977 1245). Proclamando la emancipación de las clases oprimidas y concibiendo la historia como una crítica de la opresión desde el punto de vista de las víctimas, su llamamiento confiere a su proyecto político–filosófico un alcance universal, pues concierne a toda la humanidad. Memoria es la memoria social e histórica, condensada y posibilitada por esos destellos de luz —las revoluciones—, en las que brilla la imagen de una humanidad liberada.

**Palabras clave:** progreso, revolución, memoria, pesimismo

**Abstract**

Benjamin, a utopian intellectual, claims the realization of revolution within society, which precedes a messianic era free from all domination. In fact, what sets him apart is his specific emphasis on history as a place of redemption, unthinkable without revolution. A paradoxical revolution, but a revolution capable of transforming the conditions of existence of the masses. The imperative of the Jewish culture to remember past sufferings becomes the Marxist imperative to redeem the present, ensuring the reestablishment of truth and justice. Benjamin’s pessimistic philosophy can be found in his vision of the future of Europe: “Pessimism all along the line. [...] Distrust regarding the destiny of literature, distrust regarding the destiny of freedom, distrust regarding the destiny of European man, but, above all, distrust regarding the understanding between classes, between peoples, between individuals” (Benjamin 1971 312). In proclaiming the emancipation of the oppressed classes and in conceiving history as a critique of oppression from the point of view of the victims, his call gives his political and philosophical project a universal extent, since it concerns the whole mankind. Memory is social and historical memory, condensed and made possible by those flashes of light that are revolutions, in which the image of a liberated mankind shines.

**Key Words:** Progress, Revolution, Memory, Pessimism

*Pesimismo en toda la línea. Sí, por cierto, y totalmente. Desconfianza en cuanto al destino de la literatura, desconfianza en cuanto al destino de la libertad, desconfianza en cuanto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza ante el entendimiento entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos.*

(Benjamin 1971 312)<sup>1</sup>

## Introducción. Pesimismo en toda la línea

A través de los nudos cruciales de su pensamiento —la recuperación de la tradición, la dialéctica entre memoria y olvido, el debate sobre el sionismo, la posibilidad de salvar el pasado a través del mesianismo de su pensamiento y su adhesión herética a la tradición marxista— Walter Benjamin se identifica con quien queda en el umbral — en una situación de exilio en el exilio, espectador y caminante de *weglose Gelände*, de caminos sin salida y sin indicaciones. (1978). Sin embargo, esta no es una confesión de nihilismo, es más bien la manera de Benjamin de recorrer el desierto, experiencia esencial para la existencia de cada judío y de cada hombre, ese desierto que se identifica con el empobrecimiento de la experiencia del hombre contemporáneo. De hecho, en su ensayo sobre Baudelaire, un año antes de morir, escribe: “Para los que no pueden hacer más ninguna experiencia, no hay consuelo” (Benjamin 2009a).

En la imagen del intelectual aislado que ofrece Benjamin en el exilio, según lo que él mismo declara: “(Los intelectuales) obran menos por conciencia de clase que por la conciencia de su soledad” (Benjamin 2009a), él asume su propio aislamiento y al mismo tiempo la imagen del escritor obrero versus el trabajador soldado del fascismo y del futurismo. En aquel contexto histórico, Benjamin asigna al intelectual revolucionario la tarea de explicar al proletariado, la naturaleza exacta

---

1 Cuando, en septiembre de 1940, la policía española niega el visado de entrada al grupo de refugiados, que, con él y como él, intentan cruzar la frontera, aduciendo ordenes de no otorgar tal permiso a quienes disponen de un pasaporte sin nacionalidad, el grupo tendrá que pasar la noche en un hotel, para ser devuelto a Francia el día siguiente. Walter Benjamin decide suicidarse, sin embargo, esto no fue por impulso irreflexivo. Desde hacía años la tentación del suicidio le acompañaba, según consta en sus diarios de 1931-1933. La vida le había infligido incesantes jaques: fracaso universitario, separación matrimonial, precariedad económica, incompreensión intelectual, acoso del nazismo, exilio, como si un hado maléfico —el jorobadito— le persiguiera, que alcanzan su clímax en la negación del visado de entrada a España. Ante la perspectiva de caer en mano de los nazis, enfermo y exhausto física y anímicamente, Benjamin toma la extrema decisión. El agotamiento —físico y moral—, así como el temor a ser detenido por la Gestapo, son las causas que finalmente ya no podían impedir el jaque mate y le abocarían a abandonar la vida mediante una sobredosis de morfina. Si el gesto fue una lúcida determinación personal, bien puede decirse, parafraseando a Artaud respecto de Van Gogh, que Benjamin fue un suicidado de la sociedad. Así terminó su vida permanentemente jugada en el riesgo y la precariedad impuestos por los tiempos, en ese paisaje desértico en que se había vuelto Europa, según lo que el mismo Benjamin había escrito al amigo Gershom Scholem, hasta el gesto final de quitarse la vida en la frontera franco-española de Port Bou en 1940. A todas sus preguntas sobre el presente, había intentado dar una respuesta —como historiador y crítico de su propio tiempo— su predecesor Heinrich Heine, una figura de la crisis y del exilio, como él —que Benjamin había caracterizado como quien había fijado su propia mirada sobre el presente dándole las espaldas: Es la mirada del profeta —había escrito— que ve su propio tiempo mucho mejor que esos contemporáneos que miran a sus tiempos desde el presente.

Había escrito, en su CORRESPONDENCIA secreta con Gretel Karplus Adorno, entre él, Detlef y ella, Felicitas:

DETLEF: Ser privado no solo de las personas, sino también de los libros y, finalmente, en los peores momentos, también de la naturaleza. Acostarse todas las noches antes de las 9, caminar los mismos caminos de la misma manera todos los días, donde estar seguro de antemano de no conocer a nadie, tener los mismos pensamientos oscuros para el futuro todos los días, estas son circunstancias que, por ser muy sólidas en su lógica interna, [...] deberían llevarme a una crisis grave. Lo más extraño es que las circunstancias que deberían tranquilizarme - me refiero al trabajo - aumentan la crisis. (Correspondencia entre Walter Benjamin y Gretel Adorno, Detlef y Felicitas)

de su condición social y de alienación y evitar así que se entregue al nazismo.

Desde un enfoque crítico de la historia, Benjamin expresa una visión pesimista del porvenir europeo, anticipando con rara agudeza las catástrofes que esperaban a Europa, perfectamente resumidas en la frase irónica sobre la “confianza ilimitada” de los partidos burgueses y la socialdemocracia. El objetivo de Benjamin es radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, profundizando el contenido crítico y el potencial revolucionario del marxismo. Único entre todos los pensadores y dirigentes marxistas de entonces, Benjamin, el más pesimista de todos, tiene la premonición de los desastres que puede producir una civilización industrial/burguesa en crisis.

Benjamin desarrolla una filosofía de la historia según tres vertientes muy distintas: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo, no como combinación o “síntesis” de estas tres perspectivas, sino desde una original y pesimista concepción de la historia. Él es un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del “progresismo”, un nostálgico del pasado que sueña con el futuro. Sin embargo, Benjamin no quiere implementar un sistema filosófico: toda su reflexión toma la forma del ensayo o del fragmento, cuando no de la cita pura y simple, de pasajes arrancados de su contexto, puestos al servicio de su propio planteamiento. Toda tentativa de sistematización es, por lo tanto, problemática e incierta.

Para comprender el movimiento de su pensamiento hay que considerar la continuidad de algunos términos esenciales y los distintos giros y rupturas que marcan su trayectoria intelectual y política, hacia una nueva comprensión de la historia humana, con una visión de conjunto que ilumina sus escritos desde el interior. Para entender a Walter Benjamin, hay que evitar dos errores: el primero consiste en disociar, mediante una operación de corte epistemológico, la obra “idealista” y teológica de juventud, de la “materialista” y revolucionaria de su madurez; el segundo contempla su obra como un todo homogéneo y no tiene en cuenta para nada la profunda convulsión que implica, hacia mediados de la década de los 20, su descubrimiento del marxismo.

A partir de 1924, cuando lee la *Historia y Conciencia de Clase* de Lukács —y descubre el comunismo a través de la visión de Asja Lacis— el marxismo se convertirá gradualmente en un elemento-clave de su concepción de la historia. Aun en 1929, Benjamin se refiere al ensayo de Lukács como a uno de los raros libros que siguen vivos y actuales: La obra más acabada de la literatura marxista. Su singularidad se basa en la seguridad con la que él aprehendió por un lado la situación crítica de la lucha de clases en la situación crítica de la filosofía, y por otro, la revolución, ya concretamente madura, como la precondition absoluta, es decir, el cumplimiento y realización del conocimiento teórico (*cf.* 1977 III:171).

De hecho, a fines de la década del 30, Alemania se había vuelto en un torrente que arrastraba siglos de historia: la rápida industrialización de fines del siglo XIX —sumado a los golpes asestados por la derrota sufrida en la guerra, la caída de la monarquía y la corrosión social desatada por la crisis política, económica y financiera— condicionaban la suerte de la endeble República de Weimar. La miseria económica —lejos de acentuar la oposición anticapitalista en favor de los partidos socialista y comunista—, esmerilaba la esperanza y exacerbaba la intolerancia, en favor del sometimiento, la uniformidad y la búsqueda de un líder fuerte.

Frente a estos peligros concretos, Benjamin rechaza el optimismo de los partidos burgueses y de la socialdemocracia, cuyo programa político no es más que “un mal poema de primavera”. Contra ese “optimismo sin consciencia”, ese optimismo de los diletantes, inspirado en la ideología del progreso lineal, él descubre en el pesimismo el punto de convergencia efectivo entre surrealismo y comunismo, como lo demuestra su artículo de 1929, que testimonia su interés en el surrealismo

(1971).

De hecho, André Breton en el Segundo Manifiesto del Surrealismo (1930) expuso, con todas sus consecuencias: “totalmente, sin reservas, nuestra adhesión al principio del materialismo histórico”, afirmando la afinidad entre el surrealismo y el pensamiento marxista: “el surrealismo se considera ligado indisolublemente, como consecuencia de las afinidades antes señaladas, a la trayectoria del pensamiento marxista, y sólo a esa trayectoria” (*ibid.*). Bretón declara abiertamente la adhesión al método de Marx y a la idea revolucionaria de que la ética sea la estética del futuro. Que la ética norme esa parte decisiva de las relaciones sociales en las que la estética sea explicable como base y producto de la lucha permanente por la igualdad entre los seres humanos y la justicia social sea “deseable, posible y realizable” (*ibid.*).

Ver en el Movimiento surrealista una contribución en la definición de una estética marxista y manifestación moderna del romanticismo revolucionario, significa para Benjamin, convenir que no se trata de un sentimiento contemplativo, sino de un pesimismo activo y organizado, dirigido hacia el objetivo de impedir, por todos los medios posibles, el advenimiento del fascismo. La filosofía pesimista de la historia de Benjamin se manifiesta de manera particularmente aguda en su visión del porvenir europeo: pesimismo en toda la línea. Sí, por cierto, y totalmente. Desconfianza en cuanto al destino de la literatura, desconfianza en cuanto al destino de la libertad, desconfianza en cuanto al destino del hombre europeo, pero, sobre todo, desconfianza ante el entendimiento entre las clases, entre los pueblos, entre los individuos (1971 312).

Benjamin toma prestado el concepto de “organización del pesimismo” de una obra *La Revolución y los intelectuales*, del comunista disidente Pierre Naville (1976). Miembro del grupo surrealista, Naville se había comprometido en el partido comunista francés. Para Pierre Naville el pesimismo, que constituye “la fuente del método revolucionario de Marx”, es el único medio de “escapar a los fallos y decepciones de una época de compromiso”, sin embargo, su apología apasionada del pesimismo era poco representada en la cultura política del comunismo francés de aquella época. De hecho, Pierre Naville, en 1928 iba a ser excluido del Partido, mientras su anti-optimismo lo llevará a las filas de la oposición comunista trotskista, de la que llegará a ser uno de los principales dirigentes.

Benjamin, rechazando el “grosero optimismo” de Herbert Spencer, que califica de “cerebro monstruosamente estrecho” — o de Anatole France, cuyas “insoportables bromas” no soporta, llega a la determinación que “la organización del pesimismo es la única consigna que nos impide fracasar” (*Id.* 76–77). Contrariamente al marxismo evolucionista vulgar, Benjamin no concibe la revolución como resultado “natural” o “inevitable” del progreso económico y técnico —o de la “contradicción entre fuerzas y relaciones de producción”—, sino como interrupción de una evolución histórica que lleva a la catástrofe. Justamente por eso, porque percibe este peligro catastrófico, Benjamin se define, en su artículo sobre el surrealismo de 1929, pesimista, de un pesimismo revolucionario que no tiene nada que ver con la resignación fatalista, y menos aún con el pesimismo alemán, conservador y reaccionario de Carl Schmitt, Oswald Spengler y Moeller van der Bruck.

En Benjamin el pesimismo está al servicio de la emancipación de las clases oprimidas. En su “melancolía revolucionaria”, la elección “proletaria” de Benjamin no implica la confianza en el futuro del socialismo, ni optimismo sobre el comportamiento de la clase trabajadora, sino es una verdadera “apuesta” sobre la posibilidad de la lucha emancipadora. Su preocupación no es el “declive” de las élites, o de la nación, sino las amenazas que se ciernen sobre la humanidad con el progreso técnico y económico promovido por el capitalismo. La concepción lineal del tiempo no es entonces sólo

un problema de teoría, sino un indicador de la sumisión a la lectura mecanicista del progreso.

### **La crítica de la teoría del progreso. Tesis sobre el concepto de historia**

*La transformación radical de la sociedad y el fin de la explotación,  
“no son una aceleración del progreso, sino un salto fuera de él”.*

(Horkheimer 1980 341–342)

La formulación más sorprendente y radical de la filosofía de la historia — marxista y mesiánica — de Walter Benjamín se encuentra en las “Tesis sobre el concepto de historia” de 1940, uno de los documentos más importantes del pensamiento revolucionario después de las *Tesis sobre Feuerbach* de 1845. La crítica que Benjamin formula contra el historicismo se inspira en la filosofía marxista de la historia, pero tiene también un origen nietzscheano. En una de sus obras de juventud, *De la utilidad y de los prejuicios de la historia para la vida de 1873*, citada en la Tesis XII, Nietzsche ridiculiza la “admiración ingenua del éxito” de los historiadores, su “idolatría hacia lo factual” y su tendencia a inclinarse ante el poder de la historia (81, 83, 84), por lo tanto, la verdadera virtud consiste en levantarse contra la tiranía de la realidad y nadar contra la corriente histórica: “La historia es útil cuando sirve a la vida y a la acción” (*Id.* 3, 5).

A finales del siglo XVIII la civilización occidental se había definido a sí misma a través del ideal del progreso. El siglo de las luces —gracias al movimiento de la razón— prometía que la ciencia y la técnica no dejarían de avanzar, que los asuntos comunes se tratarían con mayor responsabilidad y que los individuos conocerían en su vida personal una libertad sin precedentes y libre de explotación. Pero no fue eso lo que ocurrió: en la difusión de las ideologías totalitarias, en la emergencia de nuevos sistemas de dominación y desigualdad, las democracias acarrearón burocracias invasivas y capitales especulativos supranacionales, que parasitaron y paralizaron el cuerpo social, en la pérdida real de democracia para los estados y para las clases menos favorecidas.

A la luz de la experiencia del ascenso de los nuevos desafíos políticos nacidos de una coyuntura en que la derrota se abate sobre la socialdemocracia, Benjamin revisa nociones que han sido caras para la tradición socialista. La crítica de la teoría del progreso — como la teoría del conocimiento — es por lo tanto significativa y fundamental y constituye el suelo teórico de las reflexiones de Benjamin. Como él señala, la gran derrota de la izquierda frente al fascismo ha sido la de combatirlo en nombre del progreso: “La fortuna de éste (del fascismo) proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica” (1974 37).

Es sobre todo en el *Libro de los Pasajes* y en diferentes textos de los años 1936–40 que Benjamin desarrolla su visión de la historia, apartándose, cada vez con mayor radicalidad, de las “ilusiones del progreso” hegemónicas dentro del pensamiento de izquierda alemán y europeo. En un artículo publicado en 1937 en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista de la Escuela de Fráncfort, ya exiliada en USA, dedicado al historiador y coleccionista Eduard Fuchs, Benjamin arremete contra el marxismo socialdemócrata, mezcla de positivismo, de evolucionismo darwinista y de culto al progreso: “No podía ver en la evolución de la técnica más que el progreso de las ciencias naturales y no la regresión social [...] Las energías que la técnica desarrolla más allá de ese umbral son destructivas” (Benjamin 1988 45-49).

Desde esta perspectiva, la idea de progreso y la ideología del trabajo propiciada por la socialdemocracia, ha inficionado la potencialidad crítica del marxismo y de los marxistas, su capacidad para rebelarse ante el sometimiento a la técnica y para advertir los efectos brutales que la sujeción a la lógica

capitalista de la producción tiene, no sólo sobre la naturaleza sino sobre la vida misma de los hombres. Escribe en la tesis XI:

Tal concepción del trabajo, característica de un marxismo vulgar, apenas se detiene a preguntarse cómo sirven los productos de ese trabajo a los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de ellos. Sólo quiere considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza y se desentiende de los retrocesos de la sociedad. Así muestra los rasgos tecnocráticos que aparecen posteriormente en el fascismo.

El viento del progresismo no ha cesado de vencer y es cada vez más fuerte en su embate, todos los mundos de la vida se hallan subsumidos bajo la lógica del capital y del conformismo.

El objetivo de Benjamin es radicalizar la oposición entre marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizar su contenido crítico y profundizar su potencial revolucionario. Es en este espíritu que él define el objetivo del proyecto de los “Pasajes Parisinos”: “Se puede considerar también como fin metodológicamente buscado en este trabajo, la posibilidad de un materialismo histórico que aniquile en sí mismo la idea de progreso. Es justamente oponiéndose a los hábitos del pensamiento burgués como el materialismo encuentra sus fuentes” (1984 574). Un programa así, no implicaba ningún revisionismo sino más bien, como lo había intentado Karl Korsch en su libro sobre Karl Marx de 1938, representaba una vuelta al Marx originario y ofrecía un apoyo a su interpretación heterodoxa de los orígenes del marxismo, ahí donde Korsch afirma: “Así, en la teoría del movimiento obrero moderno también, hay una buena parte de la ‘desilusión’ que, después de la gran Revolución Francesa, fue proclamada por los primeros teóricos de la contrarrevolución y enseguida por los románticos alemanes y que, gracias a Hegel, tuvo una fuerte influencia sobre Marx” (*Id.* 820). Benjamin era consciente de que esta lectura del marxismo hundía sus raíces en la crítica romántica de la civilización industrial.

Sin embargo, el aspecto del marxismo que más interesa a Benjamin y que va a iluminar su visión del proceso histórico, es la lucha de clases. Esta articulación se manifiesta por primera vez en el libro “Sentido Único”, escrito entre 1923 y 1926, donde encontramos, bajo el título “Aviso de incendio”, esta premonición histórica de las amenazas del progreso: si el derrocamiento de la burguesía por el proletariado “no se cumple antes de un momento casi calculable de la evolución técnica y científica, todo está perdido. Hay que cortar la mecha prendida antes de que la chispa alcance la dinamita” (Benjamin 1988 205–206). La creencia en el progreso ha sido letal para los marxistas, los ha subordinado a la idea de que el trabajo constituye la fuente de la emancipación, sin advertir los efectos de la técnica y del trabajo alienado sobre la vida del proletario y sobre la naturaleza.

A la manera de la disposición brechtiana, Benjamín denuncia la conformidad resignada que la idea de progreso promueve. Aunque Marx y Engels apostaban a la conjunción entre ilustración científica y voluntad revolucionaria, lo que Benjamín observa es que la promesa del desarrollo técnico opacó la posibilidad de crítica de la permanencia de la explotación. Por eso, Benjamin no comparte la visión de Marx respecto del progreso y hace un balance distinto: la integración de los obreros a la ideología del progreso se ha realizado sin que éstos fueran capaces de advertir su contracara, ya que el desarrollo del capitalismo preparó a la vez las condiciones de explotación de la clase obrera y las condiciones que posibilitarían su abolición.

En la tesis XI del documento sobre el concepto de historia denominado “Tesis de filosofía de la historia”, Benjamin señala con crudeza: “Vicio secreto de la socialdemocracia desde su origen, el conformismo no afecta sólo su táctica política sino también sus tácticas económicas. [...] Nada ha corrompido más al movimiento obrero alemán que la convicción de nadar a favor de la corriente”

(Tesis XI). Desde este punto de vista, Benjamin es acusador y certero: la socialdemocracia borra el pasado de la clase obrera, apaga el nombre de Blanqui, —una de las referencias políticas de Benjamin— y de esa manera corta el nervio principal de su fuerza revolucionaria y su voluntad de sacrificio.

El odio de clase, la voluntad de sacrificio de generaciones de oprimidos no son sólo metáforas, sino la convocatoria desesperada para hacer saltar el *continuum* de la historia, un asalto a los relojes que marcan el tiempo capitalista de la producción, si la revolución ha de “hacer saltar los cuadrantes de los relojes”, que marcan el tiempo de la historia. Como pensador de la ruptura y de la crisis, Benjamin da una señal de alerta: “mientras la idea de *continuum* arrasa con todo, el *discontinuum* es fundamento de una autentica tradición” (1977b 1249). Hay que interrumpir el *continuum* histórico, activar el freno de la historia, para evitar esa catástrofe que los hombres llaman progreso.

Hay que hacer entonces una crítica radical a la representación de la historia que define el pasado como un tiempo homogéneo: la historia es para Benjamin un *Jetztzeit*, un tiempo—ahora. En el presente como *Jetztzeit* filtra ese pasado, que nos reclama el futuro. En las “Tesis de filosofía de la historia”, contra todo pensamiento historicista, Benjamín subraya la necesidad de frenar la infernal aceleración impuesta por el tiempo en la época moderna.

Los únicos momentos de libertad—afirma Benjamin—son interrupciones, discontinuidades, cuando los oprimidos se sublevan e intentan autoemanciparse, en una apuesta que no es solamente teórica, sino práctica. En esta lógica, el *kairos* —preñado de oportunidades estratégicas— como confluencia y combate emancipatorio es hoy. El tiempo del ahora, modelo del tiempo mesiánico, es la prodigiosa cifra de la historia entera de la humanidad. La reflexión y la práctica revolucionaria pertenecen al aquí y al ahora... (*jetzt, Brüder, zur Sonne, zur Freiheit!*) ¡Hermanos, hacia el sol, hacia la libertad! (Himno del Partido socialdemócrata).

## Historia y revolución

*La revolución es un salto dialectico tal como la concibió Marx.*

(Benjamin Tesis XIV)

*Los marxistas no combaten la explotación,  
la opresión y la violencia contra los seres humanos  
y la injusticia siempre a mayor escala,  
por promover el desarrollo de las fuerzas productivas  
o de un proyecto histórico indefinido. [...]  
Combaten la explotación, la opresión, la injusticia  
y la alienación en cuanto condiciones inhumanas, indignas.  
Ésos son un fundamento y una razón suficiente.*

(Mandel 1991 194–221)

Lo que distingue a Benjamin es su específico énfasis en la historia como un lugar de redención, impensable sin la revolución. Si en el tiempo presente están dispersas las astillas de un tiempo mesiánico, la iluminación esperada no es otra cosa que la de la revolución. Una revolución paradójica, pero una revolución capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas. Durante el debate sobre el quinto centenario, Eduardo Galeano llamó “a la celebración de los vencidos, y no de los vencedores”. En Benjamin la palabra “vencedor” hace referencia a la “guerra de clases” en la que uno de los campos “no ha cesado de ganar” (Tesis VII) sobre los oprimidos — desde

Espartaco, el gladiador rebelde, hasta el grupo Spartacus de Rosa Luxemburgo, y desde el Imperio romano hasta el Tercer Imperio Nazi. Ver la historia como una sucesión gloriosa de grandes hechos políticos y militares les confiere el estatus de “herederos” de la historia pasada. El historicismo se identifica entonces empáticamente (*Einfühlung*) con las clases dominantes y participa de “ese cortejo triunfal en el que los amos de hoy marchan sobre los cuerpos de los vencidos de hoy” (*Ibid.*).

El derecho del vencido — de todos los vencidos — es lo que hace falta rescatar. La exigencia fundamental de Benjamin es entonces la de escribir la historia “a contrapelo”, es decir, desde el punto de vista de los vencidos — en contra de la tradición conformista del historicismo alemán cuyos partidarios entran siempre “en empatía con el vencedor” (*Ibid.*). “La tradición de los oprimidos — subraya Benjamin en la Tesis VIII de la Filosofía de la historia — nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el cual vivimos, es la regla. Asombrarse que estas cosas sigan existiendo — en el siglo XX como en el XXI — no tiene nada de filosófico” (*Ibid.*).

Esto nos permite situar al fascismo en la continuidad del cortejo de los vencedores, representación de la barbarie recurrente de los poderosos; esto hace que el fascismo no sea el vestigio del pasado, sino está íntimamente ligado con la sociedad capitalista contemporánea. ¿Cómo interrumpir el fatal avance del fascismo, como interrumpir el avance de un progreso que no se presenta como automático y continuo, ni como adelantamiento de la felicidad de los pueblos, ni como resultado inevitable de la evolución social y del progreso económico, técnico y científico?

La única respuesta a este fatal avance es la revolución: Marx dijo — escribe Benjamin en las notas preparatorias de la Filosofía de la historia — que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia (*cf.* Benjamin 1977 1232).

Si no detenemos su carrera vertiginosa, nos precipitaremos en el desastre, el choque o el abismo. De esta manera, la transformación radical de la sociedad y el fin de la explotación, que la revolución prepara, “no son una aceleración del progreso, sino un salto fuera de él” (*Ibid.*).

Benjamin dice no a las formas de dominación de la era de los totalitarismos y de los genocidios y apuesta a las luchas emancipadoras, contra el progreso no como una forma más de la dominación, sino como abolición de toda *Herrschaft*, de toda *Unterdrückung*, de toda opresión de un ser humano sobre otro y de una clase sobre otra.

Así, la perplejidad que suscita la imagen del tren que se precipita, en su carrera descontrolada hacia el abismo, activa el potencial revolucionario y desafía el conformismo. Estas poderosas imágenes pueden y deben acelerar la toma de conciencia de que otros mundos son posibles. Los demócratas rebeldes de hoy expresan — en sus luchas aun no coordinadas — en la rebeldía en la forma que tome, ese anticonformismo, que puede cambiar la realidad y reescribir la historia.

## **Política cultural y redención**

*Solo a la humanidad redimida pertenece enteramente su pasado.*

(Benjamin Tesis III)

Si ni siquiera la tradición queda al reparo de la barbarie de los tiempos, se impone la redención de un pasado que nos permita redimirlo y asegurar el futuro. Nada ha sido redimido, por eso seguimos hablando de la historia: la tarea no es precisamente de historiar, la de crear secuencias y cronologías,

etapas y periodos que se suceden unos a otros. La tarea fundamental es la de lograr consumir la justicia; mientras ésta no acontezca no habrá presente, sólo hay pasado. Es decir, el pasado está presente, las víctimas están aún vivas, dolientes. Esto imposibilita que la historia se transforme en una auténtica instancia de redención. Sin embargo, el pasado dice cosas que interesan el futuro.

En este camino, el pasaje del tratado metafísico al escrito de combate en el campo de la política cultural parece cumplirse cuando Benjamin lo caracteriza, en el prólogo a su ensayo sobre la obra de arte, como “la formulación de las exigencias revolucionarias en la política del arte” (1973a). ¿Cómo se articulan estas exigencias con el materialismo histórico? Los escritos de Benjamin sobre el arte y la literatura solo pueden entenderse en relación con los intereses que lo animan, como romántico partidario del materialismo, como crítico de la filosofía del progreso, como nostálgico del pasado y también y, sobre todo, como pensador político y propulsor de la revolución. Desde este punto de vista, la definición de la tarea del intelectual que se le puede aplicar es la del intelectual que persigue la aniquilación dialéctica de las imágenes falsas, cuyas proyecciones constituyen el espacio social, en vista de ‘organizar el pesimismo’ (Naville 1965).

Si la historia, con Benjamin, es un documento más de la barbarie, toda la cultura lo es: ahora, no se trata de investigar el origen económico de la cultura, sino la expresión de la economía en la cultura que se encuentra en todas las manifestaciones vitales del siglo XIX, que Benjamin formula particularmente en “Los Pasajes”. En el nexo entre economía y cultura, la contribución a la teoría del arte de Benjamin está profundamente relacionada con objetivos políticos. Es interesante recordarlo, según lo que declara Benjamin en el prólogo de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”: “Los conceptos que introducimos por primera vez en la teoría del arte [...] son utilizables para la formación de exigencias revolucionarias en la política artística” (1973a).

La constatación según la cual —en las circunstancias dictadas por las condiciones de producción moderna—, la obra de arte pierde su aura y deviene una mercadería reproductible, no hace que interpretar la producción de las mercaderías a través de una concepción estética materialista, que sirve para efectuar la superación entre la especulación ideal — como en la interpretación idealista, que es justamente la dimensión perdida — y la historiografía marxista. Benjamin indica en la cuestión del aura el nudo del arte burgués, en la que la idea del creador — producida en condiciones preindustriales — se expresa en una construcción ideal, que no está en condición de formular tesis revolucionarias, como se las entiende en el materialismo histórico.

Es entonces desde lo político que Benjamin se lanza a la búsqueda de los fragmentos de un pensamiento revolucionario que sólo subsiste en la fragmentariedad. Benjamin es un escritor de la crisis, pero no su apologista. La vida pública y cultural puede ser leída entonces como un texto literario, que la crítica eleva al rango de conocimiento teórico. Sin nunca apartarse de los nudos problemáticos de su pensamiento, Benjamin busca — utilizando metáforas y alegorías — convertir en literatura lo que es decididamente político, en la tentativa por hallar nombres a la cosa política, en tiempos en los cuales muchas de las formas efectivas de la política parecían destinadas a la extinción.

Una vez adoptada la disposición que interpreta la crítica como obligación cultural, enriquecida por su propia actitud política, Benjamin llega al combate vital en su totalidad. En esto —me parece— reside el carácter verdaderamente subversivo y la actualidad de Walter Benjamin, un pensamiento que no se deja asir, una escritura que siempre puede contradecirse y relanzar el pensamiento infinitamente (*cf.* Bianco 2012b 23–24).

## La chispa de la esperanza

*Cada instante debe estar listo a recoger la plenitud de la eternidad.*

(Rosenzweig 1982 267)

Benjamin, en la tesis VI de su “Filosofía de la historia”, subraya la necesidad de que el materialismo histórico retenga con firmeza una imagen del pasado tal como ésta se impone al sujeto histórico en el momento del peligro. En el instante del peligro, cuando la imagen dialéctica “brilla como un relámpago”, el historiador y el revolucionario deben saber captar ese momento único, esa oportunidad fugaz de salvamiento (*Rettung*), antes de que sea demasiado tarde (Benjamin 1977a 1242). Arrancar la tradición al conformismo que quiere apoderarse de ella, significa devolver a la historia su dimensión de subversión del orden establecido, haciendo “brillar en el pasado la chispa de la esperanza” (Benjamin Tesis VI), esa chispa que puede hacer saltar el polvorín contra el peligro supremo, el fascismo.

En la ‘chispa de la esperanza’, Benjamin trata evitar la falsificación del pasado y la transformación de las clases populares en instrumentos de las clases dominantes. En el momento del peligro representado por el fascismo, en una iluminación y constelación salvadora que, de improviso, vincula el presente al pasado, en la sombría noche del fascismo triunfante, Benjamin evoca la estrella de la esperanza, la “*Stern der Erlösung*” de Rosenzweig, y en ella la chispa del levantamiento revolucionario (1982).

La búsqueda del pasado no es sólo vuelta a la tradición o rememoración amorosa y apaciguada, sino remedio contra una actitud política inducida por la fe en el progreso; tomado por asalto en la irrupción violenta de la revolución —los experimentos en política significan revoluciones—, el pasado retorna como instancia emancipadora, un pasado que exige el pago de una deuda con las generaciones pasadas, de sus esfuerzos heroicos y revolucionarios, de sus sufrimientos para redimir, en un presente donde el trabajo ha sido degradado a simple técnica, a los individuos —sobre todo migrantes y precarios— están sometidos a implacables mecanismos sociales y considerados, en el tramonto de occidente en crisis, mano de obra sin derechos y sin futuro.

La conferencia de 1914 sobre “La vida de los estudiantes”, presenta algunas de las principales líneas de fuerza y abre con el anuncio sorprendente de su filosofía mesiánica de la historia: confiada en lo infinito del tiempo, una cierta concepción de la historia solamente discierne el ritmo más o menos rápido según el cual hombres y épocas avanzan por la vía del progreso. De ahí el carácter incoherente, impreciso, de la exigencia dirigida al presente (1974 37).

Al tiempo vacío de la ideología moderna del progreso, se contraponen el “mesianismo”, que está en el centro de la concepción romántica del tiempo y de la historia “en su estructura metafísica, como el reino mesiánico o la idea revolucionaria en el sentido de 1789” (*Ibid.*).

Adoptando la dialéctica materialista para su método, en el desarrollo y la politización de su pensamiento, que se manifestó en su colocación junto a Brecht, Benjamin ve en el camino revolucionario, lo que precede a una era mesiánica libre de toda dominación. En su crítica propugna una conciencia que le permite apuntar no a la simple realización de la revolución en el ámbito de la historia, sino a su realización mesiánica. De hecho, lo que lo distingue es su específico énfasis en la historia como un lugar de redención, impensable sin la revolución.

Si en el tiempo presente están dispersas las astillas de un tiempo mesiánico, la iluminación esperada no es otra cosa que la de la revolución. Una revolución paradójica, pero una revolución capaz de transformar las condiciones de existencia de las masas y revertir las tendencias autoritarias

de la sociedad alemana, como los demostrarían los hechos ocurridos entre 1933 y 1945, frente al bajo nivel de consistencia democrática del pensamiento político individual y colectivo. Años más tarde, Erich Fromm, en *El miedo a la libertad* ampliaría estos asuntos aplicándolos a la clase media, subrayando su anhelo de sumisión y al mismo tiempo, de dominación con respecto a los débiles (242–275).

Así, el imperativo de la cultura judía de recordar los sufrimientos pasados se convierte en el imperativo marxista de redimir el presente, a través de la revolución capaz de reintegrar los vencidos a la historia. En proclamar la emancipación de las clases oprimidas y en concebir la historia como crítica de la opresión desde el punto de vista de las víctimas, su llamado da a su proyecto político y filosófico un alcance universal, ya que concierne a la humanidad en su conjunto.

## **El rol de la memoria**

*El pasado trae consigo un índice secreto que lo remite a la redención.*

(Benjamin, Tesis II)

Si los que hoy hacen historia, son los herederos de los que han vencido, hay un destino fatal en esa historia instrumentada desde el poder. Por eso, no es casual que las clases dominantes tiendan a la desmemoria, mientras que los movimientos de derechos humanos combaten todo proceso de borrar el pasado, atestiguando que la memoria debe traducirse en el intento supremo por emanciparse del dominio del presente. De allí que el ejercicio de la memoria tiene en cuenta esa densidad del tiempo.

La memoria no sólo está relacionada con una cierta forma de la rememoración personal, en el caso de Benjamin muy al estilo de la memoria involuntaria de Proust, traída a cuenta a partir de las asociaciones libres que la fisura abierta repentinamente en el presente desencadena, sino que es memoria social e histórica, condensada y posibilitada por esos relámpagos de luz que son las revoluciones, en las que fulgura la imagen de la humanidad liberada.

Memoria que engendra la revolución como expectativa de redención del pasado, memoria a la vez personal y política, memoria fragmentaria de la infancia en Berlín, pero también memoria de clase. Así como la iluminación sustenta el vínculo con el pasado personal, con la experiencia evanescente, el pasado colectivo es cognoscible como relámpago e iluminación: La preocupación por salvar el pasado en el presente (...) transforma el presente, porque éste se revela como el cumplimiento posible de esa promesa anterior, una promesa que habría podido perderse para siempre y aun puede perderse si no se la descubre, inscrita en las líneas de lo actual (cf. Gagnabin 16).

La cuestión del tiempo es entonces un tema central en la producción teórica de Benjamin, un tiempo que no es vacío sino denso, con tramas diferenciales, marcado por la experiencia y los avatares de la memoria.

¿Cuál es el papel que jugó el materialismo en el proceso histórico? Quien se propuso pasar el cepillo a terciopelo de la historia, contradice la lógica de la linealidad histórica: si el tiempo está marcado por los acontecimientos, se desvanece y condensa, también la cadena de la memoria es todo menos homogénea y secuencial. No cualquier pasado puede advenir, sino sólo aquel en el que el presente se reconozca. Esa memoria que adviene por iluminación y asalto corta a la vez las cadenas de la continuidad historicista y las que nos ligan al automatismo del tiempo de la reproducción capitalista, tiempo homogeneizado y secuenciado, tiempo orientado hacia el futuro,

marcado por la creencia en el progreso. De allí el horror benjaminiano ante la idea de progreso y de tiempo lineal.

Benjamin emprende heroicamente un proyecto político —en un llamado auténticamente redentor y mesiánico de la historia—, sosteniendo la idea de la intensa interacción existente entre el pasado y el presente y el impulso presente en la idea no totalizadora de campos de fuerza históricos usados como fértiles metáforas, asociadas a la imagen de constelaciones, que sugieren el interjuego dinámico de atracciones y aversiones, que no tienen un principio generador primario, ni un denominador común, ni una esencia inherente, pero útiles para comprender la situación moderna y hasta posmoderna.

En las fluctuaciones del pensamiento de Benjamin, en sus indicaciones acerca del arte y de la política hacia las “Tesis de filosofía de la historia”, acerca de la expectativa en una revolución al límite de lo paradójico, que cambia la lógica del progreso y lejos de acelerar el pulso de la historia, interrumpe un ciclo hacia el porvenir progresivo e impide el retroceso hacia la barbarie —el tren de la historia rueda hacia el abismo y la revolución es la interrupción de ese viaje hacia la catástrofe—, estamos siempre amenazados por la barbarie, la catástrofe nos circunda, nos rodea permanentemente y el pasado relampaguea en un presente sin memoria. Si la humanidad le permite al tren seguir su camino, nos precipitaremos en el desastre o el abismo.

A diferencia de la tradición ilustrada, que ubica la importancia de la historia en el futuro, Benjamin plantea que es el pasado la huella que nos revela el presente. Bajo la influencia de la cábala judía y del materialismo histórico, Benjamin emprende una crítica a la modernidad y a su ruptura con la totalidad, desde el rechazo de nuestra época en lo mítico y lo religioso; al ocultar los fundamentos teológicos de las ideologías, él considera que lo moderno es el motor de la falsa conciencia. ¿Qué hacer entonces con esta ruptura con la totalidad, que no es, naturalmente, la única que puede leerse en Benjamin? En Benjamin hay nostalgia de la totalidad, al mismo tiempo que está siendo erosionada en la dimensión estética y en el mundo de la experiencia.

Benjamin es entonces un pensador político, el portador de un programa de socavamiento del orden establecido, el crítico más convencido de las creencias de la burguesía. Al mismo tiempo, el historiador Benjamin aspira, con “Dirección única”, que inicia el ciclo materialista que se concluye con “Los Pasajes”, a delinear una nueva teoría de la historia, asumiendo la tarea, como el Mesías al fin de los tiempos, de conferir al mundo su verdadera significación, ya que en los individuos y las colectividades hay una fuerza que tiende a preservarse en su ser y que espera para saltar hacia su radical concreción, en el marco de la apertura a la libertad en la forma de la reproducción social.

Desde este punto de vista, que se trate del pasado o del futuro, la apertura de la historia de Benjamin es inseparable de una óptica ética, social, política y mesiánica, aunque el porvenir de ese combate sea incierto e imprevisible. En el fondo del pesimismo de Benjamin brilla la idea rebelde que figura en el “Libro de los pasajes”, y que encuentra su confirmación en las “Tesis”: si es que a los hombres de la modernidad y de los tiempos venideros solo los esperan “penas eternas y siempre nuevas”, sin embargo, en cada generación hay una fuerza mesiánica acompañada de una esperanza de utopía. “Es preciso — escribe en las notas preparatorias de las “Tesis” — devolver al concepto de sociedad sin clases su verdadero rostro mesiánico y hacerlo en el interés mismo de la política revolucionaria del proletariado” (Benjamin 1977b).

En el horizonte insuperable de la historia, la defensa de la naturaleza debe acompañar la emancipación humana, en la recuperación de esos valores humanistas y utópicos que nos permita no sucumbir frente a la dominación y explotación — ya no abstracta, sino bien identificable en el capital especulativo internacional, la mercancía y los aparatos burocráticos, en la pérdida de los

valores humanos y sociales de convivencia civil.

En el mundo capitalista globalizado peligrosamente en crisis, se impone un cambio de paradigma de civilización, que — basada en la concepción de la necesidad de liberación de las clases oprimidas —, nos obliga a repensar la emancipación social y la supresión de la dominación desde el punto de vista de la multiplicidad de los sujetos colectivos e individuales, en un enfoque universalista que involucra a la entera comunidad humana.

## Referencias bibliográficas

Brown, Ron. *El arte del suicidio*. Trad. Magalí Martínez Solimán. Madrid: Editorial Síntesis, S.A., 2001.

Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica (1935)”, *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973a.

\_\_\_\_\_, “Eduard Fuchs, collectionneur et historien, trad. cast. “Fuchs”, en, *Discursos interrumpidos I*, Madrid : Taurus, 1973b.

\_\_\_\_\_, “La vie des étudiants (1915)”, *Mythe et violence*, Paris: Lettres Nouvelles, 1971, traducción castellana: *La vida de los estudiantes*, en, *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*, Buenos Aires: Nueva visión, 1974.

\_\_\_\_\_, “Passagenwerk”, *Gesammelte Schriften*, v. 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1977a.

\_\_\_\_\_, “Notas introductorias”, *Gesammelte Schriften*, v.1,3, Frankfurt: Suhrkamp, 1977b.

\_\_\_\_\_, “Le surréalisme, Le dernier instantané de l’intelligence européenne (1929)”, en, *Mythe et violence*, Paris: Lettres Nouvelles, 1971, traducción castellana : “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, *Iluminación I, Imaginación y sociedad*, Madrid: Taurus, 1980.

\_\_\_\_\_, *Sensunique*, Paris: Lettre Nouvelle/Maurice Nadeau, 1978, traducción castellana: *Dirección única*, Madrid: Alfaguara, 1988.

\_\_\_\_\_, “Tiedemann, R. *Das Passagenwerk*”, en *Gesammelte Schriften*, v. 5, Paperback, 1984.

\_\_\_\_\_, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, *Obras*, I, 2, 258–259, Madrid: Abada, 2009a.

\_\_\_\_\_, “Sobre el lugar social del escritor francés”, *Obras*, II, 2, 419, Madrid: Abada, 2009b.

Bensaïd, Daniel. *Le Paris melancholique*. Paris: Fayard, 1997.

Bianco, Gabriella. *Walter Benjamin, un corazón doliente*. Buenos Aires: Editorial Martín, 2012a.

\_\_\_\_\_, *Tiempos de cambio, tiempos de revolución*, Buenos Aires: Editorial Martín, 2012b.

Breton, André. *Segundo Manifiesto del Surrealismo. 1930, Correspondencia entre Gretel Karplus Adorno y Walter Benjamin*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

Fromm, Erich. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

- Gagnebin, Jeanne Marie. *Walter Benjamin, ou a historia aberta, prefacio a Walter Benjamin, Obras Escolhidas, I*, San Pablo, Brasiliense, 1985.
- Horkheimer, Max. “L’État autoritaire”, *Théorie critique*, Paris: Payot 1980.
- Löwy, Michael. *Walter Benjamin Aviso de incendio. Una lectura de las tesis: “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- Lukács, Georg. *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires: Ediciones Ryr, 2013.
- Mandel, Ernest. “The Roots of the Present Crisis in the Soviet Economy”, *Socialist Register* (1991): 194–221.
- Naville, Pierre. *La révolution et les intellectuels (1926) ; La révolution et les intellectuels*, Paris: Gallimard, 1965, traducción castellana : *La revolución y los intelectuales*, Barcelona: Galba, 1976.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf, 2000.
- Rosenzweig, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Seuil, 1982.