

# Historia y Mesianismo.

## Una lectura en clave benjamiana.

*History and Messianism.  
A benjaminian reading.*

Recibido 25/3/2020 Aceptado 4/1/2021

MARTHA CELIA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ

Master en Ciencias y Profesora Asistente del  
Departamento de Filosofía y Teoría Política  
(CN).

Facultad de Filosofía, Historia y Sociología.  
Universidad de la Habana, Cuba.

Correo electrónico: [mcelia@ffh.uh.cu](mailto:mcelia@ffh.uh.cu)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0228-6367>

## Resumen:

La figura de Walter Benjamin dentro de la tradición de pensamiento crítico contemporáneo constituye uno de sus referentes fundamentales pues los disímiles elementos de su crítica al proyecto moderno continúan generando en la contemporaneidad nuevos espacios para la reflexión. Uno de los puntos más importantes dentro de su filosofía lo constituyó su demoledora crítica al concepto de historia que soporta la noción de civilización en Occidente. Para ello se amparó no solo en filo crítico del marxismo, sino en la tradición judía pues a su juicio esta podía ofrecerle nuevos tintes más revolucionarios a la teoría que debía ser la máxima redentora de los oprimidos en el mundo.

## Palabras clave:

Historia, Marxismo, Mesianismo, Redención.

## Abstract:

Walter Benjamin is one of the main references within the contemporary tradition of critical thought because the various elements in his critique of the modern Project continue to generate new spaces for reflection nowadays. One of the most important features in his philosophy was the demolishing critique to the concept of history supports the western idea of civilization. In order to do so he didn't only use Marxist critical philosophy but also the Jewish tradition because in his opinion this could offer new revolutionary keys to the theory that should be the redemptory force of the oppressed in the world.

## Key words:

History, Marxism, Messianism, Redemption.

# Introducción

**W**alter Benjamin es una de esas raras figuras cuyas trágicas circunstancias de vida y muerte hacen que su obra se envuelva en un aura de misticismo. Una figura polémica para quienes lo siguen y para quienes lo rechazan. Crítico literario, miniaturista por excelencia de la vida cotidiana y ensayista dotado de una intensa dimensión poética. Sin embargo, Benjamin más allá de todo esto, es, sin temor a equívocos, un hombre de su tiempo, pues con su reflexión logró de forma acertada realizar una comprensión de la historia y la cultura europea de la primera mitad del siglo XX, al lograr penetrar con una extraordinaria audacia crítica en varios de los complicados sucesos históricos y en las profundas transformaciones sociales y culturales de la Europa que le tocó vivir. Precisamente el interés de este artículo es centrarse en los puntos esenciales de la crítica de Walter Benjamin que aparecen en las Tesis sobre el concepto de Historia, a la Filosofía Moderna europea en general y en especial a la noción de historia que le es propia al modelo de construcción historiográfica de Occidente.

## Desarrollo

Cuando se analizan los senderos por los cuales discurrió la teoría de Benjamín, lo primero que debe decirse, es que esta se resistió a ser encuadrada dentro de los límites que toda filiación a una escuela o doctrina filosófica impone, pues como diría Michel Löwy (2007): “Benjamin fue un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un nostálgico del pasado que soñaba con el futuro, un romántico partidario del materialismo; en fin, fue un inclasificable (p. 1).” Sin embargo, si bien puede afirmarse lo anterior debe agregarse también, que parte de su obra puede ser insertada dentro de la tradición del pensamiento crítico contemporáneo que tiene como fuente esencial la teoría filosófica marxista que es a fin de cuentas, la que fijará uno de sus horizontes teóricos.

Mas, dentro del pensamiento marxista fue, el famoso dramaturgo Bertolt Brecht, la Escuela de Frankfurt -en su primera etapa- y el pensamiento de Lucács -sobre todo su obra Historia y Conciencia de Clases- los que influyeron con mayor peso en el quehacer filosófico benjamiano. Uno de los elementos de sus respectivas reflexiones filosóficas que aunó a todos estos pensadores fue que su crítica a la sociedad tuvo como objeto a los seres humanos como productores del conjunto de sus formas de vida, en contraposición al determinismo economicista presente en las teorías que salían tanto del seno de la socialdemocracia como de los teóricos del régimen estalinista. Además de esto, otro elemento que relaciona a las reflexiones de Benjamin con la de los frankfurtianos, y en especial con las de Horkheimer y Adorno, fue la crítica que todos ellos le realizaran al mito del progreso histórico (Jay, 1988).

Por su parte, la otra fuente de la que bebió para realizar sus críticas a todo el entramado cultural europeo será la tradición místico- judía y en especial el mesianismo (Reyes Mate, 2006), pero no para llevar a cabo una alianza entre marxismo y teología, a la usanza de las nuevas teologías de la liberación, sino porque considera que tanto el marxismo, como la religión son fuentes de conocimiento que han sido desaprovechadas para interés propio de las clases oprimidas. Por lo que esta unión estratégica y singular tendrá un objetivo marcadamente político.

Ahora bien, la obra intelectual de Benjamin, sobre todo aquella desarrollada en los últimos años de su vida, tuvo como objetivo esencial teorizar la crisis histórica y epistemológica de los tiempos que le tocó vivir (Aguirre, 2010). Las tesis sobre el Concepto de Historia no escapan, por supuesto, a esta intención; así que, aunque es harto difícil discernir los ejes principales por sobre los cuales gira el sentido de las tesis; pudiese decirse que el armazón teórico sobre el cual se sustenta la propuesta teórica benjamiana

transcurre por dos causas esenciales, que son: uno de orden epistémico que hubo de concretarse en una crítica al concepto de tiempo histórico; el otro de orden político que se desarrolló sobre el concurso del marxismo y del mesianismo (Reyes Mate, 2006). Esta última intención que se plantea puede ser vislumbrada desde el mismo inicio de las tesis en la cual Benjamin haciendo una declaración de fe expone una muy provocadora unión entre marxismo y teología. Así dice en la primera de las tesis:

*“Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad, se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.*  
(Benjamin, 2006, p. 50)

Ahora bien, quienquiera que lea esta tesis y conozca una ínfima parte de la historia de la relación de la religión con el marxismo, sabrá que esta ha sido pésima entre otras cosas porque una acusaba al otro de secundar el ateísmo a ultranza a los hombres y el otro la acusaba de ser el “opio de los pueblos”. Por lo que decir a inicio de los cuarenta que el marxismo necesita de la teología para potenciar su poder libertario después de tantos años de reproche entre ambos más que una ironía, era una herejía. Sin embargo, el sentido de las tesis no va por la línea de tratar de saldar los reproches y las ofensas que ambos se profirieron, ni siquiera por el de intentar hacer brotar algo así como una especie de teología de la liberación, todo lo contrario.

Si Benjamin atrajo a la teología hacia el centro de su teoría no fue solo porque intentó reabrir el expediente religión-política para de esta forma volver a reexaminar a la dada por conclusa<sup>1</sup>, crítica de la religión; sino además, porque intentó alejar su forma de comprender el marxismo de las opciones que ofrecían tanto la II como la III Internacional dándole con esta aires de novedad. Pero además debe decirse que a Benjamin no le interesa salvar creencia religiosa alguna cuando clama por el discurso religioso, si lo hace es porque su estrategia política y teórica se lo exige.

Esta estrategia benjamiana se sirvió de la teología porque esta poseía ante sus ojos un impulso radicalmente crítico y revolucionario que el marxismo no podía obviar al no entender la realidad como el rígido espacio en el que se desarrolla la vida y de la cual en tiempos próximos no podremos salir. Para la teología esta no es la totalidad de lo existente porque existe algo que va más allá del poder sangriento que se impone brutalmente (Reyes Mate, 2006). Ella coquetea también con la idea de la necesidad y posibilidad de interrumpir el continuum temporal; de que hay algo más allá, no solamente de lo que hoy en día se impone, sino además con la existencia de algo que se encuentra fuera de las bases conceptuales más profundas y menos cuestionadas de la formación social actualmente dominante (Fernis, 2008).

Además de todo esto debe agregarse, que cuando Benjamin invocó el discurso religioso no fue porque Dios le preocupaba. Su interés estuvo en comprender cómo había quedado en la religión grabada la historia del género humano. En la religión estaban las huellas de todas las experiencias humanas, las cotidianas y las extremas. Con todas ellas ha tenido que ver la teología y sería un gran empobrecimiento del conocer desentenderse de todos esas interrogantes. Ya Marx, hacía notar esta característica de la religión cuando en uno de sus escritos de juventud<sup>2</sup> expresara lo siguiente:

<sup>1</sup> En la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel*, Marx expresó que: *En Alemania, la crítica de religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.*

<sup>2</sup> Los escritos de Marx de juventud están notoriamente influenciados por la idea feurbachiana de que la religión es la revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre, es la confesión de sus pensamientos íntimos, la proclamación pública de sus secretos de amor.

*La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la fantástica realización de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su aroma espiritual. (...) La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. (Marx, 1967, p. 1)*

Precisamente esta capacidad de tratar a aquellos aspectos de la vida que se hicieron invisibles para la filosofía moderna, fue lo que más le fascinó a Benjamín de la teología. Un ejemplo de esto son los muertos. Las grandes utopías del siglo XVIII y XIX, lo habían apostado prácticamente todo al futuro, haciendo del presente su trampolín. El futuro o el todo era como Dios, la explicación misteriosa de todo lo que a los ojos humanos resultaba absurdo o injusto (Agamben, 2001).

Pero tal afirmación hacia fines de 1930, no era más que un chiste porque solo ofrecía felicidad a quien pudiera alcanzarla y sí, hay algo que tiene muy claro Benjamín es que la felicidad es la respuesta, aquí y ahora a los deseos y necesidades del hombre. Por lo que un sistema filosófico que se precie si piensa en felicidad, no ha de remitirla automáticamente al futuro como hacía la socialdemocracia. Ya había acontecido una guerra cuyo poder de destrucción había superado, la capacidad imaginativa de muchos y venía en camino otra de magnitudes destructivas aún peores que la que le antecedió. De ahí, que la Filosofía, tenía el imperativo de no solo pensar en los vivos, sino en una forma de rescatar los sueños aplastados de los muertos, que casi siempre para Benjamín, coincidían con los de los aplastados de hoy, pues él consideraba que, *en toda la historia, solo había existido una clase dominante y que esta no había cesado de vencer (2008)*.

Por eso recurre a la tradición mesiánica judía, y en especial a la idea de redención. Pero la idea de Redención de Benjamin, no tiene la pretensión de regresar las cosas a su estado original; todo lo contrario, la idea de Redención que este propone debemos entenderla desde el punto de vista de la Rememoración. ¿Y por qué a través de ella? Porque esta tenía por objeto rescatar del pasado el derecho a que se le haga justicia, reconocer en el presente la vigencia de un pasado frustrado. La rememoración puede lograr que de generación en generación se mantenga viva la conciencia de las injusticias pasadas y por tanto la necesidad de que se les haga justicia (Reyes Mate & Forster, 2007).

### **Pasado como actualización del presente.**

Según Manuel Reyes Mate (2006), uno de los exégetas más reconocidos en lengua hispana de la obra de Benjamin, las Tesis sobre el concepto de Historia es un material escrito con intenciones que van más allá de una teoría sobre la historia o la política. Son escritos filosóficamente ambiciosos puesto que se enfrentan con asuntos tan centrales y arduos como el de en qué consisten el conocimiento, la realidad o la verdad. Por lo que si tenemos en cuenta que la crítica que este le realizó al progreso se llevó a cabo en nombre de un tiempo pleno que es pleno porque se toma muy en serio las ausencias, lograremos comprender que eso tiene necesariamente que afectar al modo y contenido del conocimiento y sobre todo al que se define en relación exclusiva con los hechos o presencias.

Ahora bien, uno de los cambios epistemológicos más notable que Benjamin llevó a cabo desde el interior de su filosofía lo constituyó el nuevo concepto de realidad que propuso. Si esto se afirma es porque el autor de los Pasajes alteró el concepto de realidad que se había tenido hasta ahora al plantear que lo que existe no debe ser visto como una fatalidad, como algo sujeto a las leyes causales. Este concepto de realidad, como puede observarse, le da la posibilidad de existencia a un pasado que parecía finiquitado porque su ausencia cuestiona la legitimidad de lo fáctico, al tiempo que permite a las injusticias pasadas hacerse presente como demanda de justicia (Agamben, 2001).

La idea que acaba de ser esbozada arriba podemos encontrarla en la tesis número dos y en esta Benjamin expresa que:

*A las peculiaridades más notorias del espíritu humano, dice Lötze, pertenece junto a tanto egoísmo en lo particular, una falta de envidia general de todo presente respecto de su futuro.” Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico. (Benjamin, 2006, p. 67)*

Un aspecto que debe ser aclarado aquí antes de comenzar con la explicación de esta tesis para evitar confusiones y malentendidos, es que el hincapié que Benjamin hace sobre el pasado, no va por el perfil explicativo del Romanticismo conservador en el que se hacía honores y galas de un pasado idílico que nunca existió. Todo lo contrario. El tipo de memoria del pasado que Benjamin propone rescatar no es aquella que le es propia a los tradicionalistas ya que esta abruma, neutraliza, esclaviza. El tipo de memoria del pasado que a este le interesa va por el mismo sentido de aquel que expresara Marx en el Dieciocho Brumario cuando enuncia que:

*La antigua revolución francesa, cumplió, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo. (...) Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones clásicamente severas de la República Romana los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica. Así, en otra fase de desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían ido a buscar en el Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones para su revolución burguesa. En esas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro (Marx, 1961, p. 96).*

Ahora bien, al retomar el sentido de la tesis número dos, nos quiere decir que el pasado pudo ser de otra manera, lo que ahora existe no debe ser visto como una fatalidad que no puede cambiarse. Si el presente tiene una posibilidad latente que le viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente posible. De esta manera, Benjamin atribuye entonces a todas las épocas pasadas un horizonte de expectativas no satisfechas y a la actualidad orientada hacia el futuro la tarea de revivir de tal suerte en el recuerdo un pasado que en cada caso se corresponde con ella. A esta detención mesiánica del acontecer, que fue como Benjamin llamó a la rememoración, este autor la entendió como una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido (Reyes Mate, 2006; Stefan, 2009).

Para Jürgen Habermas esta ampliación del concepto de realidad que Benjamin llevó a cabo le permitió construir un proyecto de historia cuyos ingredientes no pudieron ser otros que presente y pasado pero

entendidos no como puntos fijos sino como momentos interactivos. Y con esto, plantea, además, que se dio una inversión radical al signo de orientación hacia el futuro que definió a los grandes sistemas utópicos que caracterizaron en general a la Filosofía Moderna, hasta el punto de trocarla en un punto de orientación aún más radical hacia el pasado (Agamben, 2001).

Pero esta manera de comprender la historia que tiene Benjamin provoca que su estudioso tenga que enfrentarse, al problema de cómo es posible la comprensión histórica cuando lo que hay que comprender es algo tan dispar como el presente y el pasado. La respuesta clásica que podía darse desde cualquiera de las posturas que caracterizaron las escuelas históricas de su época, es que el presente puede comprender el pasado porque hay algo común, la propia historia que es al mismo tiempo el objeto que hay que comprender y el medio para comprenderlo. El sujeto que conoce y el objeto conocido están atravesados por una complicidad, la de necesitarse y remitirse uno a otro, que tiende un puente entre el pasado y el presente que es su prolongación. Basta con que el sujeto le siga los rastros a esa línea que los une a ambos para que por ejemplo una persona del siglo XX entienda lo que ocurrió en el siglo XVI (Reyes Mate & Forster, 2007).

Sin embargo, no es esa la línea interpretativa que Benjamin pretende seguir pues para este pensador:

*La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible. Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella. (Benjamin 2006 p. 107)*

De ahí que lo que a este le interesa conocer y transmitir no es ni siquiera el pasado de los oprimidos. Más que la transmisión de una tradición lo que le interesa es crear otra nueva. Por eso su problema no es dar con los elementos de continuidad sino con los que han quedado interrumpidos los que nunca llegaron hasta nosotros.

Este pasado sin continuidad entra en conflicto, por supuesto, con el horizonte del historiador habitual pues entre ese pasado y el presente no hay continuidad, no se da progreso, sino todo lo más que una cita secreta o una débil fuerza mesiánica esto es, una responsabilidad de las generaciones actuales respecto a las pasadas, un derecho a las generaciones pasadas sobre la presente para que se les haga justicia (Moses, 1992). Otra de las causas por la que esta forma de entender el pasado entra en conflicto con el historiador habitual es porque solo celebran y recuerdan el triunfo que a su juicio es lo que constituye la piedra angular sobre las que se levantan el presente, en detrimento de los perdedores que al perder quedaron fuera del desarrollo histórico. A fin de cuentas, su pasado se ha convertido en algo inerte, casi natural. Por lo que la forma de conocimiento de la historia que Benjamin propone, saca al pasado frustrado de ese sopor en que se encuentra al descubrir vida en esas muertes (Reyes Mate, 2006).

Esta concepción de Benjamin fue duramente reprobada por su amigo y mecenas Marx Horkheimer al prescribir que:

*La afirmación de que el pasado no está clausurado es idealista si la clausura no está subsumida en esa afirmación. La injusticia del pasado ocurrió y se acabó. Los aplastados están aplastados verdaderamente. Si uno se toma en serio la no clausura de la historia tendría que creer en el juicio final. La infelicidad, en fin, es sellada por la muerte. (Horkheimer. En Reyes Mate, 2006, p. 74)*

A ello Benjamin le ripostarí­a enérgicamente exponiendo que

*El correctivo que hay que aplicar a este tipo de razonamientos surge de la idea de que la historia no es solo una ciencia sino también y no menos una forma de recordación. La recordación puede modificar lo que la ciencia da por definitivamente establecido. La recordación puede convertir lo no clausurado en algo clausurado y lo clausurado en su contrario (Benjamin. En Reyes Mate, 2006, p. 74).*

Con esto Benjamin nos está queriendo decir, que las aspiraciones fracasadas de los que resultaron reducidos al silencio por la lógica implacable de la historia están todavía vivas porque aún, después de

su fracaso, en ellas late la posibilidad de reclamar justicia. De ahí que, quien se acerque a ellos no solo oír el eco de su propia voz, sino que se sentirá convocado como juez para impartir justicia en una demanda de la que él no sabía nada. Por lo que la idea de redención que Benjamin posee permite salvar al pasado al proporcionarle a través de la rememoración sentido a la injusticia pasada (Stefan, 2009). A esta mirada del pasado que hace la rememoración o la memoria le es propia en primer término, la atención a todo aquel pasado ausente del presente y en segundo lugar el hecho de considerar todos esos fracasos como una injusticia, como una frustración violenta de su proyecto de vida.

Debe agregarse por último que esta atención a lo fracasado, a lo desecho por la lógica implacable de la historia es profundamente subversiva e inquietante, sobre todo si se mira desde el punto de vista político ya que cuestiona con una incuestionable agudeza la autoridad de lo fáctico. Por lo tanto, la realidad no es solo lo fáctico; sino también lo posible, lo que fue posible entonces y no pudo ser, lo que hoy sobrevive como posibilidad por estrenar.

### ¿Sujeto?

Un punto importante que brota de la reflexión de cualquier pensador que intenta llevar a cabo un proyecto tan grande como lo es el de fundar una nueva filosofía de la historia es el problema del sujeto. Benjamin por supuesto no le pasa página a este problema y deja entonces bien claro su criterio sobre quién debe ser.

Al estar educado en la escuela de Marx conoce y está totalmente fascinado con el poder que puede y tiene el proletariado. Sin embargo, desconfía de la clase obrera. Y ejemplos que avalaran su desconfianza, la historia del primer cuarto de siglo los recoge por montones. El ejemplo clásico de ello es el apoyo brindado por la clase obrera alemana y su partido socialdemócrata, al iniciarse la Primera Guerra Mundial y votar por los fondos de guerra. Este hecho, provocaría que partidos socialdemócratas poderosísimos como el inglés y el francés votasen a favor de sus respectivos gobiernos y se enfrentasen entonces las diferentes facciones de la Internacional Comunista.

Por lo que el sujeto en el que Benjamin piensa no es este proletariado anestesiado por las diferencias nacionales y que lo llevo a pelear entre sus disímiles facciones, sino es ese alguien que sufre y asume consecuentemente su experiencia de sufrimiento y lucha contra sus causas. Es aquel que logre acabar con el constante estado de excepción en el que se vive que a juicio de Benjamin se ha convertido en regla. Así que para este pensador tanto como para Marx el sujeto de la historia es el sujeto de la revolución, es decir, aquel que puede acabar con las injusticias presentes, alguien que al romper sus cadenas no sólo se libera a sí mismo, sino que libera incluso al carcelero de su inhumanidad. Es, en fin, la clase que lucha.

Pero para Benjamin la clase que lucha no se hace sujeto histórico solo al tomar las armas; sino además al hacerse con las letras. Este se hace sujeto de la historia al hacerse con un determinado conocimiento que no tenía. El acento entonces aquí no solo se pone en hacer la revolución sino en conocer la historia y a sí mismo. El sujeto no está dado, tiene, al contrario, que constituirse y como esa constitución adviene del pasado es por lo que el sujeto benjamiano de la historia se alimenta no tanto de utopías sino del recuerdo de los antepasados humillados (Moses, 1992; Reyes Mate & Forster, 2007).

La clase que lucha se hace sujeto no por su ubicación en el proceso productivo y esto lo sabe Benjamin y Marx, sino mediante un aprendizaje que se produce cuando el conocimiento histórico es simultáneamente un nuevo conocimiento de sí mismo. Para que alguien asuma hoy su responsabilidad histórica, tiene que ser capaz de saber de qué pasado viene. El conocimiento histórico es el encuentro entre un sujeto que no se resigna a tomar lo dado por lo real y un pasado que no está presente; encuentro entre un sujeto necesitado y un objeto inédito.

### Historia y Mesianismo.

Como ya se había hecho mención antes en este trabajo los senderos por los que gira el sentido de las tesis sobre el concepto de historia son dos. Uno de orden epistémico basado en una crítica al concepto de tiempo y otro de orden político. Este último objetivo en Benjamín, debe destacarse, tenía como fin esencial comprender por qué la teoría que estaba llamada a ser la redentora de todos los oprimidos del mundo, con su ideal de sociedad sin clases, se había transformado en una ideología que servía más a los intereses del capitalismo que a los de la clase por la que fue creada o que legitimaba a una dictadura personal interesada más en mantener su status político que en alcanzar la meta que los había compelido a tomar el poder para construir una sociedad mejor.

Dentro de las conclusiones a las que arribó Benjamin en su análisis tenemos la del hecho de hacer notar como la tergiversación de la idea de sociedad sin clases provocó la desarticulación del poder emancipatorio del marxismo transformando a esta en una ideología más de corte reformista que de corte revolucionario. Este hecho, a juicio de Benjamín, ocurrió en el justo momento en que:

*La socialdemocracia elevó esta idea a ideal y terminó definiéndola como una tarea infinita, por lo que el tiempo vacío y homogéneo se transformó en una especie de antesala en la que se podía esperar con mayor o menor relajación, la entrada de la situación revolucionaria. (Benjamin, 2006, p. 74)*

Ahora bien, para entender el sentido de esta tesis debemos recordar el examen que realizó Rosa Luxemburgo (1968) de la práctica política de la socialdemocracia en su harto conocido texto Reforma o Revolución. En su enjuiciamiento sobre esta la líder de la liga espartaquista planteaba que uno de sus errores fundamentales fue el de circunscribir la lucha sindical y el activismo parlamentario a sus efectos inmediatos sobre el mejoramiento de las condiciones de la clase obrera, obviando el hecho de que esas actividades preparaban a su vez al proletariado para la ardua y difícil tarea de la transformación socialista. Pero además de todo esto la socialdemocracia consideraba que el socialismo solo podía ser introducido a través de la lucha sindical y parlamentaria, cuando en realidad estas debían dar como resultado el convencimiento al proletariado de que si se querían cambios más profundos había que trascenderlas para conquistar el poder y a partir de ahí, entonces construir el socialismo.

A juicio de la Luxemburgo (1968) tanto Eduard Bernstein como Konrad Schmidt adolecen de una absoluta falta de comprensión del problema del carácter irreconciliable de las contradicciones que genera el capitalismo al consolarse diciendo que aunque el programa del partido se reducía solo a la reforma social y la lucha sindical, no se anulaba el objetivo final del movimiento obrero ya que con cada paso que se diese hacia adelante se trascendía el objetivo inmediato, cuyo objetivo final es ser socialista también pues está implícito como tendencia del supuesto avance. Sin embargo, para Rosa Luxemburgo, el principal peligro que encerraba la doctrina de la práctica política socialdemócrata era que al separar la lucha sindical y la reforma social de la voluntad firme y consciente de conquistar el poder político no solo se convertía a las reformas sociales en fines en sí mismos, sino que además se movía en sentido contrario a su objetivo ulterior que es a fin de cuentas el socialismo. Por lo que la socialdemocracia al no proponerse eliminar las contradicciones mediante una transformación revolucionaria, condenó al proletariado, en el momento más decisivo de su lucha, a la inactividad, a la traición pasiva de su propia causa.

Siguiendo pues los pasos que marcaron la crítica a la práctica política de la socialdemocracia por parte de la líder del grupo Espartaquista, es que se encuentra los principales reclamos de Benjamin para con los socialdemócratas. Por lo que a este marxismo reformista que le fue característico a la socialdemocracia alemana el autor de los Pasajes le opondrá un marxismo revolucionario:

*... no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva. Al pensador revolucionario, la*

*oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica. (Benjamin, 2006, p. 230)*

Ahora bien, un elemento peculiar que Benjamin resalta en el pasaje que se está analizando es el hecho de que la actividad política a la que el aspira debe estar totalmente empapada por un tiempo mesiánico. Esto se lo permite el hecho de que lógica histórica del mesianismo parte de reconocer la existencia de la esperanza en un acontecimiento liberador que no puede ser deducido a partir de la lógica que rige la representación del movimiento histórico, y que no es previsible en su marcha. Por lo que una lectura mesiánica de la historia, en primer lugar, permite entender la felicidad no como el final de un desarrollo homogéneo, sino como algo que irrumpe en la propia historia (Reyes Mate, 2006). En segundo lugar, porque apela a la subjetividad, a la iniciativa del hombre a la hora de explicar las posibilidades de la transformación política. Frente a cualquier racionalidad objetiva, frente a la lógica de la historia, se levanta la actividad del sujeto capaz de alterar el curso de los acontecimientos.

Este elemento mesiánico existente en el texto de Benjamín, difiere de las ideas clásicas de salvación mesiánica que existen en muchas religiones e implícitamente también en muchas de las interpretaciones limitadas del materialismo histórico en el concepto de revolución. Siempre se debe recordar que la socialdemocracia alemana había renunciado a la lucha de clases, pues sus esperanzas las tenían puestas en el progreso mismo de la historia y no en la labor emancipadora de los hombres (Reyes Mate & Forster, 2007). Por su parte el otro abanderado del marxismo europeo, el comunismo soviético había abandonado toda pretensión de ayudar a expandir la revolución que los había colocado a ellos en los anales de la historia de la primera mitad del siglo XX, la Gran Revolución Socialista de Octubre, en espera de que se diesen en esos países la situación revolucionaria. Por lo que revolución aquí no se entiende como un momento peculiar en el que se interrumpe el avance ciego y homogéneo del tiempo; sino un paso más que se da como parte del automático avanzar del tiempo.

Estas interpretaciones teleológicas de la historia, en las que la actividad del sujeto es prácticamente nula, a juicio de Benjamin son fruto de la tergiversación por parte de sus epígonos del hilo conductor del pensamiento de Marx en el que la humanidad en virtud de una serie de luchas de clases accede a lo largo del desarrollo histórico a la sociedad sin clases (Fernis, 2008; Stefan, 2009). Dicha tergiversación, según Benjamin, consistió en declarar la sociedad sin clases como el punto final de un desarrollo histórico constantemente catalizadas por la situación revolucionaria. Es entonces a este marxismo de corte mecánico y reformista a quien Benjamín contrapondrá una concepción novedosa de tiempo, en la que el sujeto tendrá libertad de acción, porque a cada generación le ha sido otorgada una débil fuerza mesiánica (Benjamin, 2006,) para recomponer lo despedazado, lo desecho por la lógica implacable de un progreso que nos ha convertido en un medio para realizarse y de esta manera darles oportunidad a las aspiraciones de los vencidos.

Un punto importante que debe tenerse en cuenta aquí es la diferencia que existe entre el concepto de Marx de revolución y el que manejaba Benjamin. Esto se pone de manifiesto en el siguiente fragmento de los materiales preparatorios de las tesis:

*Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero tal vez esto es completamente distinto. Tal vez las revoluciones son el momento en el cual el género humano, que viaja en este tren, acciona el freno de emergencia. (Benjamin, 2006, p. 307)*

Las revoluciones no son solo la consecuencia lógica de momentos o fases históricas, ellas también se salen de la lógica del tiempo lineal y homogéneo que como ya se había dicho aquí está orientado hacia el futuro. Son los no momentos de la historia, son aquellos que no caben en la lógica histórica y que la

interrumpen. Esto último vale aclarar no significa que las revoluciones se encuentren fuera de la historia, sino que es el momento en que se decide cuestionarlo todo, cambiarlo todo. Las revoluciones son en fin el momento, en el cual algunos humanos deciden no dejarse impresionar por la supuesta imposibilidad de parar aquella maquinaria gigantesca de la cual todos formamos parte. Son el momento en el cual la pérdida en el tiempo libertad humana, toma conciencia de sí.

Pero esta relación que establece Benjamin entre las revoluciones y la historia hace que la primera se oriente hacia el pasado. Esto puede afirmarse teniendo en cuenta el siguiente pasaje de las tesis y en él se expresa:

*La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora”. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora”, que él hacía saltar del continuum de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual de señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en una arena en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia, es ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx. (Benjamin, 2006, p. 234)*

Sin embargo, esta nueva forma de concebir la historia exige al historiador que, sin salirse por completo de las líneas generales de la concepción materialista de la historia, cambie la metodología que hasta ahora posee para aprehender sus objetos. Para Benjamín:

*... el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que se detiene en el tiempo y alcanza reposo. Y es que ese concepto define precisamente ese presente en el que escribe para sí mismo la historia. (...) hay por el contrario un principio constructivo, que subyace en la base de la historiografía materialista. Al pensar, no sólo le es propio el movimiento de los pensamientos, sino en la misma medida su aquietamiento. Allí donde el pensar se detiene de pronto ante una constelación saturada de tensiones, le propina a ésta un golpe por el cual cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente, solamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. (Benjamin, 2006, p. 261)*

Por lo que, al concepto de dialéctica marxista, que capta a partir del curso del movimiento toda forma devenida, Benjamín, lo complementará con un tipo de dialéctica que él denomina dialéctica en reposo, porque intenta en su comprensión de los hechos históricos detener su curso para captar todo devenir como ser. Esta detención es una interrupción, una quiebra, un salto y un construir de manera completamente distinta la relación de la serie histórica de acontecimientos basados en el falso progreso que de modo objetivo, ininterrumpido e interminable parece conducirnos a través de ellos. Esa dialéctica en suspenso se comporta de modo consecuentemente negativo respecto al curso temporal homogéneo de los acontecimientos, que expresa la permanencia de la dominación (Buck-Murs, 1986).

En la Introducción al Libro de los Pasajes de Benjamin, Rolf Tiedemann dice que este concepto de dialéctica detenida, en palabras de Adorno, estaba poseído del fetichismo propio de la mercancía, que concibe un proceso histórico específico, como eterno. Su procedimiento, basado en imágenes, intentaba leer fenómenos socio históricos, como si fueran histórico-naturales, o sea, lo que ha sido de una determinada época, era lo que ha sido siempre (Benjamin, 2005, p. 29).

Por último, hay que decir, que entonces, pensar la relación entre mesianidad e historia supone, en primer lugar, concebir la revolución como interrupción del curso histórico. El Mesías, nos dice Benjamín no viene como consumidor del devenir histórico, sino como vencedor del Anticristo (Benjamin, 2006, p. 275). El Reino no es la plenitud del proceso histórico, sino su interrupción. Por eso, la conciencia de

hacer saltar por los aires el continuo de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción (2006 p. 261). Y del mismo modo que en el judaísmo cada instante es como una puerta por la que puede entrar el Mesías, no existe instante que no lleve en sí su oportunidad revolucionaria (2006, p. 275).

Por lo tanto, para Benjamin, el mesianismo representa la esperanza de un acontecimiento liberador que no es deducible del curso de la historia, ni previsible en su marcha; ya que, bajo la luz mesiánica el progreso histórico se presenta como una catástrofe que perpetúa las condiciones de dominación y explotación continuada en las que el sujeto histórico se encuentra aprisionado. Por tanto, esa comunidad liberada no puede ser vista como el resultado del progreso en la historia, sino como su interrupción tan frecuentemente fracasada y finalmente realizada. (2006, p. 267)

## Conclusiones

Como pudo observarse a lo largo de este artículo el punto fundamental de la crítica al concepto de historia se basó fundamentalmente en la crítica a la idea de progreso presente tanto en filosofía de la historia burguesa como en la socialdemócrata ya que reúne en sí los rasgos de infinitud, perennidad e irreversibilidad propias del curso temporal. Lo que no cabe en el concepto de ambas, es la idea de interrupción, de final y, por tanto, todo es funcionalizado en pos de la construcción de un futuro supuestamente mejor que ha de instaurarse más o menos indefectiblemente en algún punto del tiempo. Esto es entonces lo que hace para el autor de las Tesis moralmente inaceptable la idea ilustrada de progreso, pues reproduce sin más la dinámica del avance inmisericorde propio de la lógica de acumulación del capital.

Por lo que a esta imagen de la historia que ha caracterizado al modelo teleológico que caracteriza al pensamiento histórico de Occidente, tanto en la forma religiosa de la teodicea cristiana como en la forma secularizada de una dialéctica de la Razón inmanente a la historia; es a la que Benjamín con el concurso del marxismo y el Mesianismo se enfrentó contraponiéndole la idea de una historia discontinua, cuyos diferentes momentos no se dejan totalizar y cuyas crisis, rupturas y desgarramientos son más significativos y sin duda más prometedores que una aparente homogeneidad.

## Referencias Bibliográficas

- Agamben, G. (2001). *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aguirre, R. (2010). *Retratos para la Historia. Ensayos de contrahistoria intelectual*. La Habana: Ediciones ICAIC.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Editorial Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Sobre el concepto de Historia*. In R. S. c. Tiedemann, Hermann (Ed.), *Walter Benjamin: Obras Completas (Vol. 2)*. Madrid: Abada Editores.
- Buck-Murs, S. (1986). *El origen de la dialéctica negativa*. México. D.F: Siglo Veintiuno Editores.
- Fernis, D. (2008). *Introduction to Walter Benjamin*. New York: Cambridge University Press.
- Jay, M. (1988). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Editorial Taurus.
- Löwy, M. (2007). *El punto de vista de los vencidos. Reflexiones metodológicas a partir del pensamiento de Walter Benjamín* In.
- Luxemburgo, R. (1968). *¿Reforma o Revolución?* In *Obras Escogidas Rosa Luxemburgo*. Madrid: Ayuso.
- Marx, K. (1961). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. In *Obras Escogidas (pp. 93-181)*. Moscú: Editorial Progreso.

- Marx, K. (1967). *Introducción a la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Moses, S. (1992). *El Ángel de la Historia*. Rosenzweig, Benjamín y Scholem. Madrid: Frónesis.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la Historia*. Madrid: Trotta.
- Reyes Mate, M., & Forster, R. (2007). *El judaísmo en Iberoamérica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Stefan, G. (2009). *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre Teoría Crítica*. México DF: Siglo Veintiuno Editores.