

05.

Teología y crítica en Walter Benjamin

Theology and critique in Walter Benjamin

Sergio Espinosa Proa
Universidad Autónoma
de Zacatecas

Resumen

En este artículo se abordan diversos aspectos de la obra de Walter Benjamin: su vínculo con el judaísmo a través de Gershom Scholem, su escritura micrológica tal como es practicada en *Calle de sentido único*, su valoración de la modernidad en su ensayo sobre Baudelaire, sus tesis de filosofía de la historia y su concepción del tiempo mesiánico. Contra la ciencia, que, aliada con el mito, es la ideología de los vencedores, Benjamin opta por la religión, que está, por definición, con las víctimas. Sin embargo, esta visión se compadece poco de la historia acontecida: la teología no está con las víctimas, y, si lo está, es retórica pura. Esto no ocurre en ninguna religión, aunque si en alguna esto está fuera de discusión es en el cristianismo. La teología salvacionista implica una ruptura catastrófica, que siempre es y será capitalizada por grupúsculos de iluminados. ¿Será por eso que todas, absolutamente todas las revoluciones han fracasado?

Palabras clave:

Walter Benjamin, teología, mesianismo, historia, micrológica

Abstract

This article addresses various aspects of Walter Benjamin's work: his link with Judaism through Gershom Scholem, his micrological writing as practiced in *Einbahnstraße*, his assessment of modernity in his essay on Baudelaire, his Theses on the Philosophy of History and his conception of messianic time. Against science, which, allied with myth, is the ideology of the victors, Benjamin opts for religion, which by definition sides with the victims. However, this vision hardly shows any sympathy towards history as it happens: theology is never on the victims' side, and if it is, it is pure rhetoric. This is true in every religion, and even more so in Christianity. Salvationist theology involves a catastrophic rupture that is and will always be capitalised on by groups of enlightened people. Is that why all, absolutely all revolutions have failed so far?

Keywords:

Walter Benjamin, theology, messianism, history, micrology

I

Tras la debacle histórica de lo político, se trata de pensar en cambio en lo que haría una *redención estética*. No es lo que diríamos “real”. ¿Cómo sería? ¿Hay ejemplos? Numerosos. Pero antes, es imperativo sortear una serie de obstáculos. Los escritores importantes propenden a rodearse, normalmente sin su venia, y, como ya lo he puesto de relieve más de una vez, de una infame escolástica. Quizá Walter Benjamin sea tan oscuro que esa eventualidad se reduzca casi a cero. No resulta fácil decidir si tal penumbra fue perseguida a propósito. Tampoco es sencillo determinar si tuvo o no éxito en semejante empeño; tal vez no tuvo tiempo de siquiera pensarlo. El hecho es que algunos comentaristas ensombrecen de más una obra de por sí esotérica y literalmente excéntrica. Su lectura está plagada de malentendidos y mezquindades. Son múltiples los temas que podrían contraponerse a la opinión dominante: la técnica, la historia, el lenguaje, la violencia, el materialismo, la teología, el mesianismo, el desencanto del mundo.

Su amigo Gershom Scholem lo conoció lo bastante de cerca como para legarnos un retrato de gran riqueza. Durante quince años —de 1940 a 1955— desapareció del mapa cultural para irrumpir de pronto como “el más significativo crítico literario de su tiempo” en Alemania (1998: 9). Su preocupación inicial era el judaísmo. Luego descubrió el marxismo y abrazó con pasión esta doctrina, que Scholem desaprobaba con vehemencia. Quedan pocas dudas de que, desde muy joven, era un verdadero pensador. Ilustrado, pero entre sus libros favoritos se contaban los que trataban de los locos (o enfermos mentales) y de los niños. Seguramente de ahí procede una fuente permanente de inspiración para no hacer de la filosofía un discurso árido, castrante y disciplinado. El aforismo no es solamente un capricho estilístico, sino un modo de abordar “un todo en lo ínfimo” (14). Scholem lo califica como un “caso puro” de metafísico: no era, a pesar de todo, un literato. Veía la profundidad en lo cotidiano o insignificante. En suma, su filosofía se halla más cerca del simbolismo que de la sistemati-

cidad, a la que llegó a considerar epítome de la brutalidad. Pues lo que le interesa, sostiene Scholem, es *describir el aura* de las cosas, no su “esencia” o su lugar en una estructura. Nada que ver con la crítica literaria de los académicos. El “aura” tiene una obvia raigambre teológica. (Dicho entre paréntesis, este desenfado con la teología arroja una peculiar luminosidad sobre el marxismo, diluyendo su superficial oposición o colisión). Se ha llegado a decir que el lenguaje de Benjamin es precisamente como un aura, como aquello que de lo real resulta evidente... para un ángel. Por esta razón, Scholem no cree que el marxismo de Benjamin sea sincero: es, más bien, un arrebatado nacido de la inocencia. Nos encontramos esencialmente ante un teólogo, y nos consta que lo dice como un cumplido. El materialismo no le parece lo suficientemente metafísico. Para el marxista, por el contrario, la parte sobrante o incómoda de Benjamin es su inclinación teológica. Para mí, las dos inclinaciones o tendencias son complementarias: el marxismo es una secularización de la teología.

De Bertolt Brecht, por ejemplo, de enérgica complexión materialista, el amigo opina que su influencia sobre Benjamin fue más bien funesta y catastrófica (1998: 26). Porque a Gershom Scholem, judío, le subyuga el Benjamin místico, el de la reve-

lación, el del mesianismo, el de la redención. El del aura. Para un talante ilustrado, estos aspectos o tópicos resultan, en general, indigeribles. Pero dan noticia de la extraña propensión de nuestro autor: descifrar lo uno en lo otro. En lo nimio o insignificante, el sentido general; en lo reaccionario, la subversión. “La secularización de un apocalipsis judío se palpa en estos análisis y no desmiente en ninguna parte su origen” (33). En su ensayo sobre Kafka, la teología negativa juega un importante papel: la utopía solo sirve para ventilar un presente demasiado enrarecido. El judaísmo de Benjamin apenas puede ser más enfatizado que en esta presentación. El estilo, dice Scholem en otro artículo, es, tal vez paródicamente, bíblico: está hecho para citarse. En su escritura se conjuga una profunda intuición mística con una firme voluntad racional. Y ya lo hemos señalado: el resultado puede desconcertar (y enfadar), con razón, a unos y otros. Lo inquietante es precisamente que Benjamin no opta por una de las vías con exclusión de la otra: quiere mostrar el misticismo de la materia tanto como el materialismo de lo místico. Para cumplir misión semejante hacen falta varias cosas: la paciencia, el entusiasmo, la locura, la minuciosidad. Tras el pacto de Stalin con Hitler, a Benjamin ya no le interesa disimular: la verdad del materialismo es la teología. Aquel solo proporciona la botarga.

La IX tesis de filosofía de la historia es célebre por infinidad de razones, y no es la más baladí la que muestra alegóricamente la ceguera del progreso. La mirada del Ángel sufre porque es impotente: quisiera revivir a los muertos y recomponer lo destrozado, pero no tiene la fuerza de hacerlo. Y va de espaldas al futuro, succionado por un viento furibundo. Revivir a los muertos es imposible —pero no para el Mesías—. No es trabajo para un ángel. ¿Podemos, sin dejar de ser humanos, renunciar a ese deseo? El trasfondo es insondable; es lo propio de la religión judía. Y es religión justamente porque plantea el recurso a la trascendencia como única posibilidad de salvación. El Ángel se mantiene al ras de la inmanencia y revela su impotencia. Es necesario dar un “salto de tigre” al pasado para liberarlo de tantos escombros acumulados. Lo de Benjamin es un materialismo completo o una teología realizada: es lo mismo. Scholem lo ha visto con nitidez:

De modo que el ángel de la historia es básicamente una figura melancólica que fracasa en la inmanencia histórica, ya que ésta sólo puede ser superada, no por un salto que rescate el pasado de la historia en una ‘imagen eterna’, sino por un salto que la desvíe de su *continuum* hacia el ‘ahora’ cargado de tiempo revolucionario o mesiánico (1998: 74).

En otras palabras: redimir a los muertos y recomponer lo descompuesto no depende ni de los hombres ni de los ángeles. Esta conclusión puede, ciertamente, desesperar. Brecht confesó, en su *Diario de trabajo*, no saber qué hacer con ella. Es un trabajo que solo puede realizar el Mesías. ¿Qué le queda al Ángel, además de hundirse en la melancolía? ¿Qué le corresponde al hombre, además de esperar? Walter Benjamin conoció ambos destinos —y no quiso ninguno.

II

Por Gershom Scholem nos enteramos de muchos detalles pintorescos y de amistades ligera o completamente estafalarias que entabló con diferente intensidad Walter Benjamin. Un personaje que ocupa muchas páginas de su libro llama especialmente la atención: Felix Noeggerath. Para demasiado pocos no es un ilustre desconocido. Benjamin trabó amistad con él, al grado de vivir un tiempo en su casa de Ibiza. Lo más digno de nota es que, pudiendo ser un hombre famoso, no lo fue. Su vida, sin ser sórdida, es anónima. Para Scholem representa un enigma. La sombría semblanza que de él nos obsequia no deja de ser inquietante; mezclar la ciencia con el ocultismo se presta para ello. Pero la constante es la oposición o,

mejor dicho, la confusión a la que se desliza Benjamin entre judaísmo y marxismo, que a Scholem le pareció siempre deplorable. No creo que sea así; ya he sugerido que me parece natural, aunque en el fondo esta apreciación vaya en detrimento de ambas ideologías.

Más productiva es la lectura desprejuiciada, hasta donde ello es posible, de sus textos. Se podría afirmar que son *iluminaciones profanas* en un sentido literal: no obedecen a ninguna estructura ideológica predeterminada; en cambio, interrumpen el flujo normal que quiere ver un caso de una ley general en algo aparentemente ínfimo. Un simple vistazo a *Calle de sentido único* puede ser útil en este sentido. Benjamin extrae de la meditación en torno a una gasolinera el fin de toda una época. La literatura ya no rinde frutos porque la vida no obedece a convicciones sino a hechos crudos. Al observar una gasolinera, su significado remite al fin de la cultura generada en torno a los libros (2015: 9). En lo más normal, lo catastrófico. Otro ejemplo casi nimio: contar un sueño antes de probar bocado equivale a traicionarlo, porque *aún no se ha despertado*: “Quien está en ayunas habla de los sueños como si estuviera en sueños” (10). Cada fragmento podría dar lugar a una novela, quizá a un ensayo filosófico. Son miniaturas de una enorme densidad o peso es-

pecífico. Hay, encriptada, toda una teoría de la lectura en cada aforismo. Pues una cosa es leer y otra, muy distinta, transcribir. Habitualmente se hace, sin muy bien percatarnos, la primera. Solo la transcripción permite demorarse lo suficiente en la escritura para no sobrevolarla, para no dejarla atrás. Transcribir no es copiar: es dirigir nuestra imaginación en el sentido del texto y no según nuestras expectativas o prevenciones.

Pero seguir a Benjamin no es cualquier cosa. Su escritura es laberíntica. No parece, en absoluto, fruto de una coquetería estudiada. Es una fronda completamente natural, una suntuosidad espontánea. El lector que busca esquemas va a sufrir continuos desengaños. Escribir es seguir la humeante silueta del aura de las cosas. Por ello cuesta mucho pisar donde pisa, pasar por donde pasa. La senda se cierra apenas andada. Es que el escritor no trabaja con conceptos: quisiera acariciar con sus palabras las cosas, y con frecuencia lo logra. Mira como niño: cada cosa es incomparable a cualquier otra. ¡Y la tierra está llena de ellas! La mirada de un niño, su propensión al encanto, al encuentro con el misterio, proporciona a Benjamin un modelo casi religioso de salvación. “No queda, pues, nada más que en la espera permanente del asalto final, no dirigir la mirada a nada más que a lo extraordinario, lo único que todavía

puede salvar” (2015: 22). El niño que somos mira con intensidad y sin quejas: confía en que cada cosa exhiba su carácter de prodigio. Pero ¿qué es lo que nos obliga a despedirnos de la infancia y su mitología? Muchas nociones, pero el dinero juega un papel primordial. El dinero nos enferma en su perentoria necesidad. Por un lado, es indispensable; por otro, impide y descompone la relación entre hombre y hombre. Uno queda adherido a él sin escapatoria: si lo tiene, porque lo tiene, y si carece de él, porque no tiene ningún poder. Lo que se echa de menos es una virtud sumamente europea, la ironía. Pierde uno la infancia, pierde esa capacidad de “discurrir al margen de la existencia de la comunidad” (25) que, paradójicamente, es su cemento. Para Benjamin la monetarización conlleva un empobrecimiento neto, y ya ni siquiera es posible conversar. La vida en torno al dinero se vuelve absolutamente miserable. Pero es una fatalidad: no basta con lamentarse, no basta con soñar otras formas de vida.

Esta crítica del dinero va más allá de la crítica marxista, tal vez demasiado ocupada en una distribución “justa” de la riqueza. Benjamin pregunta: ¿cuál riqueza? ¿Qué se busca repartir? La conciencia de clase no se reduce tan fácilmente a envidiar lo que poseen los capitanes de la industria. Coincide, ante todo, con una firme, aunque delicada percepción de la decadencia.

En suma, es un mundo completamente diferente lo que se echa de menos, no una “repartición justa” de los beneficios del trabajo. Benjamin revoluciona desde dentro, o pretende hacerlo, la teoría revolucionaria. Es una revolución que comienza y termina en la percepción. Uno *ha perdido todo de vista*. Nada posee las dimensiones debidas porque todo lo iguala esa poderosísima abstracción que es el dinero. ¡Un judío sabe sin duda de qué se habla aquí! “El calor se está yendo de las cosas” (Benjamin, 2015: 26): en esta sentencia cabe toda una percepción de lo moderno. Todo se enfría. Todo se vuelve indiferente. Todo puede comprarse. Al mismo tiempo, las cosas, convertidas en mercaderías, infectan a las personas, que tienen que apañárselas para no ser devorados por ellas.

Lo interesante es que nada de esto manifiesta la aplicación mecánica de una teoría; es efecto de una observación minuciosa y lúcida. El estilo determina la penetración de esa mirada, no es un adorno exterior que podría o podría no estar. La sucesión de las frases imita el crecimiento de una legumbre:

A las cosas fabricadas las ha abandonado por completo una indiferencia hacia las esferas de la riqueza y la pobreza. Cada una marca con su sello

al propietario, el cual no tiene más elección que aparecer como un pobre diablo o como un chanchullero. Pues mientras que incluso el verdadero lujo es de tal índole que el espíritu y la sociabilidad consiguen penetrarlo y relegarlo al olvido, los artículos de lujo que aquí se difunden exhiben una pesadez tan impúdica que toda irradiación espiritual se quiebra contra ella (Benjamin, 2015: 28).

Este es un ejemplo nada más. La crítica de Benjamin no es abstracta porque hace justamente de la abstracción su objeto, el blanco de sus dardos. Está bien producir para otros, pero no para nadie o para cualquiera. El productor se halla reducido a fuerza abstracta de trabajo. ¡Qué pesadilla!

III

La *Einbahnstrasse* recuerda vagamente, en casi todos sus rincones, las *Historias de cronopios y de famas*. Se pueden encontrar bagatelas y severidades. ¿Cómo escribir un mamotreto? Para ello se redactan instrucciones precisas, porque armar un libro grueso no es trivial y no se encuentra al alcance de cualquiera. En trece tesis es explicado el arte de componer un estudio, comenzando por *darse una buena vida* y terminando por identificar la obra con

una máscara mortuoria. También en trece tesis se combate el esnobismo, se sintetiza lo que hace un crítico literario y se establece el parentesco entre los libros y las prostitutas. ¿Por qué trece? Es un humor raro, totalmente literario. Alegórico. Pero encontramos en este abigarramiento algo constante: la visión de un niño. Del niño que, aparentemente, nunca dejó de ser Benjamin. Digámoslo con inocencia premeditada: su materialismo es infantil, con lo que se quiere decir esto, mágico. La materia está animada. “Aquí está encerrado en el mundo de la materia. Este se le vuelve enormemente nítido, se le aproxima sin palabras” (Benjamin, 2015: 48). Un niño *sabe* que las cosas son lo que son —una puerta, un cortinaje, un reloj—, pero son también, sin forzarlas, lo que, dentro de una historia, es preciso que sean. Benjamin *sabe* que este estado es efímero, pero hace todo lo posible por prolongarlo.

Debajo de todo, lo que uno detecta en Benjamin es lealtad a una tradición, menos por sus convicciones que por la corriente material a la que sirve de cauce. Un judaísmo atípico, pero aún judaísmo. Difíciles, por otro lado, los tiempos para la crítica; ella sucumbe ante la publicidad. Pero su decadencia viene de tiempo atrás. Es una cuestión de “distancia justa” y de perspectiva (Benjamin, 2015: 70), algo que ya simplemente no existe. Las cosas,

por la compulsión publicitaria, se han acercado demasiado a la gente, que no le deja espacio para otra mirada: los objetos son mercancías, punto. Cómprelos y a otra cosa. A Benjamin le consterna semejante adelgazamiento. Los hombres son consumidores, qué espanto. Es el efecto de ser atropellado por las mercancías. Literalmente, se nos echan encima. Pocos artífugos escapan a este destino, y Benjamin hace bien en describirlos con delectación y melancolía: están a punto de desaparecer. El ejemplo más hermoso es el de los sellos postales. “Los sellos son las tarjetas de visita que los grandes Estados dejan en la habitación de los niños” (77). La crítica que elabora Benjamin es ostentosa o, mejor dicho, suntuosa: no procede de categorías éticas o morales sino estéticas, o, si queremos ser rigurosos, ontológicas. El mundo de la burguesía es de una miseria y una fealdad apabullantes. Podría no ser así. Este modo de enfocar la modernidad tiene la ventaja de no descender a lo que *tendría que ser*. ¿Podría ser de otra forma? ¿De qué depende? El progreso empobrece ontológicamente a los pueblos, los vuelve ramplones y conformistas. Los ablanda. Benjamin escribe no para “decir la verdad”, lo cual contribuye a ese empobrecimiento, sino para activar todas las alarmas. No es una denuncia penal, es un grito de horror. No es fruto del cálculo, sino premonición y desasosiego. No se le

oculta que el capital tiene mil rostros e inagotables recursos. Imagina un libro que describa minuciosamente el papel moneda. Una sátira objetiva.

Llegamos así al final del libro. Es el fragmento acaso menos lírico, el más “filosófico”. Sin embargo, es totalmente alegórico. Merece la pena demorarse en el fragmento, intitulado *Al planetario* (Benjamin, 2015: 89-91). En él, Benjamin delinea enérgicamente el corte entre la Antigüedad y los tiempos modernos. Mientras que aquella mantiene o se esfuerza en propiciar un nexo orgánico con la naturaleza, la modernidad entiende el progreso como dominación. Pierde su vigencia, o su pregnancia, la antigua sentencia “La Tierra solamente pertenecerá a quienes vivan de las fuerzas del cosmos” para dar lugar a una soberbia más pragmática. La modernidad es humanista en el más pedestre sentido de la palabra: todo existe para satisfacer nuestras necesidades, incluidas las espirituales. “Nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que el segundo apenas conoce” (89). La “experiencia cósmica” apunta a una cohesión entre lo humano y la *physis* de la que apenas se guarda memoria. El fracaso de esta experiencia se lee en los textos de Kepler, Copérnico y Tycho; en la sustitución de la astrología por la astronomía. El vínculo con el cosmos estaba asegurado

por la embriaguez, no por su exorcismo. Modernidad y desencanto del mundo son, para Benjamin, procesos solidarios. La embriaguez se halla aquí, desde luego, muy sublimada: es el único estado que permite ver lo lejano en lo más cercano —y viceversa—. Es la posibilidad de sensibilizarse al aura que poseen todas las cosas. Un estado social, no individual. La modernidad ha mutilado esta conexión: “La temible aberración de los modernos es considerar esta experiencia como fútil, como irrelevante, y dejársela al individuo como delirio en bellas noches estrelladas” (90).

Lo irrelevante es creer que tal desgajamiento podría tener un éxito duradero. No es así: la humanidad está conectada con la tierra, enraizada profundamente en ella. Si la técnica consagra la enemistad entre ambas, no por ello se produce un divorcio total. No se produce, pero la violencia no puede evitarse. Aquí Benjamin acusa su marxismo: es el uso burgués de la técnica lo que conduce a este baño de sangre. “El dominio de la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica” (2015: 90). ¿Existe una técnica no dominada o regulada por los “imperialistas”? No es sencillo decidir si en este punto habla la ceguera o la sagacidad. Heidegger no ha escrito ni siquiera *Ser y tiempo*. El libro de Benjamin se publicó en 1928, pero fue redactado entre 1923 y 1926. La dis-

cusión está servida: la técnica no coincide con la dominación de la naturaleza, sino con el dominio de la relación entre la humanidad y la naturaleza. Por eso Benjamin distingue muy bien entre “los hombres”, que ya han concluido su evolución, y “la humanidad”, que apenas comienza la suya. Emerge entonces el mesianismo de Benjamin: no es, en absoluto, la burguesía quien representará a la humanidad, sino el proletariado. Y la última frase del libro tiene algo de sobrecogedor: “Solo en la embriaguez de la procreación supera lo vivo el vértigo del aniquilamiento” (91). No la guerra imperialista, sino el triunfo del proletariado mundial. ¿Cómo sería nuestro mundo si esa victoria hubiera tenido lugar? ¿Se habría convertido en la Tierra Prometida cuya capital internacional estaría en Jerusalén? ¿Quién podría saberlo?

IV

No se sabe por anticipado si la exigencia de revolución, o la de un cambio social radical, proviene de la injusticia de la explotación capitalista o de la fealdad y vulgaridad del mundo burgués. Lo dice en multitud de sitios: la modernidad consiste en la destrucción del aura, y el aura es la experiencia de lo inaccesible. Es como un exceso, un suplemento que provee a ciertas cosas (o a todas, en prin-

cipio) de un carácter inagotable y, hasta cierto punto, esquivo.

En su ensayo sobre Baudelaire (Benjamin, 2010: 7-57) se esmera pacientemente en esta mostración. *Les fleurs du mal* no solo describen desapasionadamente y con frialdad la destrucción del aura, sino que el poema mismo consiste en dicha destrucción. En cualquier caso, la pone en perspectiva. Lo que se pierde es la posibilidad de mirar el mundo presintiendo que, a su turno, las cosas nos devuelven una mirada acaso cómplice. Pero esto no conviene decirlo directamente. Hablar es arropar las cosas, velar su luz, que por ser intercambiables brillan con una intensidad muerta. Destruir el aura implica disolver la oportunidad de *tener* una experiencia. La poesía de Baudelaire es como un “astro sin atmósfera” suspendido en un cielo artificialmente iluminado. La prosa de Benjamin está, sin duda, dotada de una elegancia natural. Pero en ella se da una rara coincidencia entre forma y contenido. Las “tesis” son como cajas de sorpresas. De algún modo, restituyen a las palabras su inagotabilidad. Son imágenes pensantes. Un buen ejemplo lo proporcionan las “Tesis de filosofía de la historia”: de la primera a la última son profundamente alegóricas. Lo que hace imbatible al materialismo histórico es la posibilidad de que ponga a la teología, entretanto

vuelta impresentable, a su servicio (tesis I). Pero ¿cómo podría hacer esto una marioneta? Es la teología, oculta por razones estéticas, la que mueve al muñeco. Este tipo de inversión es frecuente en nuestro autor. ¿Cómo se podría caracterizar semejante impulso teológico? Como el deseo de redención del pasado. La segunda tesis lo formula con claridad meridiana: “en la idea de felicidad late inalienablemente la idea de salvación” (60). El pasado no ha desaparecido; vive en los hombres que integran el presente. “El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación”. Nietzsche encontrará pronto una palabra para dar nombre a este índice: resentimiento. El judío quiere reparar lo irreparable. “Hemos sido esperados en la tierra”. Una obstinada negación del azar. “A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho” (60).

Obviamente, esto no es filosofía: es teología pura. No hay sociedad que no cargue con sus muertos. Pero el judío continúa sintiéndose responsable por ellos. No quiere que lleguen a formar parte de la *memoria involuntaria* descrita, con maestría, por la filosofía de Bergson. ¡Y eso que Benjamin no vivió para experimentar el horror de Auschwitz! Resuenan de forma un poco diferente las

palabras “materialismo histórico”: la historia se halla muy lejos de ser una mera representación, una simple idea, un desleído recuerdo. Una teoría. La historia es materia, lo que significa principalmente que es una montaña de esqueletos y de cráneos humanos. Podemos mirar a otro lado, pero no nos libraremos de ellos. Para Benjamin, no puede existir una “filosofía” de la historia, si por ella consideramos su objetividad o su neutralidad. No podemos pensar en la historia sin derramar una lágrima, sin dejar escapar un gemido. En otros términos, la historia como tal solo es posible (tesis III) si se construye desde el Juicio Final. Podemos no estar muy de acuerdo, pero lo que hace Benjamin es exponer, en un lenguaje desembozadamente teológico, las condiciones trascendentales de posibilidad de la historia.

Refutar a Benjamin puede ser relativamente fácil, pero con ello se estaría vedando la posibilidad de una verdadera historia, una historia *viva*. Porque no es, no del todo, una redención dejada en manos de la voluntad y la conciencia de los vivos (tesis IV). El pasado sigue vivo y clama, como las flores, por la luz del sol. ¿Llamaríamos Dios a este sol? ¿Llamaríamos Sol a este dios? La ciencia de Marx no es tal; es religión, y tal “transformación” es lo que le conviene saber

de una buena vez al marxista. Pero (tesis V) que el pasado continúe viviendo en el presente provoca un singular desasosiego. La historia agujerea, perfora, cruza, atraviesa el presente. Lo que hace fulgurar al presente es su pertenencia a una historia. El capital y su progreso nos vuelven desmemoriados. La relación con el pasado (tesis VI) no es científica: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 2010: 62). El presente necesita al pasado. No es su atmósfera; es su tierra, su suelo y subsuelo, su depósito de nutrientes. El peligro consiste en ser instrumentalizados “por la clase dominante”. Ahora es la burguesía, pero ¿sería lo mismo si la dominación fuera ejercida por el proletariado? En tal caso, sería un peligro eterno. “En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo” (62). Palabras sin duda altisonantes. Pero pongámonos de acuerdo. Benjamin sabe que el mal es la destrucción de la memoria, la conversión de la tradición en instrumento de una ideología que ve en el progreso la meta última de todo esfuerzo humano. Cargar con los muertos, con nuestros muertos,

es lo propio de la tradición, y olvidar este sagrado deber es la obra del Anticristo. Por eso no se trata solamente de redimir el pasado, sino de vencer *cada instante* la tentación del olvido. Ese es el enemigo.

Podemos entonces preguntar por qué nuestro escritor no llama a las cosas por su nombre. ¿Él mismo no veía claro? ¿Lo hizo por respeto a la tradición de la cual se sabía integrante e intérprete? Es muy probable. Pero la sensación de absurdo se incrementa notablemente. Si lo mesiánico se localiza en el bando de los vencidos y el Anticristo en el de los vencedores, ¿para qué seguir abrigando o alimentando esperanzas? Es como animar o avivar el juego diciendo al miserable: “pronto ganarás”. Solo que, al ganar, lo perdemos para la revolución. Ya está del lado de los vencedores. A Benjamin esta reversión no le pasa desapercibida. El materialista histórico debe evitar comprometerse al grado de fundirse y confundirse con los eventuales triunfadores. Te digo cómo podrías ganar pensando en que *no deberías* ganar. Un extraño juego de ajedrez.

V

La interrelación entre la cultura y la barbarie se formula en una sentencia justamente célebre. Claro que esta complicidad se da

mientras la sociedad se encuentre escindida en porciones inconciliables. En la Tierra Prometida, lo sabemos, tal partición no aplica. El materialista no presume de ponerse de uno o de otro lado. Su misión consiste en “pasar el cepillo a contrapelo”. La visión resultante puede sorprender. Por ejemplo: el fascismo no aparece como una regresión, sino como una latencia permanente. El estado de emergencia es la regla (tesis VIII). La perspectiva evolucionista ya no es vigente. El progreso es local; pretender hacer de él una ley histórica es caer en la locura. El futuro está abierto y, si no se está seguro de ello, repárese en la chatura de los positivistas. La tesis IX es la del Ángel, que ya hemos comentado. La sensación general es que la historia transcurre con una fuerza y en una dirección que nadie controla; los políticos “progresistas” se identifican, consciente o inconscientemente, con los dominadores (tesis X). La utopía del trabajo es la dominación absoluta de la naturaleza: en el límite, que haya cuatro lunas, que el mar no sea salado, que desaparezca el hielo de los casquetes polares y que los animales más feroces obedezcan dócilmente a los hombres (tesis XI).

Esta meta, entrevista por Charles Fourier, es tan engañosa como apocalíptica. Que el motor que anima a la ciencia sea la necesidad de dominar la naturaleza no

deja espacio para mucho más. Para la clase dominante, la naturaleza tiene un gran valor: existe gratis. Para la burguesía, el proletariado posee ese mismo valor; para la socialdemocracia, su valor está en liberar a las generaciones futuras. No son tan diferentes. Podría decirse que la burguesía es menos peligrosa que la política de la segunda: corta “el nervio principal de su fuerza. En esta escuela la clase desahendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres” (tesis XII). Una imagen que es lo contrario del ideal: los antepasados y su sufrimiento son reales, mientras que la libertad de los hijos apenas pasa de un sueño. La revolución no se hace sin odio y sin voluntad de sacrificio, y el ideal de la libertad no justifica ni provoca su emergencia. En esta tesis, Benjamin coloca por única vez un aforismo de Nietzsche: la historia no es un pasatiempo de inútiles. O nos subleva o mejor dedicarse a otra cosa. La visión de la socialdemocracia no solo es errónea, sino que envenena a la gente. Ostenta una noción indefendible del progreso, apoyada en tres dogmas: que la humanidad *en su conjunto* progresa; que este progreso es infinito; que es continuo e incesante. Benjamin entiende la crítica como un ataque a estos dogmas (tesis XIII). Que se puede *dar un salto de tigre* al pasado lo muestra la moda, pero allí manda la clase domi-

nante —uno se puede preguntar dónde no lo hace—. Para el materialista, existe un “cielo libre” de la historia, y saltar hacia él es no otra cosa que la revolución (tesis XIV). Un salto de tigre. Las clases oprimidas son las que lo dan, no los intelectuales. Este salto implica una rotura del *continuum* de la historia (tesis XV).

La siguiente tesis arremete contra la frialdad de los historicistas, que se divierten en su burdel con la “meretriz” del *había una vez*. La revolución es una cosa de hombría. Nada contrasta tanto con la historiografía vulgar como el materialismo histórico, que aporta a la historia un principio constructivo que, por lo que dice Benjamin, es más bien un principio destructivo. Si la historia *parece* un *continuum* es porque no se le ve desde un punto de vista revolucionario. ¿Qué significa esto? Que la historia está formada de mónadas o constelaciones en cuyo interior se oculta una “detención mesiánica” susceptible de hacer saltar por los aires un tiempo estacionario es el método del materialismo histórico (en su versión benjaminiana). “El fruto nutricio de lo históricamente comprendido tiene en su interior el tiempo, como semilla preciosa pero carente de sabor” (Benjamin, 2010: 71). Esta concepción de la historia le pone un cartucho de dinamita a la forma convencional de entenderla. La historia está compuesta: no es una corriente de hechos,

sino un *Jetztzeit* en el que están contenidas (literalmente) “astillas del tiempo mesiánico”. Obviamente, y Benjamin es consciente de ello, tal concepción es profundamente judía: diseñada para evitar la fascinación del futuro. Pero esto no implica una devaluación total del futuro, porque cada instante es pensado como una “pequeña puerta” por la que puede colarse el Mesías (tesis XVIII B).

En suma, apenas podría exagerarse la importancia de estas tesis. Están pensadas *a contrapelo* del flujo normal de la vida. Representan una radical torsión del tiempo, una inflexión donde la novedad es prenda de lo antiguo y lo nuevo conserva sus prestigios arcaicos. Resulta, por lo demás, un bocado demasiado amargo para la modernidad, acaso indigerible. El pasado no está sepultado en el presente: se encuentra en estado de dispersión, de enrarecimiento. Es posible que no “exista” de la misma forma que el presente, que vendría a ser una membrana extremadamente delgada (y engañosa) del tiempo. El pasado no existe, pero resiste e insiste; es como el inconsciente. Yo soy, me guste o no, y sepa o no comportarme a la altura, todo lo que he sido. Así la tierra. Así el mundo. Bien vista, la teoría de Benjamin es muy freudiana (y ambas son nítidamente judías). La revolución no es la irrupción de un *novus* sino porque contiene en sí un eterno retorno de lo

reprimido. La revolución no es una concesión al futuro, sino un profundo acomodamiento del tiempo que permite un ajuste de cuentas con el pasado. Eso es lo mesiánico, no la ceguera extática ante el porvenir. El presente es tan solo una superficie, o lo que flota por encima de ella. En Freud, corresponde a la fragilidad de la conciencia. Un buen botón de que el pasado no pasa es la obra de Franz Kafka. “La época en que vive no significa para él ningún progreso sobre los comienzos prehistóricos. Sus novelas se desarrollan en un mundo palustre” (Benjamin, 2010: 96). No hay progreso: el tiempo no va a ninguna parte y no tiene prisa por llegar. El gesto del judío es el mismo en Kafka y en Moisés. Si la tierra está perpetuamente prometida, el tiempo no encuentra nunca el tiempo de cumplirse. No tiene un solo rostro. Una vez más, resuena el mantra: *el origen es la meta*.

VI

Miguel Morey sugiere que la comunidad a la que pertenece Benjamin está formada por aquellos que no la tienen: Georges Bataille, Michel Leiris, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski en Francia; María Zambrano, Rafael Dieste y José Bergamín en España. Ninguno de ellos (salvo María Zambrano, por breves períodos) fue profesor universitario. ¿Qué tiene eso de

particular? En primer término, que su vínculo con la filosofía se halla mediado por la escritura, y no por la enseñanza. Son *escritores*, no maestros. Se sabe que Benjamin solicitó el puesto, pero no lo obtuvo. Probablemente, a juzgar por el prefacio de su trabajo de habilitación, no lo quería. Es un prólogo tan denso que, en su momento, sus jueces confesaron no entender “ni una sola palabra”. Es que se trata de un violento alegato contra la forma oficial de entender la filosofía. Ella no surge armada geoméricamente de la cabeza de los filósofos, sino que es producto de una singular deriva. Presentarla como sistema es (lo dijo antes Nietzsche) una impostura y una deshonestidad. “Se diría que Benjamin trata de hallar el modo de caracterizar el funcionamiento *real* del pensamiento en ejercicio ante el papel cuando no se halla sometido a ninguna retórica previa, ya trucada” (Morey, 2013: 152). Este ejercicio real consiste en salir de lo inefable para volver a sumergirse en él. El pensamiento no es ni pura lógica ni puro cálculo. En una palabra, conserva cierto carácter esotérico o místico: posee un flanco *inenseñable*.

Esto, sin duda, es parte de su dificultad, de su oscuridad. Benjamin (y muchos como él) no puede ser trasladado a una servicial presentación de PowerPoint. Ninguna técnica didáctica lo torna “fácil”. La idea

de fondo es que la verdad es “imparafra-seable”. Pensar es *volver* a pensar. El pensamiento siempre está retornando a las cosas. ¡Pobre pedagogía! Al pensamiento nunca se le ha dado habitar a gusto en sus tal vez demasiado pulcras y desinfectadas estancias. Benjamin le llama “tratado” a una forma que Theodor Adorno califica, más idóneamente, de Ensayo. El término es lo de menos. Lo importante es que la forma sea adecuada al contenido o al propósito, a saber, dar lugar a lo desconocido. Morey cita a Pascal Quignard: él llama “pequeño tratado” a esta forma que, sin dejar de ser rigurosa, se halla muy alejada de la prosa académica, aquejada de monotonía y esterilidad. Es una forma que ante todo huye de los estereotipos. Es fácil entender por qué la academia no entiende ni quiere entender una palabra. No se dirige a ella, sino, insiste Morey, a la comunidad de los que no tienen comunidad. Probablemente solo así es comprensible la excentricidad de Benjamin. Se le ha calificado como un “hegelianismo sin reconciliación” (Susan Buck-Morss) porque desconfía de las totalizaciones idealistas; en ese carácter inacabado queda muy próximo o afín al surrealismo. Si Adorno escribió una *Dialéctica Negativa*, lo de Benjamin se puede caracterizar como un hegelianismo roto, estallado. Se encuentra, respecto de Hegel, muy cerca de Bataille, y respecto de Marx, más cercano de

Nietzsche que de Plejanov. Su teología es probablemente igual de excéntrica, y algo análogo podría decirse de su estética. Ya he señalado su origen: Benjamin piensa y siente como Ángel, es decir, como niño. Cada vez hay más observadores de acuerdo en este punto:

El tipo de conocimiento al que ape- la Benjamin —la iluminación profana— es algo que, muy literalmente, nos sucede. Es la experiencia de una conexión, no necesariamente estable, entre elementos de suyo discontinuos. Como no es un proceso contemplativo, no sabemos si afectaría a otros seres racionales, como ángeles o computadores, pero estamos seguros de que nos ocurre a los humanos o, al menos, nos ha ocurrido. Porque, en realidad, el verdadero modelo de la teoría cognitiva de Benjamin es la infancia (Rendueles, 2013: 173).

Sentir, pensar como niños: tal sería el secreto. La seriedad del mundo de los adultos es irrisoria. Un niño no puede tomársela en serio, pero eso no quiere decir que no sepa hacerlo. Cuando un niño juega, invierte toda su seriedad en ello. Por eso, quizá, es tan desazonador observar que alguien de 9 o 10 años ya se empieza a comportar como adulto. Un niño es sensible a la destrucción de la belleza cuando esta

se deja utilizar por la publicidad, es decir, para incrementar la histeria consumista. Nada más nihilista que esta subordinación. Algo hay profundamente siniestro en Disneylandia. Es casi imposible no pensar en luchas de dinosaurios cuando se escucha *Sacré du printemps*, una obra literalmente prodigiosa. Hay un indeciso horror al escuchar la Marcha turca de *Las ruinas de Atenas* de Beethoven y pensar, sin pensarlo, en *El Chavo del 8*. Es verdad que el 99% del mundo moderno es asqueroso. ¿Por qué seguir siendo revolucionarios? Por asco, solo por asco. El capitalismo no es injusto: dejando la moral de lado, es desastroso. No hay nada, absolutamente nada, que se encuentre a salvo de su corrosión, de su corrupción. El capital no deja ruinas tras de sí, deja montañas de basura.

En Benjamin, como en muchos críticos, la elección de las palabras no siempre ha sido afortunada. Hablar de “contrario a la naturaleza humana” nos pone espontáneamente en guardia. Pero Benjamin quiere decir: estamos aceptando lo inaceptable, tolerando lo intolerable. El problema es que no basta, nunca ha bastado, con decir *no*. El mundo sigue, y es completamente seguro que va a seguir, circulando por derroteros abominables. Ni la pandemia ni los alienígenas cambiarán las cosas. Tal vez solo un enorme asteroide o el estallido del sol. Los filósofos, desde el momen-

to en que escriben, aunque no sea por los puntos acumulados, son infantilmente, puerilmente optimistas. Creen que pueden modificar las cosas, torcerlas en un sentido humano. Son, exactamente, como niños; es feo arrebatárles esa ilusión. Dejémoslos. La aproximación teológica de Benjamin a la historia no es, sin embargo, totalmente ingenua. En respuesta a Max Horkheimer, que pensó que el berlinés necesitaba sin remedio creer en el Juicio Final, explica que lo que ha sucedido efectivamente *no es todo*. La verdad, no se puede ir más lejos: la ciencia exige ser corregida por la teología. Es como exclamar: ¡esto no puede quedar así! ¡No es justo, luego no puede ser el final! Comprensible. Muchos comentaristas se aprestan a nutrir o despejar esta esperanza. Honradamente, provocan cierta lástima. Distinguen una *historia de la salvación* de una historia acumulativa del progreso. Contra la ciencia, que, aliada con el mito, es la ideología de los vencedores, la religión, que está por definición con las víctimas. Esta visión escasamente se compadece de la historia acontecida: la teología no está con las víctimas y, si lo está, es retórica pura. En *ninguna* religión. La teología salvacionista implica una ruptura catastrófica que siempre es y será capitalizada por grupúsculos de iluminados. ¿Será por eso que todas, absolutamente todas las revoluciones han fracasado?

Bibliografía

Benjamin, Walter, 2010. *Ensayos escogidos*. Selección y traducción de H. A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benjamin, Walter, 2015. *Calle de sentido único*. Madrid: Akal.

Morey, Miguel, 2013. “Sobre la prosa del pensamiento” en *Mundo escrito. Trece derivas desde Walter Benjamin*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Rendueles, César, 2013. “El antropólogo de la vida moderna”. *Mundo escrito. Trece derivas desde Walter Benjamin*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Scholem, Gershom, 1998. *Walter Benjamin y su ángel*. México: FCE.