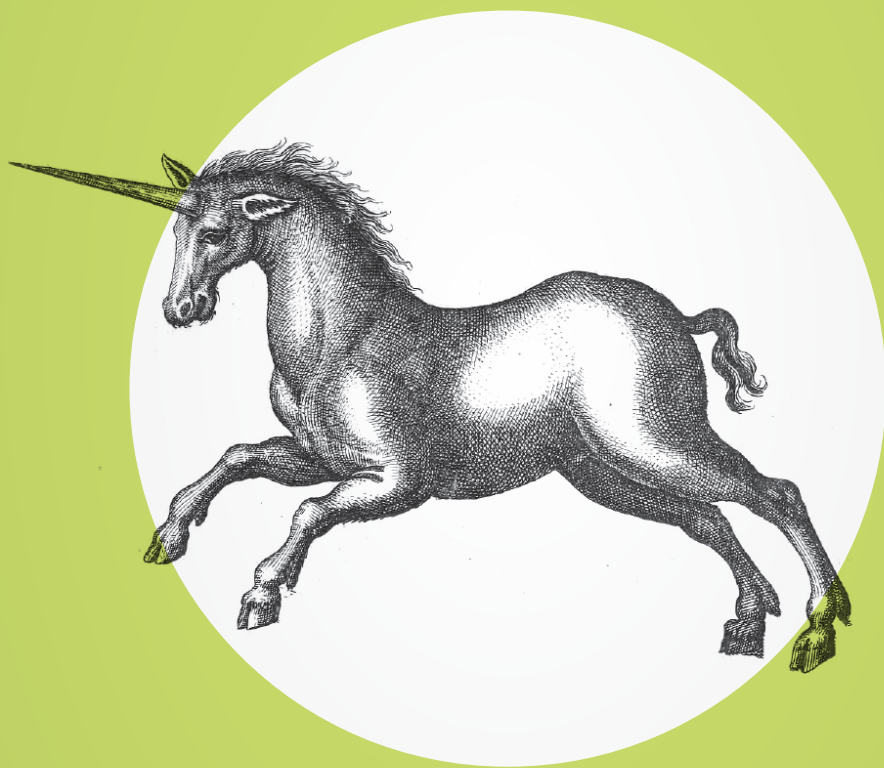


LUIS ANTONIO MERCHÁN PARRA

Walter Benjamin: ¿pesimismo o utopía?

Una lectura de la historia y la sociedad



WALTER BENJAMIN: ¿PESIMISMO O UTOPIA?
UNA LECTURA DE LA HISTORIA Y LA SOCIEDAD

Luis Antonio Merchán Parra

WALTER BENJAMIN: ¿PESIMISMO O UTOPIA?
UNA LECTURA DE LA HISTORIA Y LA SOCIEDAD



Merchán Parra, Luis Antonio

Walter Benjamin: ¿pesimismo o utopía? Una lectura de la historia y la sociedad / Luis Antonio Merchán Parra – Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015.

52 páginas

Incluye referencias bibliográficas (páginas 49–51).

ISBN 978-958-631-871-6

1. Filosofía 2. Mesianismo 3. Filosofía alemana 4. Teoría 5. Materialismo histórico. 6. Pensamiento crítico I. Universidad Santo Tomás (Colombia)

CDD 149

CO-BoUST



© Luis Antonio Merchán Parra

© Universidad Santo Tomás, 2015

Ediciones USTA

Carrera 13 n.º 54-39

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: (+571) 5878797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://www.editorial-usta.edu.co>

Director editorial: Daniel Mauricio Blanco Betancourt

Coordinación de libros: Marco Giraldo Barreto, Lorena Castro Castro

Diagramación: Diego Andrés Mesa Quintero

Corrección de estilo: Juan Camilo Hernández Ospina

Impresión: Panamericana Formas e Impresos S.A., quien solo actúa como impresor.

Imagen de portada de Biodiversity Heritage Library usada bajo licencia Creative Commons.

Licencia 2.0. de atribución. Disponible en: <https://goo.gl/sm4nDd>. Ninguna modificación se hizo sobre la imagen para esta edición.

ISBN: 978-958-631-871-6

Hecho el depósito que establece la ley

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Agradezco la lectura, paciencia
y valiosos aportes
de María Mercedes y Adolfo.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
I. LA NOCIÓN DE HISTORIA EN WALTER BENJAMIN.....	11
II. LA RESIGNIFICACIÓN DEL LENGUAJE DE LA TRADICIÓN	23
2.1 El Mesianismo y la Redención en la tradición judía	26
2.2 Comprensión del Mesianismo y la Redención en el pensamiento benjaminiano.....	29
III. ¿PESIMISMO O UTOPÍA?	37
REFERENCIAS	49

INTRODUCCIÓN

Una verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura: esto es más bien la expresión habitual de su infructuosidad. Para ser significativa, la eficacia literaria puede surgir del riguroso intercambio entre acción y escritura
(Benjamin, 1987, p. 15)

Al acercarse a los escritos del pensador alemán Walter Benjamin se encuentra que, en efecto, la actividad y el análisis literarios no se circunscriben al ámbito de lo puramente literario, sino que pueden guardar una gran relación con otros aspectos igualmente fundamentales de la cultura, tales como la filosofía, la política y la sociología. En este sentido, el análisis de un escrito no se limita solamente a elaborar una crítica con base en los elementos típicamente determinados para ello por la tradición, sino que, desde el pensamiento benjaminiano, consiste en:

impulsar la elevación del pensamiento sobre todas las ataduras hasta el punto de que, como por encanto, a partir de la inteligencia de lo falso de esas ataduras vibre el conocimiento de la verdad. En virtud de este significado positivo adquiere el proceder crítico una afinidad estrechísima con el reflexivo. (Benjamin, 1988, pp. 81-82)

De este modo, para Benjamin la crítica literaria debe consistir en una reflexión de carácter filosófico que conduzca a la indagación de un contenido de verdad presente en una obra. Por tanto, cuando Benjamin se acerca a un texto, lo hace guiado por una intencionalidad de búsqueda de unos elementos que puedan aportar una mayor comprensión del pensamiento de su autor y de la época en que fue escrito, pero sobre todo, le interesa lo que el autor pretendía comunicar de su manera de ver y afrontar el mundo. Benjamin demuestra así que un escrito no solo cumple con el objetivo de entretenimiento de los lectores, sino que también refleja una interpretación que su respectivo autor ha elaborado de la realidad y la posición que él adopta frente a ésta.

Benjamin expresa el análisis crítico de los textos literarios a través de escritos que no se cierran a una sola forma o estilo. El ensayo, las cartas, los relatos radiofónicos y el escrito fragmentario

corresponden a diferentes maneras en que este pensador alemán comunica los análisis críticos que realiza de diferentes escritores. Tales análisis se caracterizan por no solo hablar de la obra o del autor en cuestión, sino porque exponen en ellos su propia interpretación del mundo contemporáneo y su postura al respecto. Por consiguiente, plantea un estilo discursivo que busca hacer evidente la importancia que le otorga a la necesidad de manifestar en el texto la actitud que en un determinado autor suscita cualquier comprensión de la realidad, de modo que impulse a despertar en los demás una actitud crítica de análisis de lo que sucede en la sociedad.

Los escritos benjaminianos reflejan así una constante preocupación por lo que ha sucedido en la historia y en el mundo contemporáneo. Su mirada crítica no le deja aceptar la idea generalizada de que todo lo que ocurre en la sociedad muestra una tendencia hacia una evolución mayor y la superación de los problemas que la humanidad ha tenido que enfrentar en la búsqueda de su construcción social, sino que, por el contrario, Benjamin descubre que en la sociedad moderna europea se pueden percibir los rastros de la destrucción que el mismo hombre ha generado y que parecieran conducir a una inevitable ruina total de lo que existe. Por eso, se cuestiona por la posibilidad del hombre de lograr transformar el orden social vigente en una nueva estructura que le permita frenar la continuidad de ese proceso destructivo.

El objetivo de este libro es determinar la perspectiva benjaminiana con respecto a este panorama que observa de la realidad, es decir, revisar si predomina en Benjamin una actitud pesimista que lo lleva a convencerse de que el hombre por sí mismo no es capaz de lograr la transformación de la sociedad, o si más bien prevalece en él una posición según la cual considera que sí es posible por parte de éste realizar dentro del devenir histórico una ruptura en la cadena de acontecimientos que han llevado a la sociedad a un estado de profunda decadencia.

Para la consecución del propósito enunciado, se partirá del concepto que Benjamin tiene sobre la historia y así ver la forma como considera que se ha dado una construcción equivocada de la sociedad por parte del hombre y las reflexiones que esto suscita en él. Posteriormente se analizará la manera como el judaísmo, a partir de las nociones de Mesianismo y Redención, plantea una respuesta a esa situación de decadencia social, y el modo como el pensador alemán resignifica estos elementos en su propuesta. Finalmente, se realizará un acercamiento a algunos textos benjaminianos con el fin de identificar los elementos que permitan responder al interrogante y objetivo fundamental que se pretende en este libro, es decir, determinar si podemos hablar de una actitud pesimista o utópica con respecto a la postura benjaminiana frente a la realidad y a la posibilidad de cambio.

I

LA NOCIÓN DE HISTORIA EN WALTER BENJAMIN

Este capítulo se propone examinar la noción de historia en Walter Benjamin, ya que constituye uno de los conceptos fundamentales de su pensamiento, el cual permite articular las distintas ideas que caracterizan su reflexión filosófica y las etapas por las que atravesó el desarrollo de su actividad intelectual. Si bien es cierto que esta noción adquiere diferentes matices y énfasis en sus escritos, este autor mantiene una misma posición en cuanto a los planteamientos fundamentales¹. Esta noción de historia, entonces, es un elemento recurrente en la expresión de su pensamiento, el cual se encuentra estrechamente relacionado con otras nociones también esenciales para este autor.

Para comenzar, conviene tener presente que las obras benjaminianas fueron desarrolladas en un lenguaje que poco a poco fue vinculando las tres fuentes de su pensamiento: el judaísmo,

1 Stéphane Mosès reafirma esto cuando dice que “en el pensamiento de Benjamin existe una continuidad excepcional: nada se pierde, todo se conserva, la aparición de un nuevo paradigma no anula el antiguo” (Mosès, 1997, p. 123). Por eso, Pierre Missac ve que en los escritos de Benjamin se presenta una continuidad en sus ideas que refleja una constante reflexión sobre este aspecto durante más de veinte años. Michael Löwy igualmente afirma, con base en una carta escrita por Benjamin y dirigida a Gretel Adorno, que las ideas que este pensador formula en sus escritos finales corresponden a pensamientos que llevó madurando durante cerca de veinte años y que, por tanto, se constituyen en una constante de su pensamiento (Löwy, 2002).

el romanticismo alemán y el marxismo (Löwy, 2002). Del primero, recoge las nociones de mesianismo y redención, del segundo, la crítica a la idea moderna de progreso; y del tercero, la idea de revolución. Estos tres elementos constituyen el marco para la elaboración de la perspectiva que asumió con respecto a la historia y a partir del que funda una comprensión diferente a la forma historiográfica positivista que se había extendido en ese momento en el mundo europeo.

Ya desde su artículo *La vida de los estudiantes* (1915), Benjamin formula cuestionamientos al historicismo que concebía los hechos como acontecimientos objetivamente seleccionados y que creía que al encadenarlos a otros sucesos podían establecerse relaciones de causa y efecto desde una perspectiva que aceptaba dicho proceso como una evolución. El historicismo planteaba que por esta continuidad podían inferirse situaciones posteriores que demostraran el progreso hacia el que supuestamente tiende la humanidad. De ese modo, Benjamin ve que:

hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, solo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto le corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. (Benjamin, 2007a, p. 77)

Así, el historicismo creía que contemplando los hechos del pasado se podía comprender cada momento histórico de manera total y objetiva. Benjamin se opone a esta idea, pues considera que la manera como se ha construido la historia no ha tomado en cuenta (de manera intencional) todos los hechos que se han presentado en el pasado, sino que se han dejado de lado acontecimientos que también forman parte de esa historia y que tienen de algún modo relación con los demás; incluso, se ha perdido de vista que estos acontecimientos ignorados están conectados con el presente.

Esta misma idea permanece hasta las *Tesis de la filosofía de la historia* (1940). Dicho texto se convierte en la expresión clara de la manera como Benjamin comprendía la realidad social de su época y el concepto que desde su juventud fue elaborando respecto a la historia. Su importancia radica en que fue el último de sus escritos y en que pretendía ser una introducción que estableciera las bases teóricas y metodológicas de lo que el mismo Benjamin buscaba que fuese su obra cumbre. Está enmarcado en un contexto histórico en el que los totalitarismos y la fe ciega en la idea del progresismo se habían agudizado, lo cual llevó al autor a reconsiderar la manera de responder a ese presente que observaba. Por ello, en estas reflexiones se puede percibir el sentimiento de decepción y pesimismo que acompaña a Benjamin durante los últimos momentos de su vida, producido por lo que él interpreta como la claudicación de las sociedades frente a las diferentes situaciones de dominio, opresión, marginación y aburguesamiento. Por esto, lo que propone en

las *Tesis* se convierte en el fundamento de lo que podría ser un verdadero proyecto histórico y materialista que se impusiera al capitalismo y al nacionalsocialismo reinantes, como se observará progresivamente.

Las tesis iniciales establecen el fundamento de lo que Benjamin plantea para la concepción de la historia. En la Tesis I afirma la necesidad de la complementariedad entre la filosofía y la teología, de modo que esta unión se convierta en una herramienta que actúe eficazmente frente a la situación actual de la sociedad moderna. De este modo, Benjamin deja en claro desde el comienzo su firme convencimiento de que el lenguaje teológico es el medio que le permite expresar adecuadamente la manera como la historia se ve abocada a una intervención radical que logre alterar el curso de la humanidad hasta el presente. Por eso en la Tesis IV insiste en la estrecha relación que hay entre lo material y lo espiritual, planteando que la “lucha por las cosas burdas y materiales” debe garantizar la existencia de “las más finas y espirituales” (Benjamin, 1971e, pp. 78-79).

En la Tesis II Benjamin afirma que en los acontecimientos de la historia el hombre no ha satisfecho la necesidad que tiene la humanidad por la “felicidad” y la “salvación” (p. 78), sino que es un deseo que aún se encuentra latente en el presente. Sin embargo, Benjamin ve que este fracaso en la consecución de la felicidad ha sido ocultado por quienes han construido la historia, ya que en su elaboración éstos se limitaron a presentar tan solo ciertos hechos del pasado, de forma que terminaron favoreciendo una comprensión de ésta que consideraba como progreso todo lo ocurrido y que, por ende, justificaba todos los acontecimientos sucedidos. Por eso, en varios textos cuestiona de manera tajante la idea de este supuesto avance: “Qué es eso de hablarle de progreso a un mundo que se está sumiendo en la rigidez cadavérica” (Benjamin, 2005b, p. 34). Benjamin no concibe hablar del tema, piensa que la sociedad se engaña a sí misma con esta idea y mantiene una organización que no le permite salir de su actual estado. Este mismo pensamiento lo retoma en su Tesis XI cuando, partiendo de la idea de Josef Dietzgen, que afirma que “el trabajo es el mesías del tiempo nuevo” (Benjamin, 1971e, p. 83), critica el punto de vista que se había generalizado en ese momento que confería a la sociedad un estado de mayor evolución al ejercer un amplio dominio sobre la naturaleza. Benjamin considera que esto no es cierto, ya que esta comprensión ha conducido a un ocultamiento del desastre y la barbarie que se han generado en la sociedad.

La idea de que en la historia puede mirarse hacia el futuro partiendo de la relación causa-efecto es cuestionada por el alemán, pues según ese progresismo, se justifica ingenuamente el dominio de la clase imperante sobre un amplio sector social. Por eso, se opone a la corriente socialdarwinista que extendía la idea de que el presente es fruto de la evolución y por tanto es un momento que refleja el progreso de la sociedad.

Aunque observa que se ha presentado un avance en el desarrollo industrial y tecnológico que favorecería el avance de los medios de producción, hace énfasis en el fortalecimiento de la dominación de las clases trabajadoras, lo cual no es más que un signo de la masificación a la que se había llevado a un mayoritario sector de la sociedad, que es lo que él denomina “ser convertido en instrumento de la clase dominante” (2005b, p. 80)².

En su Tesis VII, se opone a esta manera positivista de asumir la historia, y critica la función que en su configuración han desempeñado los “historiadores historicistas” (Benjamin, 1971e, p. 81), ya que cree que éstos se han “compenetrado” y han pactado con la posición de la clase dominante, hasta el punto de favorecer la continuidad “sobre aquellos que hoy yacen en tierra” (Benjamin, 1971e, p. 81), pues ello le garantiza la posibilidad a esa clase dominante de continuar presente en esa misma historia y no pasar a la lista de ignorados y vencidos. El historicismo es visto por Benjamin como servil de los intereses de “los vencedores”, porque en la representación que hace del pasado propone un concepto de progreso que ignora las destrucciones sociales y humanas que se han presentado en la historia.

Por todo lo anterior en la Tesis VI habla de un “enemigo” presente a lo largo de la historia y que generó una división de la humanidad entre aquellos que se han impuesto a otros que tomaron la posición de vencidos. La constante presencia de ese obstáculo se manifiesta en las derrotas a que se ha visto sometido todo intento por cambiar los fundamentos que generaron la ruptura y que en la Alemania de su época se había erigido a través de la dominación del nacionalsocialismo, por lo cual Benjamin llega a la aterradora conclusión de que dicho enemigo “no ha dejado de vencer” (Benjamin, 1971e, p. 80). Esta división social lo lleva a asumir una posición de alerta, pues comprende que el hecho de haber permitido la continuidad de la prevalencia de unos a costa de otros, instauró un modelo que siempre justifica su proceder y que ignora o acalla posturas diferentes. Por eso, Buck-Morss (1995) dice que Benjamin caracteriza al historicismo como una perspectiva que ha favorecido la burguesía y que ha conducido a la imposición del capitalismo industrial. Cuando este pensador dice que “no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie” (Benjamin, 1971e, p. 81), reafirma su posición de que los sucesos de la historia esconden la violencia y represión de grupos humanos. Esto lo lleva a diseñar en el *Libro de los pasajes* la manera como a partir de la historia se puede elaborar una filosofía que permita

2 En la parte V y VI de su ensayo, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Benjamin explica la manera en que el concepto “masa” se fue elaborando para describir a esa gran parte de la sociedad que ha perdido su carácter individual, de unidad, absorbido por el cúmulo de la multitud y la mecanicidad de las grandes ciudades (Benjamin, 1971b, pp. 39-48).

superar el mito de que ésta se dirige *per se* hacia la evolución de las sociedades, para lo cual elabora una perspectiva que, como la describe Eduardo Fernández Gijón, consiste

en abarcar en toda su extensión ese horizonte semántico que se perfila a través de todo el cúmulo de experiencias malogradas y relegadas al olvido en el discurrir de un destino mítico coincidente con la idea de la fatalidad del progreso entendido como expansión del sometimiento. (Fernández, 1990, p. 54).

Benjamin (1971e) propone que se debe actuar “retroactivamente en la lejanía de los tiempos” (p. 79), es decir, recuperar el pasado para evitar que se mantenga en el tiempo la continuidad de las victorias de los dominadores que han conducido a una realidad catastrófica en la actualidad: “el concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo ‘siga tal cual’ es la catástrofe. No es en cada caso lo que está por venir, sino lo siempre ya dado” (Benjamin, 2005b, p. 35). Lo que intenta evitar es que permanezca aquello que tanto daño le ha hecho a la sociedad.

Para evitar la perspectiva de una historia según la cual todo es visto desde un sentido de la consecución del progreso y la evolución social, Benjamin ve la necesidad de una revisión del pasado que muestre la otra cara de la historia y que, por consiguiente, rescate aquellos hechos que han permanecido ocultos en la visión histórica positivista:

No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Y puesto que el documento de cultura no es en sí inmune a la barbarie, no lo es tampoco el proceso de la tradición, a través del cual se pasa de lo uno a lo otro. Por lo tanto, el materialista histórico se distancia en la medida de lo posible. Considera que su misión es la de pasar por la historia el cepillo a contrapelo (Benjamin, 2005b, p. 81).

Comprende que se ha establecido una representación de la historia que llevó a ignorar hechos que manifiestan que no todo lo que ha sucedido en la cultura europea moderna corresponde al ideal de una civilización que demuestre la superación de los conflictos sociales y que se haya encaminado a un incuestionable progreso. Por tanto, utiliza así la imagen del “cepillo a contrapelo” para ilustrar la necesidad de una nueva forma de mirar e interpretar la historia, proponiendo que el presente se convierta en el momento del encuentro con ese pasado ignorado y olvidado que ilumine el tiempo actual, de modo que se comprendan las causas que han originado y fortalecido un panorama de barbarie para cualquier mirada crítica que desee analizar la realidad del siglo XX. El presente se convierte así en el instante donde se puede mostrar de improviso una imagen del

pasado que resplandezca de tal forma que permita comprender el peligro que existe en el momento actual respecto a la preservación de las situaciones que Benjamin critica a la sociedad vigente.

Para este pensador ese encuentro con el pasado también es fundamental porque aquellos seres humanos que han quedado como los vencidos en la historia tienen una directa relación con los que se continúan acumulando en el presente, ya que todos ellos reflejan la permanencia de una actitud humana de arrasamiento cuando se busca ciegamente el cumplimiento de objetivos particulares. Esta forma de ver el pasado le permite comprender que a los vencidos que han quedado en la historia solo les espera el olvido, la continuidad de la marginación, la acumulación de otros que se suman a su estado y la desesperanza de una posibilidad de “salvación”. Benjamin advierte así la urgencia de frenar dicha acumulación, pues de ese modo se hará interminable la sucesión de injusticias y divisiones que van quedando poco a poco en la distancia del pasado. Para él esta nueva forma de revisar la historia tiene que generar en el colectivo humano la búsqueda de soluciones a tal devastación social para que la idea de la dominación no se arraigue en el imaginario humano como un hecho que debe formar parte del devenir histórico natural.

Benjamin se pone, entonces, en contra de esa mirada hacia el futuro que afirma el advenimiento de un próspero porvenir, pero que ignora a lo que realmente está conduciendo la sociedad. Plantea más bien, como lo dice Buck-Morss (1995), “una crítica radical de la historia desde una mirada retrospectiva” (p. 111). Su pretensión, por tanto, no consiste en realizar una proyección hacia lo posterior para determinar las posibles consecuencias de todo este análisis histórico, sino solucionar de manera urgente el presente desde lo que el pasado le refiere. En este sentido es que se puede afirmar, junto con Michael Löwy, que a Benjamin le interesa resolver la situación del hombre presente y no el generar promesas futuras para seres humanos que aún no existen (Löwy, 2002); por ello, en su planteamiento de la historia, la preocupación por el futuro pasa a un segundo plano.

Es así como el pensador alemán plantea una relación dialéctica entre el pasado y el presente, de modo que al buscar la explicación para las situaciones actuales se recurre a lo ocurrido como fuente real que dé razón de lo que acontece³. Quizá por eso en su ensayo *Sobre la situación social*

3 No obstante, como ya se ha afirmado anteriormente, Benjamin insiste en que no se puede caer en la equivocación de asumir lo determinado por la perspectiva histórica positivista que propone una visión de la historia que indica una dirección continua hacia el progreso, sino que los hombres, especialmente los historiadores, deben mantener una actitud de búsqueda hacia el pasado, de modo que en el momento más inesperado, se logre recuperar un hecho del pasado que ha permanecido ignorado y que revela una conexión con el presente al manifestar una permanencia de actos concretos de dominio, opresión, explotación y marginación social.

que el escritor francés ocupa actualmente (1934), Benjamin recoge la cita de Emmanuel Berl con respecto al pasado, ya que refleja el mismo sentido que él le da:

La mayoría de los autores ponen una fe inquebrantable, que desde Freud pasa por inadmisible, en las confesiones de sus personajes [...]. No quieren entender que un relato, en el que alguien da cuenta de su propio pasado, delata más sobre la situación presente que sobre la pretérita a la que se refiere. (Benjamin, 1980c, p. 85)

El pasado según Benjamin se convierte en aquello que puede iluminar el presente para mejorar la comprensión que el hombre puede tener de éste y descubrir la forma como debe actuar frente a lo que encuentra en la actualidad. Por eso, cuando Benjamin dice en su Tesis IV: “así como las flores se vuelven hacia el sol, de la misma forma, en virtud de un heliotropismo secreto, todo lo que ha acontecido se vuelve hacia *el* sol que surge en el cielo de la historia” (Benjamin, 1971e, p. 79), está afirmando que esta relación dialéctica del pasado y el presente tiene que remitir a una nueva manera de construir la historia. En este punto conviene traer a colación lo que Susan Buck-Morss afirmaba con respecto a una pretensión filosófica en Benjamin al criticar la manera como se había estructurado aquella y proponer una nueva forma de abordarla. Para ella, este pensador no buscaba hacer una filosofía de la historia, sino una “filosofía *a partir de* la historia” (Buck-Morss, 1995, p. 72) que estableciera un nuevo modo de configurarla. Por eso, continúa ella, este pensador “intentaba una representación gráfica concreta de la verdad, en la que las imágenes históricas volvieran visibles las ideas filosóficas” (p. 72). Se puede observar así que Benjamin elabora una reflexión en torno a este tema, así como un método que le permite establecer una manera distinta de acercarse a la realidad y a los acontecimientos históricos para ofrecer alternativas de acción frente a éstos.

Para explicar mejor la relación que se da entre el presente y el pasado, Benjamin hace referencia a la condición en que se encuentra toda obra de arte, ya que ve en una obra artística la posibilidad de evocar distintos momentos del proceso histórico que ha sufrido. Este proceso se presenta como una diversidad de situaciones desligadas entre sí, pero que se encuentran conectadas por el hecho o acontecimiento que tienen en común. Pierre Missac afirma que la visión benjaminiana de la historia o su manera metodológica para mirarla está caracterizada no por el enfoque de ese *continuum*, sino que remite a saltos que hay que realizar, pues cada situación evoca otras de distintos momentos históricos (Missac, 1988); es decir, una imagen del presente puede encontrar relación con un hecho del pasado, de modo que esta conexión entre permita descubrir un nuevo sentido del momento actual. Stephan Mosès comprende que para

Benjamin el sentido de la historia se encuentra en aquellos quiebres que generan la discontinuidad del tiempo. Al advertirla como un conjunto de elementos que aparecen de forma discontinua, Benjamin concluye que todos ellos pertenecen a una estructura bajo la que se puede descifrar la verdad que allí se contiene. De modo que en esas rupturas se presentan breves destellos que revelan la verdad a la que el hombre busca acceder.

Se ve así que Benjamin plantea que la mirada que se debe dirigir a la historia no puede ser continua, sino que debe ser fragmentada⁴. En el *Libro de Los pasajes* formula claramente esta metodología, que hace referencia a situaciones concretas para explicar un proceso de esta naturaleza. De este modo, concibe cada periodo histórico como una época que es diferente de otra, de suerte que uno de ellos se presenta en forma discontinua, “fenómenos originales” que revelan una porción de conocimiento (de la verdad original a la que se desea acceder). La tarea del hombre consiste, entonces, en develar lo que hay contenido en cada hecho de la historia, y esto lo hace a través de una especie de rebelión contra la forma en que la sociedad se ha acostumbrado a mirarla, descubriendo lo que yace oculto para el hombre en ella (Buck-Morss, 2005). Mosès interpreta esto como la necesidad que se le impone al hombre de recuperar el pasado basándose en su conexión con el presente:

Chispas de la verdad original siguen existiendo, ocultas aquí y allá en el fondo de nuestro mundo profano; la tarea del ‘historiador materialista’ [...] consiste precisamente en recoger estas ‘chispas de esperanza’ sepultadas en el pasado y hacerlas revivir [...] en el corazón mismo del presente. (Mosès, 1997, p. 102)

En su Tesis V Benjamin advierte que escudriñar lo escondido y olvidado en la historia, ocasiona “una imagen del pasado, que corre el riesgo de desvanecerse para cada presente que no se reconozca en ella” (p. 79); es decir, esta es tan fugaz que puede pasar desapercibida, lo cual exige una atención constante en el presente para poder captar lo que el pasado mismo muestra de sí. Entiende que, aunque esa representación que recupera del pasado es una revelación que se presenta en un momento determinado, es fruto también de un esfuerzo voluntario y permanente del hombre por rescatar lo que se ha dejado atrás, pues tiene la certeza de que “el pasado tiene un índice temporal que lo remite a la salvación” (p. 78), es decir, la imagen que proporciona esa

4 Mosès ve que de esto Benjamin concluye que en lo estilístico se establece un vínculo de las relaciones particulares con lo universal, pues cada particularidad tiene la posibilidad de revelar una totalidad.

revelación puede conducir a la posibilidad de “arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla” (p. 80)⁵.

Benjamin cuestiona, entonces, la perspectiva que considera que el pasado ya se encuentra definido y claro para el ser humano y que, por ende, se ha logrado atrapar para siempre a través de una configuración hecha por el hombre, con la certeza de que es como ya se ha determinado. Él cree que lo ocurrido no tiene un carácter estático, sino que, por el contrario, posee un dinamismo capaz de ejercer una poderosa influencia en el momento que emerge de lo que ha aún no ha sido develado⁶. No se puede olvidar que Benjamin no busca una especie de honra a esos hechos olvidados, sino que lo que busca es reactualizar esos acontecimientos, encontrar la forma en que están relacionados o conectados con el presente para que conduzcan a “una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (p. 88).

Esta manera de comprender la historia conduce a Benjamin a demostrar que en su contexto se presentan hechos que demuestran que esa concepción del progreso es falaz por cuanto no se ha logrado aún superar el aburguesamiento que favorece una mayor división social, la opresión y explotación del proletariado y, por consiguiente, una creciente marginación de diferentes sectores de la sociedad. Es así como en el *Libro de los pasajes* este autor plantea que la industrialización de las sociedades implicó una nueva condición en donde los sujetos son valorados a partir de la eficacia que demuestran dentro de la estructura laboral (Benjamin, 2005a, pp. 52-53), fortaleciéndose así la división social en una clase burguesa dominadora y otra proletaria explotada⁷.

Del mismo modo, en los dos *Exposés* que introducen al *Libro de los pasajes*, Benjamin presenta una reflexión sobre la modernidad desde una mirada desencantada del presente, al observar que el hombre no ha sido capaz de redimir el pasado, ya que es él quien ha causado la destrucción y generado situaciones que le impiden a la humanidad captar el sentido que puede tener la historia, que es una de las ideas fundamentales que recorren este libro. Allí, partiendo del concepto de

5 Por eso en su ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire” habla de una “reminiscencia involuntaria y un recuerdo voluntario” (Benjamin, 1971b, p. 33).

6 Por eso Benjamin plantea en la Tesis III que se escudriñe en el presente todo aquello que se ha mantenido al margen, olvidado o escondido intencionalmente, para así recuperarlo de ese olvido, pues “solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Esto quiere decir que solo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos” (Benjamin, 1971e, p. 78).

7 Cabe resaltar que la crítica a la burguesía, a la industrialización y a la fetichización de la mercancía, provienen de su lectura de Marx a partir de 1929.

fantasmagoría en Marx⁸, hace referencia al modo como la burguesía del siglo XIX había conducido a una estructura social caracterizada por la fetichización de las cosas⁹. El objetivo que ilumina el proyecto de *Los pasajes* consiste en “mostrar cómo a consecuencia de esta representación cosista de la civilización, las formas de vida nuevas y las nuevas creaciones de base económica y técnica que le debemos al siglo pasado entran en el universo de una fantasmagoría” (Benjamin, 2005a, p. 50), produciendo en el ser humano una sensación de encantamiento que le impide ser consciente de su situación real. Elabora así una crítica al sistema económico capitalista, reprochándole el papel que se le ha concedido a la mercancía, ya que considera que esto ha generado la fetichización de los objetos al ensalzar el valor de cambio por encima del valor de uso, lo cual lleva a desconocer y mantener la situación oprimida del proletariado (Benjamin, 2005a).

En la Tesis IX, utilizando la imagen del ángel de la historia, describe todo el panorama que observa del pasado y de su propia realidad como “una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina” (Benjamin, 1971e, p. 82), lo ve como un horizonte de desolación y ruinas. Benjamin contempla la historia desde su propia experiencia de peligro que contiene el presente, es decir, desde la decadencia que él mismo observa en el mundo y que le ha tocado enfrentar desde su propia experiencia de exilio como huida al fascismo. Al respecto, Susan Buck-Morss plantea que la solución que este pensador propone consiste en impulsar la revolución proletaria para poder salir del estado prehistórico del que Marx hablaba¹⁰. Agrega, entonces, que en la concepción que Benjamin tenía de la naturaleza histórica claramente se pueden observar los dos polos de todo proceso de este tipo: la extinción y la muerte, de un lado, y la posibilidad de

8 Marx utiliza el concepto de fantasmagoría para referirse a la forma como los hombres han reducido el sentido de los objetos desde la relación que como mercancías se da entre el valor de uso y el valor de cambio, predominando este último sobre el valor de uso.

9 “La cualidad fetichista que adquiere la mercancía afecta a la misma sociedad productora de mercancías, no ciertamente como ella es en sí, sino tal como continuamente se imagina a sí misma y cree comprenderse cuando abstrae del hecho de que precisamente produce mercancías. La imagen que de este modo produce de ella misma, y la que suele intitular como su cultura, corresponde al concepto de fantasmagoría” (Benjamin, 2005a, p. 680).

10 Marx habla de un estado prehistórico de la sociedad para referirse a la época que abarca los diferentes momentos que se han dado en las sociedades desde la antigüedad hasta la moderna burguesía, en los cuales se han producido diferentes desarrollos de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. “Marx había afirmado que hasta el momento de la plena realización del nuevo potencial del industrialismo, toda la historia era solo ‘prehistoria’, dominada por las ‘leyes naturales’ del capitalismo que se resolvían en un ciclo repetitivo de inflación, depresión y desempleo. Mientras la gente permaneciera sometida al poder de estas fuerzas ciegas, la promesa de una historia humana universal no podría realizarse” (Buck-Morss, 1995, p. 80).

surgimiento de lo nuevo, en el otro extremo; es decir, Buck-Morss ve que en el pensador alemán existe la concepción de que si bien es cierto que en la historia se puede percibir la presencia de la aniquilación de las cosas, también existe la posibilidad de la transformación de la realidad a través de la creación de nuevas formas de organización. En su ensayo *La vida de los estudiantes* (1915), aunque se trata de un escrito de juventud, su autor reflejaba ya la necesidad de la generación de espacios de libertad a nivel social que permitan la creación de nuevas alternativas que impulsen ese cambio que nombra Buck-Morss:

habría que considerar al estudiantado en su función creativa como ese gran transformador que con su actitud filosófica transporta y conduce las nuevas ideas, que antes que en la ciencia surgen en el arte y en la vida social, para convertirlas en preguntas científicas (Benjamin, 2007a, p. 85)

Benjamin demuestra con sus escritos que le interesa promover una actitud general que busque nuevos modelos de organización social.

Por ello, en la Tesis X propone como alternativa “liberar al infante político mundial de las redes en que lo han envuelto” (p. 83), es decir, generar un nuevo pensamiento crítico que “evite toda complicidad con aquella [concepción de la historia] a la que los políticos continúan ateniéndose” (p. 82). Plantea así la necesidad de un cambio en la manera como se observa la realidad y, sobre todo, en el modo como se actúa frente a ella. Sugiere que los hombres no pueden adherirse a sistemas sociales y a concepciones históricas que buscan la continuidad de la aniquilación de unos sectores de la sociedad.

Para lograr esto, demuestra una gran preocupación por cuestionar movimientos opresores como el fascismo, por lo cual considera que la manera en que esto se puede lograr parte de la imagen ya enunciada de “pasar por la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1971e, p. 81), es decir, no continuar mirándola desde la postura tradicional del progresismo, permaneciendo indiferentes a los rastros de violencia y subyugación que tal enfoque ha implicado. Löwy considera que en esta afirmación de Benjamin también hay un sentido político que hace referencia a un oponerse a través de la revolución al curso que se le ha dado a la historia: “cepillar la historia a contrapelo –fórmula de un enorme alcance historiográfico y político– señala, en principio, la negativa a unirse, de una manera u otra, al cortejo triunfal que, aún hoy, sigue pisando los cuerpos de quienes están por tierra” (Löwy, 2002, p. 85). Por eso, cuando Benjamin afirma en la *Tesis* VIII que “se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (Benjamin, 1971e, p. 81), plantea

que el hombre tiene en sus propias manos la posibilidad de construir una historia diferente; él mismo tiene la capacidad de hacer presente en ella otro estilo de sociedad. Plantea, entonces, que el hombre debe buscar una posición nueva y radical frente a esta última que logre acabar con la división social, la dominación de ciertos sectores y el desastre y la barbarie impuestas. Un año antes de su muerte, en su escrito fragmentario *Parque Central*, Benjamin había definido esta tarea de la siguiente manera:

El transcurso histórico tal como se presenta bajo el concepto de catástrofe, realmente no debería retener la atención del pensador más que el caleidoscopio en las manos de un niño a quien en cada vuelta se le derrumba todo lo ordenado con un nuevo orden. Los conceptos de los que detentan el poder han sido en todo tiempo los espejos gracias a los cuales se ha constituido la imagen de un ‘orden’. –Hay que hacer añicos el caleidoscopio (Benjamin, 2005b, p. 10).

Así pues, su postura frente a la situación histórica que observa no es otra que la de una radical ruptura con lo que el mismo hombre ha construido, pues ve que no hay salida para la humanidad sino desde una nueva organización que permita a su vez otra forma de sociedad.

II

LA RESIGNIFICACIÓN DEL LENGUAJE DE LA TRADICIÓN

El capítulo anterior afirmaba que Benjamin logra articular en sus escritos las diferentes fuentes que influyen su pensamiento a partir de las nociones que toma de cada una de éstas, convirtiéndolas en conceptos recurrentes bajo los que puede elaborar su concepción de la realidad. Dos de éstos pertenecen a la tradición judía y le permiten al pensador alemán expresar su comprensión de lo que ha sucedido en la historia y la manera como esos acontecimientos determinan el presente. Estos conceptos le dan la posibilidad de plantear la necesidad de la Redención de la historia y la presentación de la imagen de la llegada del Mesías.

Mesianismo y redención son, entonces, dos conceptos frecuentemente utilizados por Benjamin para referirse a la historia y a la sociedad. Dichas nociones responden a su intento por relacionar los términos judíos con el materialismo histórico, pero sobre todo apela a ellas para expresar adecuadamente lo que él concibe como la salida a los conflictos que observa en la sociedad. Conviene, por tanto, explicar ahora la manera en que el judaísmo adquirió importancia dentro del pensamiento y las expresiones benjaminianas, y el modo como este pensador se apropió de estos conceptos para aplicarlos a sus propias ideas.

Para iniciar, hay que recordar que Walter Benjamin reconocía haberse formado en un ambiente liberal y asimilado su doble procedencia: alemana y judía. Aunque fue incorporando a su pensamiento las ideas judías que se mantenían en este ambiente, se alejó profundamente del

sionismo estatal y nacionalista de la época¹¹, al asumir una posición crítica frente a este tipo de posturas que legitimaban acciones nacionalistas bajo el concepto de lealtad patriótica. Del mismo modo, tampoco aceptó un sionismo que se desligara de la situación europea y que no propusiera alternativas frente a la realidad social que se iba imponiendo en Occidente. Irving Wohlfarth determina el verano de 1912, en Wickersdorf, como el momento en el que Benjamin conoció por primera vez la corriente del sionismo, y que, luego con el curso académico que siguió, le permitió tomar contacto con los temas de la tradición judía. Sin embargo, el mayor impulso en el interés sobre el tema judío se dio a partir de su estrecha amistad con Gershom Scholem, la cual inició a mediados de la segunda década del siglo XX¹². Cabe resaltar que la posición de este último fue de una entrega total a los temas judíos, interés que deseó fuera semejante en Benjamin, quien, pese a estas intenciones, manifestaba no querer desligarse de los “estudios europeos” (Benjamin, citado en Fernández, 1992, p. 29), pues copaban principalmente su atención. No obstante, aunque enfocó todo su trabajo en dichos estudios, siempre mantuvo este matiz judío en su pensamiento, en su manera de comprender la realidad y en sus obras¹³.

11 El sionismo fue un movimiento nacionalista surgido a finales del siglo XIX que promovía la migración de los judíos a Palestina, su “tierra prometida” para establecerse definitivamente allí y recuperar de esa manera su dignidad e identidad nacional. Su gran impulso lo recibió de Theodor Herzl, quien consideraba que aunque los judíos habían adoptado el asimilacionismo de las culturas europeas, éstos debían volver al territorio palestino, ya que se comenzaba a generar un creciente antisemitismo que amenazaba su estabilidad. Con él, el sionismo adquirió, además del matiz místico y religioso que ya poseía, el elemento político y laical que promovía la creación de un estado nacional judío, construido bajo el mismo esquema de los estados europeos, especialmente de Alemania y Austria (Traverso, 2005).

12 Scholem menciona que la relación entre ellos data de finales de junio de 1915 a partir de una conferencia de Kurt Hiller en la que se presentaba el tema de la historia como fuerza enemiga del espíritu y de la vida: “nos conocimos personalmente en la primavera de 1915, durante mi primer semestre en la universidad, en el curso de una discusión a propósito de una conferencia de Kurt Hiller que hacía una denuncia apasionada y racionalista de la historia” (Scholem, 2003, p. 10). En dicha reunión Benjamin tomó la iniciativa de acercarse a éste con el fin de discutir de manera más amplia sus respectivos puntos de vista, ya que Benjamin manifestaba su desacuerdo con el sionismo y rescataba el papel cultural y espiritual del judaísmo, planteando su deseo de extenderlo en Europa por el apoyo que percibía podría brindar al trabajo intelectual que se desarrollaba en ese momento.

13 A este respecto señala Ricardo Forster: “desagregar lo judío en Benjamin, colocarlo a un costado para secundarizarlo, significa desgarrar el núcleo de su pensamiento” (1999, p. 67). Incluso, a esta posibilidad de separar su pensamiento de la influencia judía la denomina “un ejercicio de mutilación” (p. 68) que pretende darle mayor importancia a su carácter materialista. Por su parte, Gershom Scholem afirma en *Walter*

El elemento judío determinó en el pensamiento de Benjamin un interés por ir más allá de lo que la apariencia de un hecho alcanza a mostrar. *Infancia en Berlín* es la expresión de la forma como Benjamin considera que la realidad puede convertirse en germen de evocaciones para quien asuma una actitud de escudriñamiento en lo cotidiano, tal como lo afirma en otro texto suyo del mismo año: “penetramos el misterio solo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano” (Benjamin, 1980b, p. 58). Lo judío se convierte así en una perspectiva que complementa su manera de ver la realidad y en una forma de expresar su pensamiento al hablar de la historia.

Con respecto al papel que desempeña el elemento judío en el pensamiento benjaminiano, Löwy afirma que se han dado tres posibles interpretaciones: una materialista, otra teológica y una última, denominada de la contradicción¹⁴. La primera propone que las tesis se centran en plantear ideas marxistas, de modo que lo teológico es simplemente una metáfora que Benjamin utiliza para referirse a realidades sociales. La segunda, parte del supuesto de que Benjamin juxtapone un lenguaje materialista a concepciones fundamentalmente de carácter teológico¹⁵. La última propone que intenta realizar una unión entre estas dos dimensiones, pero que no lo

Benjamin y su ángel que los escritos de Benjamin denotan una clara importancia del asunto religioso: “una y otra vez se encuentra en Benjamin, y a menudo en los lugares más inesperados, una articulación central de su pensamiento con el problema de los textos sagrados” (Scholem, 2003, p. 31). Plantea así que a lo largo de los escritos benjaminianos existe una constante referencia a varios elementos de este tipo: las alusiones a la idea de la Toráh, la revelación, la representación de lo doctrinal, el mesianismo y la redención (p. 30). Resalta que, aunque en sus escritos posteriores se distanció un poco de esas formas de expresión, ello no quería decir que hubiese abandonado sus convicciones a este respecto, pues “un eco de los principios judíos continuó resonando sin cesar en sus escritos, por más que en apariencia se encontraran bajo el sello de la dialéctica marxista” (p. 32). También enfatiza que el interés de Benjamin por esta cultura y su teología viene de aquella época durante y después de la Primera Guerra Mundial, cuando dedicó gran parte de su tiempo a indagar sobre el pensamiento judío. Scholem entonces reconoce que la Biblia, los fragmentos de la literatura rabínica y personajes como Moses Hess, Ahad Haam, Hermann Cohen y Franz Rosenzweig, fueron esos elementos definitivos que atrajeron la atención de Benjamin sobre la cultura judía (Scholem, 1987, p. 145).

14 Löwy afirma que la primera posición es defendida por Bertolt Brecht, la segunda por Scholem y la tercera por Jürgen Habermas y Rolf Tiedemann (Löwy, 2002, p. 41).

15 La posición de Scholem estaría enmarcada en esta interpretación, ya que considera que “toda la originalidad del materialismo de Benjamin surge más bien del hecho de que su verdadero método de pensamiento no se ajusta en absoluto a su pretendido método materialista. Sus ideas siguen siendo en lo fundamental las de un metafísico que, si bien ha desarrollado una dialéctica de la observación, se encuentra muy lejos de la dialéctica materialista. Sus inclinaciones son las propias de un teólogo inclinado a lo profano” (Scholem, 2003, p. 24).

logra hacer satisfactoriamente por la incompatibilidad de ellas (Löwy, 2002). Löwy propone una cuarta postura que sugiere que Benjamin integra la concepción materialista con la judía, de modo que “las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite articularlas de manera coherente” (pp. 41-42). Lograr una complementariedad le permitía comunicar eficazmente su postura frente al análisis que hace de la realidad social occidental. Esto quiere decir que, además de utilizar imágenes que involucran el elemento judío y que hacen referencia a un modo de interpretar la realidad, también parte de situaciones concretas y coyunturales a las que desea responder de una manera específica con las herramientas de análisis que proporciona el materialismo histórico.

En la primera de las *Tesis*, Benjamin plantea esta posición. Allí, haciendo referencia al cuento *El jugador de ajedrez de Maelzel* (Poe, 1957, pp. 543-559), propone que el materialismo necesita de la teología para poder desarrollar su labor de transformación de la historia: “[el materialismo histórico] puede competir sin más con cualquiera cuando pone a su servicio a la teología” (Benjamin, 1971e, p. 77)¹⁶. Con esto no quiere decir que ésta se convierta en el eje de sus planteamientos filosóficos, pues implicaría desconocer el papel que desempeña el materialismo para Benjamin; pero sí hay que reconocer su rol fundamental en el desarrollo de su pensamiento, pues la teología le proporciona el lenguaje, las imágenes, algunos de los conceptos y un sentido particular para comprender la realidad.

2.1 El Mesianismo y la Redención en la tradición judía

Para el desarrollo de este punto se recogerá el estudio que realiza Gershom Scholem sobre el Mesianismo y la Redención, pues su trabajo como teólogo es ampliamente reconocido por su rigurosidad, análisis y amplitud, así como sus aportes para la teología, la cábala y la historia del pensamiento judíos.

En *Toward an Understanding of the Messianic Idea in Judaism*, Scholem explica la manera como la idea mesiánica se desarrolló en los primeros siglos de la historia del judaísmo,

16 Así como Poe en su relato descubre que el autómatas no es más que un mecanismo, accionado gracias a las maniobras de una persona que controla sus movimientos y que creaba la ilusión de hacer parecer que este en realidad jugaba por sí mismo, así también Benjamin se percata que detrás del materialismo debe estar la teología como soporte conceptual si aquel se propone una verdadera transformación histórica.

determinando las características esenciales que dieron origen a aquella noción y el modo como se fue desenvolviendo a partir de los hechos que se presentaron para este pueblo y que fueron interpretando desde su experiencia religiosa. Scholem afirma que en la historia del judaísmo rabínico hay tres fuerzas que determinan la comprensión de la idea mesiánica: la conservación, la restauración y la utopía:

The conservative forces are directed toward the preservation of that which exists which, in the historical environment of Judaism, was always in danger. [...] The restorative forces are directed to the return and recreation of a past condition comes to be felt as ideal. [...] There are, in addition, forces which press forward and renew; they are nourished by a vision of the future and receive utopian inspiration (Scholem, 1995, p. 3).

Estas fuerzas dan lugar a dos posiciones que proponen, o bien una mirada hacia el pasado que recupere y mantenga una condición que se ha perdido o que no se desea dejar atrás, o bien una mirada al futuro, que espera la realización de una promesa que aún no se ha cumplido en la historia. En ambas posiciones está presente la esperanza mesiánica de una redención: “The messianic idea came into being not only as revelation of an abstract proposition regarding the hope of mankind for redemption, but rather in very specific historical circumstances” (p. 4).

Igualmente, en las tradiciones proféticas más antiguas del judaísmo se interpreta que la llegada del Mesías se dará a partir de un contexto de “suffering and desperation” (p. 5), es decir, en tiempos en los que las dificultades llevarán a desear un fin inmediato que interrumpiera el dolor del pueblo judío. Sin embargo, a la par también surge una concepción apocalíptica que no solo parte de una condición particular de aquel en un momento determinado, sino que plantea que la totalidad de la historia de este pueblo manifiesta la necesidad de la irrupción del nuevo eón, es decir, de otro periodo en el que el pecado y sus diferentes manifestaciones llegan a su fin porque este momento es dirigido por Dios. Esta tendencia apocalíptica cambia la claridad del mensaje profético por lo enigmático y alegórico de un futuro que no se sabe qué conllevará.

Scholem agrega que “in an almost natural way Messianic apocalypticism orders the old promises and traditions, along with the newly adhering motifs, interpretations, and reinterpretations, under the two aspects which the Messianic idea henceforth takes on and keeps in Jewish consciousness” (p. 7), es decir, que estas maneras de mirar e interpretar el tema del mesianismo y la redención se van entremezclando y adaptando a partir de las circunstancias particulares que debe asumir el pueblo judío en los diferentes momentos y lugares de su devenir histórico.

En *The Messianic idea in Kabbalism*, Scholem continúa explicando el desarrollo que tuvieron estas dos nociones desde la Edad Media. Reconoce que, aunque en la antigua tradición judía había imperado ese sentido catastrófico dentro de la idea mesiánica, a partir de esta época surge la idea de que la llegada del Mesías consistirá en una solución a los problemas que el pueblo judío había tenido que enfrentar, reforzándose así el carácter utópico del Mesianismo. Los cabalistas del siglo XII al siglo XV asumieron la posición de que la Redención se daba en cada individuo, buscando escapar al desorden del caos original de la historia. Aceptaron que la historia ha sido un camino en descenso desde su creación, de modo que el fin del hombre se concibe como el retorno a su estado original. Se forja así una nueva comprensión de la Redención que no suponía grandes catástrofes. “Here, then, we have a view of redemption in which the foundations of the world are not moved by great Messianic disturbances” (Scholem, 1995, p. 39). En *El Zohar* se comprende que la Redención cambia un poco la perspectiva, plantear que “uncleanliness and unfitness and death will be abolished. [...] In this conception, redemption becomes a spiritual revolution, will which uncover the mystic meaning the ‘true interpretation’, of the Torah” (p. 40). Se puede observar así que se pasa de una utopía histórica a una “utopía mística” (p. 40). Posteriormente, con la expulsión de los españoles de su propio territorio, la Cábala asumió que había llegado el fin de la historia y el inicio de la redención, es decir, se volvió a la antigua concepción apocalíptica que esperaba la inminente llegada del Mesías. Con el transcurso del tiempo se enfatizó que la redención poseía un carácter universal y que no estaba destinada tan solo para los judíos.

Isaac Luria, quien poseía una imagen de autoridad en el cabalismo, propone que en el origen de la historia de la humanidad hubo un proceso de creación por emanación de Dios, el cual fue lento y consistió en una progresiva revelación, como lo afirma Scholem (1995), que luego perdió su armonía y unidad por la situación de pecado, difuminándose la diferencia que había entre el bien y el mal. Ante esto “God began the process of reparation, but he left its completion to man” (p. 46). El pueblo de Israel ve, entonces, que los mandamientos y la Torah se constituyen en los medios que Dios utiliza para que el hombre pueda remediar la situación de ruptura, pues con el pecado de Adán, la diferencia que había entre el bien y el mal se había difuminado. Se concluye que la tarea del hombre consiste en discernir su actuar en la historia, de modo que se enmiende lo que en ella ha acarreado el pecado y se restaure su estado de unión con Dios. La redención es vista como un acto que cumple una función de enmendar y restaurar que no solo depende de Dios, sino en el que el hombre puede participar; igualmente, no es vista únicamente como un momento que se da hasta el final de la historia, sino como un proceso que tiene su origen al interior de ella y que culminará en el fin de ésta.

2.2 Comprensión del Mesianismo y la Redención en el pensamiento benjaminiano

En el capítulo anterior se veía que en la visión benjaminiana de la historia hay dos elementos que son fundamentales: el pasado y el presente. El pasado es el conjunto de acontecimientos que sirvieron para justificar la idea de progreso y que, por tanto, funcionaron como forma de validación de las situaciones sociales que el mismo Benjamin describió ampliamente y frente a las cuales planteó su oposición; igualmente, el pasado es visto por Benjamin como el lugar donde permanecen los hechos ignorados por la mirada progresista y que revelan una actitud permanente de imposición del poder desde la violencia y la represión. Benjamin ve el presente no solo como el momento en el que parecen perpetuarse tales situaciones, también como la posibilidad actual para rescatar el pasado omitido u olvidado y que lleve a una nueva perspectiva que permita al hombre conseguir un desempeño diferente en la sociedad¹⁷.

Para lograr este objetivo, Benjamin propone en sus *Tesis de la filosofía de la historia* que la manera eficaz como se puede proceder es a partir de la articulación del materialismo con la teología, de modo que se pueda asegurar “el triunfo en la partida” que se tiene con el capitalismo, la burguesía y el fascismo. Desde esta articulación es que Benjamin recurre a las nociones de Mesianismo y Redención para explicar la gravedad de la crisis que observa en la historia y en la sociedad, y también para expresar el camino que le queda a la humanidad.

La Tesis IX resume todo el contenido de la percepción de la historia y de lo afirmado hasta el momento: solo hay ruinas en lo que se ve del pasado, pero hay un deseo de “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” (Benjamin, 1971e, p. 82). Sin embargo, se impone una “tempestad” que impide transformar lo sucedido en la historia. Se propone la imposibilidad de que el hombre, por sí mismo, alcance la redención de la humanidad en su propio proceso histórico. Benjamin, entonces, plantea la idea de que no ha sido posible para el ser humano (y tampoco para el ángel) construir una historia diferente, por lo que exhibe la posibilidad de la intervención del Mesías. Por esto, en la Tesis XVIII habla de que se “funda así un concepto del presente como

17 O como lo expresa en su ensayo “Sobre algunos temas en Baudelaire”, “conducir el pasado a la luz” (Benjamin, 1971b, p. 60). Benjamin considera que el presente ya conlleva una primera tarea que es la de no dejar de lado el pasado, sino lograr que no permanezca en el olvido y la oscuridad; en eso consiste la redención del pasado.

‘tiempo-actual’, en el que están dispersas astillas del tiempo mesiánico” (p. 89), y en cualquier momento puede llegar el fin de la historia y la Redención de la humanidad.

Pero, paradójicamente, la ausencia de la Redención suscita en el pensador alemán un sentimiento de querer acabar con el dominio, la opresión y la marginación social. Es así como considera que la existencia de grupos que se han visto sometidos de diferentes maneras y que se constituyen en los olvidados y los vencidos de la historia aboca al hombre, a pesar de sus constantes errores, al deseo de redimir el presente de todo lo que ha sucedido en el pasado y que se puede repetir en la actualidad. Por eso, cuando afirma que “solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado” (Benjamin, 1971e, p. 78), plantea que una condición fundamental para que se dé la redención es que el hombre sea capaz de ver lo que realmente ha sucedido en el pasado para así evitar su continuidad hasta ahora. Benjamin habla, entonces, de un encuentro entre el presente y el pasado que lleve a cuestionar dicha historia y corrija las injusticias ocurridas. Considera que la historia exhorta al hombre (incluso habla de que le “exige”) a transformar lo que él mismo ha edificado. Sin embargo, reconoce que “la fuerza mesiánica” que posee el hombre es débil, por lo cual se termina imponiendo la necesidad de la inminente llegada del Mesías ante la impotencia humana para lograr los cambios que se necesitan (p. 78).

No obstante, como se ha dicho en el capítulo anterior, Benjamin no puede dejar de proponer en las *Tesis de la filosofía de la historia* la única salida que él percibe para la manera en que la humanidad ha construido la historia: “se nos planteará entonces como tarea la creación del verdadero estado de emergencia” (Benjamin, 1971e, p. 81). Habla de una revolución social impulsada desde “la clase oprimida que combate” (p. 85), que permita interrumpir lo que él denomina como “la eternidad de una decadencia” (Benjamin, 1994c, p. 194), o sea, que se comience a generar la posibilidad de la liberación de la humanidad. Por eso, en *Dirección única* Benjamin habla de la necesidad de lo extraordinario como la salida que le queda al ser humano frente a la negativa de los poderosos por un cambio social: “Así pues, ya solo queda, en la espera permanente del asalto final, dirigir la mirada hacia lo único que aún puede aportar salvación: lo extraordinario” (Benjamin, 1987, p. 28). Löwy (2002) concibe esta reacción que propone Benjamin como “una tarea revolucionaria que se realiza en el presente” (p. 61).

En la Tesis II y III, cuando Benjamin introduce la idea de la redención, habla de la interpelación que el pasado ejerce sobre el hombre al plantearle que allí se encuentra un “índice temporal que lo remite a la salvación” (Benjamin, 1971e, p. 78) de la historia. Es así como hace referencia a una obligación de la salvación de toda la historia del hombre y no solamente de su presente. En la Tesis III, Benjamin afirma que ésta no implica haber construido una historia donde se seleccionan

unos acontecimientos y se olvidan otros, sino que toma en cuenta todo lo que está presente en esa historia, rescatando la presencia de lo olvidado y su función dentro de ella: “el cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la historia” (p. 78). Esta idea de recuperación del pasado no supone una exclusión o marginación de sectores y, mucho menos, la justificación de las ocasiones en que sí se ha hecho esto. De este modo Benjamin poco a poco plantea la forma como se puede realizar la redención de la historia.

Esta recuperación del pasado es vista como necesaria para no dejar de lado aquellos vencidos que se han ignorado; pero tiene que ir más allá de una vuelta al pasado para buscar la reparación de éste. No basta con observar lo que ocurrió y rescatarlo para el presente, sino que también es prioritario cambiar la posibilidad de que dichas situaciones se sigan repitiendo continuamente a través de la historia. Para Michael Löwy, cuando Benjamin habla en la Tesis VII de mirar hacia el pasado y “pasar por la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1971e, p. 81), está haciendo referencia a una perspectiva política de la redención que consiste en un “luchar contra la corriente” (Löwy, 2002, p. 87) para evitar una mayor acumulación de catástrofes en la historia.

Por eso en la Tesis XII Benjamin especifica que es la clase oprimida quien debe convertirse en el sujeto que debe realizar la liberación, manteniendo su mirada fija en el pasado, pues es allí donde también se puede encontrar la motivación necesaria para la actuación en el presente, y no inspirarse en el futuro, en el “ideal de los descendientes libres” (p. 85), ya que esto conlleva el riesgo de creer que esa fuerza mesiánica que se posee es para el futuro y no para el momento actual. Para Benjamin, mirar hacia el futuro no es una actitud conveniente simplemente porque dicho tiempo no existe; propone más bien la necesidad de que, a partir de la mirada hacia el pasado, el hombre cuestione el presente. Esta comprensión del modo como el pasado puede afectar la manera de entender el presente es, a juicio de Stefan Gandler, la forma como Benjamin plantea que se da la interrupción de la continuidad con que se mira la historia (Gandler, 2005). Sobre esto nos dice Ana Lucas:

La concepción del presente, en las *Tesis* de Benjamin, se desarrolla como una teoría del tiempo a partir de una noción de presente como *Jetztzeit*, que se plasma en una filosofía de la historia que rompe con el historicismo. Dicha teoría proporciona una visión teológico-revolucionaria del presente que, rompiendo la continuidad de la historia, forma una constelación con algunos elementos del pasado que son así redimidos (Lucas, 1994, p. 20).

Ana Lucas ve que el *Jetztzeit* se presenta de dos formas: como la posibilidad de construir una nueva historia desde el materialismo histórico y como un modelo del tiempo mesiánico condensado en la brevedad del presente.

En el punto de encuentro de las víctimas del presente con las del pasado, Benjamin cree que se encuentra el detonante que impulse al cambio de la historia, es decir, la conciencia de todas (no solo unas) las ruinas que muestran un panorama desolador para la humanidad es lo que puede impulsar a la búsqueda de un nuevo camino que permita liberarla (entendida esta liberación como el interrumpir ese curso histórico hacia el que se proyectaba todo). Solamente así se puede rescatar a las víctimas del pasado de mantenerse ligadas a una narración histórica de un proceso que acumula nuevas víctimas y nuevos episodios que prolongan la continuidad de sistemas de destrucción social y opresión. Por eso, Benjamin afirma que la generación que logre realizar esta liberación “en Marx aparece como la última clase esclava, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de liberación en nombre de las generaciones de vencidos” (Benjamin, 1971e, p. 85).

La mirada benjaminiana sobre el “aquí y ahora” pretende despertar una conciencia social que desate la reacción de la clase dominada contra la opresión a que se le ha sometido. Esto ya lo proponía en su escrito *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, en la que hace referencia a la necesidad de desatar una reacción y conmoción de esta masa oprimida que le permita “descubrirse a sí misma como una conjunción de grupos dotados de conciencia de clase” (Benjamin, 2003, pp. 108-109). Él comprende que cuando la masa reacciona frente a la injusticia, se favorece socialmente la necesidad de tomar una posición real y activa en la lucha revolucionaria. Por eso, la manera como propone que se mire la historia es muy importante en la conciencia de la sociedad con respecto a su respectiva función en ella, ya que le permite desprenderse del sueño progresista y reaccionar ante su situación.

Benjamin comprende que este reaccionar no debe ser impulsado solo por un bien egoísta, sino que debe ser motivado por una solidaridad frente a la situación del otro, pues dicha solidaridad “elimina la oposición muerta, no dialéctica, entre individuo y masa” (p. 107), conduciendo a que cada individuo se sienta un sujeto en igualdad de condiciones con respecto a los demás, que lucha por el bien de todos y en donde busca la construcción de una nueva sociedad “en la que ya no se darán las condiciones, ni objetivas ni subjetivas, para la formación de masas” (p. 109).

Por lo anterior, Michael Löwy y Esther Cohen asumen que Benjamin propone que la humanidad debe obrar conjuntamente para lograr la transformación social que él sugiere, comprendiéndose que la redención es más una “autorredención”: “la redención es una autorredención, cuyo equivalente profano podemos encontrar en Marx: los hombres harán su propia historia y

la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos” (Löwy, 2002, p. 60). Esta “autorredención” se entiende como un actuar colectivo que implique que el hombre mismo reivindique a las víctimas que se han presentado en la historia. Cuando Benjamin dice en su Tesis II que “hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. [...] Nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica” (Benjamin, 1971e, p. 78), reconoce que el hombre tiene una responsabilidad con la historia, con las personas que han sido relegadas en ella y con el presente por manifestar que la fuerza mesiánica que hay en él, que aunque no tiene la misma dimensión que la del Mesías mismo, sí tiene un poder que debe manifestarse en su actuar concreto por transformar la realidad.

Cuando Benjamin afirma que “ni siquiera los muertos estarán a salvo” (p. 80) es porque entiende que se les puede mantener en esa situación de permanente aniquilación sin que se les permita nunca el aceptar que lo que se hizo con ellos fue parte de una injusticia social si el hombre no es capaz de asumir su responsabilidad social. Se ve entonces cómo Benjamin enfatiza en la potencialidad que tiene el ser humano para ejercer un acto de interrupción en la continuidad de aquellos sucesos que han favorecido la desigualdad en la sociedad.

El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario. Toma la constelación en la que ha entrado su propia época con una época anterior perfectamente determinada (p. 89).

Es posible considerar que cuando habla de mesianismo y de redención también está haciendo referencia a la posibilidad humana de la creación de nuevas estructuras que permitan la suspensión definitiva de los modelos implantados hasta el momento y que continuaban favoreciendo la opresión, la marginación, la desigualdad social y la propagación de las ideas fascistas. Desde esta perspectiva se asume que Benjamin mantiene una confianza en lo que el hombre puede lograr en la historia misma, aunque suponga una ruptura con la continuidad de esas situaciones en la historia.

Susan Buck-Morss interpreta la idea del mesianismo como un mecanismo mediante el cual el pensador alemán habla de una revolución de clases en la cual, además de incentivar un espíritu crítico frente a la realidad, se busca fomentar “una concepción apocalíptica de la ruptura de este ciclo histórico, en el que la revolución proletaria aparece bajo el signo de la redención mesiánica” (Buck-Morss, 1995, p. 366)¹⁸. Por su parte, Stefan Gandler considera que Benjamin

18 Con respecto a esta perspectiva del mesianismo benjaminiano, Ricardo Forster plantea que Benjamin se inspira en la postura revolucionaria y casi que anarquista de Max Weber, quien enfatizó en el

tomaba la imagen de lo teológico como la posibilidad de solución frente a la posición radical del nacionalsocialismo y el fascismo y en donde la débil fuerza mesiánica constituye la manifestación del impulso que ejerce la esperanza en el Mesías que ha estado presente en las luchas anteriores de la historia y que se hace presente para la realidad que tanto cuestionaba (Gandler, 2005).

A su vez, Löwy plantea que cuando Benjamin habla de redención se puede considerar que, además de involucrar una rememoración y liberación de los hechos del pasado, también se denota una restitución a un estado original y una visión utópica del futuro, en el sentido de la apocatástasis cristiana (salvación de todos) o del *tikkun* judío (retorno al estado original) (Löwy, 2002), viendo que en la propuesta benjaminiana existe una esperanza en que la sociedad y el curso de la historia tengan una detención de su proceso y pasen a un estado nuevo. Agrega Löwy que este concepto de redención no supone el asumir una actitud mística o contemplativa con respecto a la historia, sino que lo que Benjamin propone es “enriquecer la cultura revolucionaria con todos los aspectos del pasado portadores de la esperanza utópica” (p. 66). De este modo afirma que Benjamin no concibe que se encuentren desligadas la salvación y la transformación social, pues ve que lo material y lo espiritual se encuentran estrechamente relacionados en el pensamiento benjaminiano y, especialmente, en su propuesta revolucionaria:

hay en Benjamin, por lo tanto, una dialéctica de lo material y lo espiritual en la lucha de clases que desborda el modelo bastante mecanicista de la infraestructura y la superestructura: la apuesta de la lucha es material, pero la motivación de los actores sociales es espiritual. (p. 68)

No obstante, también se presenta una posibilidad diferente en los escritos benjaminianos respecto al modo de entender el mesianismo y la redención y es el creciente escepticismo de este pensador frente a lo que en realidad puede hacer el hombre de cara a las situaciones descritas y la permanencia de éstas en el transcurso de la historia. Eduardo Fernández considera que este

enfoque político que puede tener el tema de la irrupción mesiánica (1999, p. 92). En Benjamin, a juicio de Forster, está también presente este ideal de que la revolución permita esa ruptura de la historia que marque la apertura del tiempo mesiánico, pero a diferencia de Weber que veía en todo esto un mecanismo político para la negociación de intereses, Benjamin asume que todos estos sistemas políticos son expresión del mal que ha relegado de la historia a los olvidados. Ve así que Benjamin plantea una ruptura con la “ilusión socialdemocrática”, el “historicismo decimonónico”, el “parlamentarismo burgués” y la “concepción social demócrata” (pp. 90-91), asumiendo una noción de redención donde el hombre desempeña un papel activo, pues ésta no es una situación que implique una espera paciente, sino que debe generar los acontecimientos necesarios para que suceda.

sentimiento pesimista que se encuentra en varios apartados de las obras benjaminianas parte del misticismo de sufrimiento de Dostoievski y de la concepción pesimista de Blanqui por la humanidad, en las que veía que la historia se repetía sin ninguna novedad (Fernández, 1990).

Se considera que hay una gran influencia de la perspectiva judía del mesianismo en esta manera pesimista de comprender la realidad. En *Para una crítica de la violencia*, ensayo escrito en 1920, Benjamin toma el mesianismo en un sentido principalmente teológico. Allí plantea que la llegada mesiánica se dará en el momento del fin de la historia y del inicio del juicio de Dios. Afirma que dicho juicio es “purificante” (Benjamin, 2007b, p. 195) porque se opone a la situación de violencia que ha causado el hombre en la historia. Una de las cosas que caracterizará este momento es su “carácter no sanguinario, fulminante, purificador de la ejecución” (p. 195), es decir, no consistirá en un derramamiento de sangre (y, por lo tanto, no habrá víctimas inmoladas), llegará de improviso y tendrá un alcance sobre todos los que han sido afectados por la violencia mítica. Esta violencia divina consistirá en la interrupción del ciclo histórico de imposición de unos sectores sociales sobre otros que han fundado “un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia” (p. 198) para mantener su sistema de opresión. Por eso, cabe afirmar con Mosès (1997) que:

la inercia gracias a la cual se perpetúan las injusticias pasadas solo se puede quebrar con la irrupción de algo radicalmente nuevo, que no se pueda deducir en modo alguno de la suma de los acontecimientos pasados. Esta ruptura de la temporalidad histórica, esta aparición de lo imprevisible, es lo que Benjamin llama Redención (p. 131).

Esto último se puede observar en la Tesis VI, en la que Benjamin introduce la idea de la necesidad de la presencia del Mesías que redime las realidades históricas, además de vencer todas aquellas situaciones que se han presentado a través del tiempo. Frente a esto, afirma que “este día es precisamente el día del Juicio Final” (Benjamin, 1971e, p. 78). Pareciera, entonces, que él no contempla que la redención se diera dentro de la misma historia, sino solamente cuando ella se acabe. Además, en la Tesis XVII hace referencia a que el tiempo mesiánico consiste en una “detención” de los hechos.

El tema del lenguaje también le permite a Benjamin hacer referencia a la manera como él comprende la realidad en el momento actual y a la posibilidad que el hombre tiene de salir de su propia situación de conflicto en la historia. Es así como en *La tarea del traductor* (1921) plantea que el hombre puede entrever pequeños rasgos de la pureza original del lenguaje, es decir, no está condenado a un proceso incontrolable de decadencia, sino que puede guardar la esperanza de que en algún momento se posibilitará un camino de “retorno” a su origen:

Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados nunca aparecen en ellas en una dependencia relativa, como en las palabras aisladas o proposiciones, sino que se encuentran más bien en una continua transformación, a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar (Benjamin, 1971a, p. 134).

Con esto, Benjamin no quiere plantear una existencia en la que el hombre permanece en un estado de melancolía y añoranza por el pasado, sino que en la historia puede encontrar destellos de los elementos básicos que le ayuden a encaminarse hacia un estado que ha perdido desde el inicio de ésta. A este respecto Mosès (1997) afirma que desde la perspectiva teológica, Benjamin comprende la historia a partir de la forma como el hombre se relaciona con el lenguaje, ya que la cercanía del ser humano con el lenguaje primordial es lo que determina las nociones de progreso o de decadencia.

En *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916), Benjamin examina la lengua desde la base de los primeros capítulos del Génesis, diferenciando la situación inicial del hombre de la condición a que lo llevó la “caída” o el pecado. En cuanto a la primera, plantea que en el acto creador de Dios se encuentra presente en la lengua, como aquello que le permite hacer y nombrar: “la lengua es por lo tanto lo que crea y lo que realiza, es el verbo y el nombre” (Benjamin, 1971d, p. 155). Percibe que en el caso del hombre no sucede como con las demás cosas, ya que éste no es creado por nominación, lo cual le permite participar del acto creador de Dios, de modo que le deja ser “conocedor de la misma lengua con la cual Dios es creador” (p. 155), aunque de una manera ilimitada. No obstante, aclara que el nombre humano se constituye en la posibilidad de lograr esa “infinitud divina”, “el nombre propio es verbo de Dios en sonidos humanos [...] es la comunidad del hombre con la palabra creadora de Dios” (pp. 156-157). Agrega que el hombre cumple con la tarea encomendada por Dios al traducir a los sonidos humanos el nombre de las cosas.

En contraste con lo anterior, Benjamin describe la situación en que el hombre se encuentra a partir de la “caída” y que no es otra que el contexto actual del ser humano. Dicha condición se caracteriza en el hombre por poseer “un conocimiento extrínseco, la imitación improductiva del verbo creador” (p. 160), que se aleja de la nominación y, por ende, también del espíritu de las cosas y de sí mismo para recaer en el juicio (en la “palabra juzgadora”). El hombre se encuentra, entonces, inmerso en una naturaleza de la que no puede expresar su realidad, lo que para Benjamin sugiere una situación de tristeza en el ser humano. Igualmente, esta circunstancia de los hombres y del mundo ha conllevado una separación entre estos, que parte de la disociación entre las diferentes lenguas. Para Benjamin, la redención en el aspecto del lenguaje consistiría en que el hombre lo utilice.

III

¿PESIMISMO O UTOPIA?

A partir del análisis de la concepción benjaminiana de la historia, se ha visto que este pensador se opone a la idea del progreso porque no permite ver las atrocidades que se han presentado a lo largo del tiempo y que generan una continuidad de sucesos que conducen a una decadencia de la humanidad. En concordancia con lo anterior, propone que es necesario abordar la historia de una manera distinta, de tal forma que se establezca una ruptura con la continuidad de los hechos de imposición del poder que resultan en una cada vez más creciente situación de desastre social. Por eso, Benjamin propone las imágenes de la redención y el mesianismo como posibilidad de detención del curso histórico.

Hay dos maneras de comprender nociones como las de redención y la llegada del Mesías en el pensamiento judío. La primera consiste, como lo ha planteado la tradición clásica judía, en aceptar que ocurrirán cuando llegue el fin de la historia, es decir, traerá implicaciones de carácter apocalíptico y catastrófico, y el Mesías arrasará con todo. La segunda, que surge a partir de las modificaciones que van apareciendo en el desarrollo del pensamiento cabalístico, asume que la redención es un proceso realizado por Dios que puede iniciar dentro de la misma historia de la humanidad y que le sugiere al hombre la posibilidad de participar en dicho proceso sin necesidad de esperar hasta la llegada del Mesías, viéndose así que “man and God are partners in this enterprise” (Scholem, 1995, p. 46).

Estas dos posibilidades de comprensión son decisivas para determinar hasta qué punto el pensamiento benjaminiano tiende hacia una de las siguientes posiciones: una que plantea la búsqueda de alternativas revolucionarias que cambien la situación histórica y social que tanto ha criticado, u otra que indica la necesidad de la irrupción mesiánica y, por ende, el fin de todo lo que existe. Por tanto, en este capítulo se buscará plantear elementos de juicio que permitan proponer si es posible establecer una actitud benjaminiana que se incline hacia la utopía y la esperanza de un cambio gestado por el hombre, o por el contrario si su pensamiento denota más el pesimismo de quien no cree en la capacidad del actuar humano y considera que la única salida se encuentra en una realidad ajena a éste y a la historia.

Para iniciar, se recurrió a la clasificación de las etapas del pensamiento benjaminiano que hace Irving Wohlfarth, ya que esto permitirá distinguir la relevancia que Benjamin le dio al componente judío en los distintos periodos históricos del desarrollo de su pensamiento. Wohlfarth propone tres etapas en el pensamiento benjaminiano: la primera que hace referencia a una concepción del mesianismo que se relaciona con el desencantamiento del presente (y que ubica entre los años 1916 y 1925); la segunda donde lo teológico es tomado desde el materialismo histórico (que va desde 1927 hasta 1936); y la tercera (que se da entre los años 1937 hasta 1940) en la que lo teológico vuelve a adquirir relevancia ante el sometimiento del materialismo al fascismo y que este autor califica como:

la reintroducción final de fragmentos de teología judía en una versión del materialismo histórico que ya no podía poner sus esperanzas en la Unión Soviética ni, de hecho en ningún ‘movimiento’ hegeliano-marxista de la historia, sino solo en su detención mesiánica (Wohlfarth, 1999, p. 43).

Para el desarrollo de este capítulo, se partió de considerar que la caracterización que este autor hace de las dos primeras etapas del pensamiento benjaminiano no amerita mayor discusión, ya que en los primeros escritos del pensador alemán se puede notar claramente su preocupación por realizar una descripción de la sociedad contemporánea y, de acuerdo a la crítica que realiza, un deseo por encontrar una respuesta a lo que él consideraba “el deterioro” de la misma (Benjamin, 1987, p. 32). Su encuentro con el materialismo histórico es fundamental para el análisis que continúa realizando sobre la sociedad y la búsqueda de alternativas de cambio para ésta, abriendo la posibilidad a un proceso de transformación histórica y social que culmine con la decadencia social. En esta segunda etapa, el elemento judío pareciera convertirse en un medio por el cual Benjamin expresa la manera como concibe tal proceso y en la motivación que lo impulsa a concretarlo. La tercera etapa, aunque involucra los escritos benjaminianos de 1937 y 1938, se

observa con mayor fuerza en los textos posteriores a 1939, es decir, los ensayos correspondientes al momento histórico en que se firma el pacto *Ribbentrop-Molotov*, donde Benjamin recupera con gran fuerza el elemento judío como expresión de sus ideas y cuestionamiento de las posibilidades que le quedan a la sociedad¹⁹.

Desde esta perspectiva, se puede abordar el problema del enfoque pesimista o utópico en el pensamiento benjaminiano a lo largo de estas etapas y revisar la manera como desarrolla su comprensión de ese punto de vista en algunos escritos representativos de esos periodos. La primera fuente que interesa revisar es el ensayo *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* (1916), en el que Benjamin adopta un tono un poco melancólico al hablar de la imposibilidad del hombre respecto al conocimiento absoluto de las cosas, puesto que explica que la “caída” del ser humano ha implicado que el lenguaje perdiera la conexión original que había con el de tipo divino, disgregándose en varias lenguas y conduciendo a que el conocimiento también resultara afectado al “diferenciarse infinitamente en la variedad de las lenguas” (Benjamin, 1971d, p. 159). Por tanto, el hombre al tener que “traducir” (p. 158) a su propia lengua lo que se le revela, pierde la posibilidad de comunicar en plenitud eso que le es revelado, ya que el idioma no le permite expresar todo el contenido de esa realidad. En el momento en que por la acción del pecado el hombre perdió la facultad de la palabra creadora que Dios le había compartido para nombrar las cosas como son, se dio lugar al “juicio” y a la “charla” (p. 160), con lo que perdió la posibilidad de conocer en su pureza aquello que se le revela.

Esto, afirma Benjamin, produce una gran tristeza a toda la naturaleza porque ella ya no puede comunicar nada al hombre y, además, no es nominada correctamente (Benjamin, 1971d). Estas ideas son significativas porque sugieren que frente a las diferentes situaciones que Benjamin observa como problemáticas en la sociedad, el ser humano puede sentirse impotente para reconocerlas y, por consiguiente, para hallar las alternativas para corregirlas. En *La tarea del traductor* (1921) plantea esta misma limitación humana cuando habla de la diversidad de comprensiones que se dan entre las sociedades por la diferencia de lenguas, lo que genera que cada una de esas maneras de ver el mundo no sea totalizante, sino incompleta; esta complementariedad entre aquellas

19 Este pacto corresponde al establecido entre Alemania y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) a través de sus ministros de relaciones exteriores, Joachim Von Ribbentrop y Viacheslav Mólotov. Tal pacto, firmado en agosto de 1939, constaba de siete artículos en los que estas dos naciones acordaban no ejercer actos de violencia entre sí. Sin embargo, el punto más cuestionado fue el protocolo confidencial firmado que concertaba la repartición del territorio de las diferentes naciones europeas.

podría llevar a concluir que una de ellas (y su respectiva manera de comprender el mundo) no tiene razones para imponerse sobre las otras:

así resulta que la traducción, aun cuando no pueda aspirar a la permanencia de sus formas [...] no niega su orientación hacia una fase final, inapelable y decisiva de todas las disciplinas lingüísticas. En ella se exalta el original hasta una altura del lenguaje que, en cierto modo, podríamos calificar de superior y pura, en la que, como es natural, no se puede vivir eternamente, ya que no todas las partes que constituyen su forma pueden ni con mucho llegar a ella, pero la señalan por lo menos con una insistencia admirable, como si esa región fuese el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas (Benjamin, 1971a, pp. 134-135).

Llevando la interpretación al límite, se podría plantear que ante la imposibilidad que Benjamin propone en este escrito respecto a la superación de tal diversidad de lenguas y puntos de vista de los seres humanos (que se manifiestan especialmente en el ámbito político), no necesariamente los hombres se tienen que resignar a esta limitación, sino que se pueden enfocar en una búsqueda de alternativas que conduzcan a un acercamiento humano a pesar de la pluralidad. Esto es lo que afirmará varios años después en *El problema de la sociología del lenguaje* (1935):

el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación viva consigo mismo o con sus semejantes, deja el lenguaje de ser nada más que un instrumento, nada más que un medio, y es una manifestación, una revelación de nuestro ser más íntimo y de los lazos psicológicos que nos vinculan con nosotros mismos y con nuestros semejantes. (Benjamin, 1980a, p. 194)

En su ensayo *Para una crítica de la violencia* (1920) esboza una posición aparentemente radical frente a la historia que pudiera dar la impresión de inclinarse hacia la idea de que no es posible la superación de la división social sino hasta que se imponga el fin del devenir histórico. En este escrito Benjamin afirma que “falsa y miserable es la tesis de que la existencia sería superior a la existencia justa, si existencia no quiere decir más que vida desnuda” (2007b, pp. 196-197), lo cual podría sugerir que este pensador pone el concepto de una vida justa sobre el de una vida asumida de cualquier manera, rompiendo con el paradigma que plantea que, independientemente de muchas situaciones, la vida está por encima de todo y es el valor fundamental que debe pesar ante cualquier acción. Por eso, cuando ve que la estructura social creada por los hombres es ineficaz en cuanto genera nuevos modelos sociales que surgen como respuesta a los anteriores, pero que con el tiempo terminan siendo igualmente ineficaces, señala que se presentará una ruptura

en esta continuidad de estructuras. Tal ruptura dará lugar a un esquema totalmente diferente, “una nueva época histórica” (p. 198) en la que “la violencia divina, que es enseña y sello, nunca instrumento de sacra ejecución, es la violencia que gobierna” (p. 199).

Se podría creer, entonces, que Benjamin propone la necesidad de la destrucción de todo lo que existe, incluso el ser humano, como única posibilidad de interrupción a la continuidad de la violencia por la que camina la sociedad, pero esta interpretación desconocería las afirmaciones iniciales de ese ensayo, pues justifica una actitud revolucionaria frente al sistema estructural del estado cuando éste no garantiza los derechos de las personas. A partir del análisis que realiza Georges Sorel, Benjamin hace referencia a la huelga general revolucionaria, la cual busca acabar con el poder del Estado y generar un nuevo tipo de organización social que no parta de la anterior, sino que implante un modelo completamente nuevo y diferente; ve que cualquier tipo de reacción que busque este objetivo está libre de violencia porque “no se produce con la disposición de retomar [...] el trabajo anterior, sino con la decisión de retomar solo un trabajo enteramente cambiado, un trabajo no impuesto por el Estado” (p. 188).

Pareciera indicar que aquella idea mesiánica de la interrupción de la continuidad de la historia se puede lograr a partir del compromiso con una lucha que propenda por un sistema diferente al establecido por el poder actual; por eso, citando a Erich Unger, hace suya la idea de que “la aspiración que lleva al compromiso no encuentra motivación en sí misma, sino en el exterior” (p. 184), es decir, busca la transformación de lo ya existente en unas nuevas condiciones que deben ser impuestas como respuesta a sistemas que no revelan un verdadero cambio en la manera de hacer realidad la justicia.

En el *Fragmento teológico-político* (1920) aclara que lo histórico no puede estar sustentado en la búsqueda de lo mesiánico, pues ambas categorías pertenecen a dos órdenes diferentes. Además, observa que hay una paradoja que se presenta en la historia. Él es consciente de que lo que debe impulsar toda acción en el hombre es “la pesquisa de la felicidad” (Benjamin, 1994c, p. 193), pero mientras más la busca, más ha terminado el hombre “apartándose de la dirección mesiánica” (p. 193), con lo cual, sin proponérselo, acaba imponiéndose la necesidad de la irrupción del Mesías.

Visto así, el objetivo de la historia, por más que el ser humano lo intente, no debe ser la búsqueda de la realización del mesianismo, pues éste llegará en un momento que no depende del hombre sino de la propia voluntad del Mesías. Por lo tanto, este ideal no puede convertirse en la motivación para las acciones que él decida realizar. Lo anterior no contradice la posición benjaminiana de que la humanidad debe mantenerse en la búsqueda acciones que permitan acortar la distancia de lo que tanto necesita solucionar.

Se ve, entonces, que en estas obras, correspondientes a la primera etapa del pensamiento benjaminiano, existe una preocupación por alcanzar un momento de acercamiento entre las diferencias que se han dado entre los hombres, desde la idea de que es posible impulsar al proletariado a una revolución que busque una nueva organización social. Sin embargo, Benjamin es consciente de que esta lucha revolucionaria puede agudizar la división social existente, hasta el punto de acrecentar un sentimiento de necesidad por el fin de la historia y la irrupción mesiánica. Su encuentro con el materialismo servirá para que Benjamin concrete este planteamiento.

En su ensayo *El surrealismo* (1929), habla acerca de la manera en que se produjo en el pensamiento surrealista un sentimiento de desconfianza hacia la manera como el hombre ha construido la realidad: “desconfianza en la suerte de la literatura, desconfianza en la suerte de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza, desconfianza, desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, entre los pueblos, entre éste y aquél” (Benjamin, 1980b, p. 60). Indica, entonces, que lo que permite superar esta desconfianza se encuentra en el campo de la acción política, pero no como lo ha hecho la burguesía (que se ha quedado simplemente en un plano contemplativo o intelectual, sin darle importancia al contacto con las masas proletarias), sino con acciones concretas que reflejen una posición claramente definida por la libertad en la expresión. Por eso, en *Dirección única* (1928) Benjamin pide que se tome una postura clara frente a lo que sucede en la sociedad, ya que “quien no se resiste a percibir el deterioro acaba reivindicando, sin demora, una justificación especial para su permanencia, actividad y participación en este caos” (Benjamin, 1987, p. 32)²⁰.

En *El autor como productor* (1934) continúa en esta misma línea, ya que afirma que los intelectuales, los escritores y los artistas deben asumir un rol activo y claramente político en la lucha revolucionaria, pues “la situación social presente le fuerza a decidir al servicio de quién quiere él poner su actividad” (Benjamin, 1975, p. 20). Pero aclara que esto supone que no es cualquier tipo de producción intelectual o artística la que se debe realizar, sino que la sociedad “está en derecho de esperar que tal desempeño sea de calidad” (p. 20), y que manifieste “la tendencia política correcta” (p. 22), la cual no es otra que la transformación de la producción intelectual y artística en expresiones de “su solidaridad con el proletariado” (p. 56), de modo que aporte razones para el convencimiento del sentido que tiene la lucha por la transformación

20 Respecto a este escrito es interesante la manera como Michael Löwy presenta el giro que realiza el pensamiento benjaminiano hacia el materialismo histórico. Löwy afirma que el primer manuscrito de este texto (1923) hace referencia a que la alternativa que les queda a las víctimas de la miseria es “tomar el camino que lo lleva al rezo”, mientras que la versión posterior indica que éstas deben “tomar el camino que lleva a la rebeldía” (Löwy, 2004, p. 88).

social. Por consiguiente, propone que se debe despertar la conciencia de revisar críticamente lo que sucede en la sociedad para tomar una posición que busque abolir las estructuras de opresión. Dice Benjamin en *Sobre la situación social* que

si la inteligencia está presa en prejuicios políticos de clases y de pueblos, la mayoría de las veces lo está, porque intenta de manera miope y desgraciada salir de las abstracciones idealistas y arrimar el cuerpo más que nunca a la realidad (Benjamin, 1980c, p. 75)

Por eso, entre mejor sea la comprensión que el hombre pueda tener de la realidad, mayor eficacia podrá tener su actuar en ella. Esto lo lleva a plantear en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1935-36) que esa conciencia que debe adquirir la humanidad consiste en la superación de la dualidad entre individuo y masa, de forma que el hombre se comprenda como un sujeto en igualdad de condiciones a los demás con capacidad para reaccionar ante la opresión (Benjamin, 2003).

Se ve, entonces, que en los escritos benjaminianos de corte claramente marxista se puede observar una inclinación por una perspectiva utópica de la sociedad y de la historia. Es evidente en estos escritos la convicción benjaminiana de la posibilidad de una reacción ante los sistemas de opresión, marginación y mercantilización a través de un examen crítico de estos, que fuese capaz de formar una resistencia a la continuación de modelos de poder que no permitían el equilibrio social. Hay, pues, una esperanza de transformación de las estructuras sociales, aunque implique una ruptura tajante con éstas.

Sin embargo, el punto problemático de esta perspectiva podría surgir de lo que afirma en su ensayo *El carácter destructivo* (1931), ya que plantea una postura radical al sugerir que la manera de frenar el cauce al que se ha conducido la humanidad está en la destrucción o anulación de las cosas por la desconfianza que deben generar. Al respecto hay que decir que para este autor dicho carácter destructivo no está motivado por un sentimiento de odio o decepción, sino por la necesidad de un espacio libre para otra realidad que no se sabe cuál es: “el carácter destructivo solo conoce una consigna: hacer sitio; solo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio” (Benjamin, 1994a, p. 159). Además, el pensador alemán no considera que la destrucción del mundo sea una catástrofe en sentido total que implique unas consecuencias pesarasas y trágicas, sino que conduce a la realización de esa posibilidad que desea acabar absolutamente con todas las circunstancias que despiertan en el hombre un sentimiento de “desconfianza invencible respecto al curso de las cosas” (pp.

160-161). Justifica así el acabar incluso con aquello que pueda permitir la creación de nuevas estructuras sociales que vuelvan a generar con el tiempo lo que se quiso erradicar:

como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos. (p. 161)

La alternativa que Benjamin concibe consiste en algo semejante a lo que formula en *Experiencia y pobreza* (1933): “comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar a diestra o siniestra. Entre los grandes creadores siempre ha habido implacables que lo primero que han hecho es tabula rasa” (Benjamin, 1994b, p. 169); y para ello, para iniciar de cero, hay que acabar con lo que existe. Vale la pena aclarar que cuando Benjamin habla de la irrupción mesiánica que acaba con el curso que llevaba la historia, esta idea se convierte en una imagen que hace referencia a la destrucción que puede causar la lucha revolucionaria impulsada por quienes han sido sometidos a lo largo de la historia.

El pacto germano-soviético, al que se hacía referencia al inicio del capítulo, ha sido interpretado como el detonante del pesimismo benjaminiano respecto a la imposibilidad del cumplimiento de la tarea del hombre por la transformación social. Esta idea está reforzada por el testimonio de Soma Morgenstern, quien afirma que:

a diferencia de la mayoría de los comunistas... él [Benjamin] creía que la idea comunista había sufrido un desastre y que no se recobraría rápidamente. [Benjamin] repitió varias veces con tristeza: “Después de todo, ¿por qué nuestra generación merecería vivir para ver la solución a los problemas más importantes que enfrenta la humanidad?” [...] Este acto de Stalin había destruido su creencia en el materialismo histórico. Supongo que ya esa semana concibió el plan de las Tesis... que no significan otra cosa sino la revisión del materialismo histórico. (Morgenstern citado en Wohlfarth, 1999, p. 113)

Si bien es cierto que dicho acontecimiento fue un duro golpe, no solo para Benjamin, sino para todos aquellos que creían en el materialismo histórico como alternativa frente a la realidad, no hay que desconocer que fue una parte del materialismo y no la totalidad de éste el que cedió ante el fascismo.

Tesis de la filosofía de la historia (1940), por ser el último de sus escritos, es el que mejor puede retratar la actitud final de Benjamin respecto a la realidad. Es evidente en ellas el rechazo que demuestra

por aquellos que pactan con los sistemas opresores por el convencimiento ciego de que es allí donde se puede caminar hacia un falaz progreso, ignorando “los retrocesos de la sociedad” (Benjamin, 1971e, p. 84). Considera que una actitud conformista y seguirle la corriente a la clase dominante favorece la permanencia del horror de la barbarie social que se ha impuesto. Por eso, propone que se debe optar por una solución radical como “la creación del verdadero estado de emergencia” (p. 81) que establezca una lucha abierta contra el fascismo. No obstante, lo que demuestra la figura del ángel de la Tesis IX es la pregunta por la posibilidad real del hombre para lograr esta tarea, ya que reconoce la fuerza que ha adquirido el sistema social imperante, hasta el punto de llevarse por delante todo lo que se ponga frente a su paso; es una fuerza de tal magnitud que arrasa con todo, lo que aumenta la acumulación de ruinas en la historia. Esta figura del ángel muestra que ese camino solo puede conducir a la perpetuación de ruinas y catástrofes. Hacia allá es que está empujando casi que inevitablemente el curso de la historia. Pero ello no quiere decir que exista un determinismo que no se pueda alterar; todo lo contrario, Benjamin previene con respecto a un muy posible perfil del futuro, si no se interrumpe el presente.

La alternativa que observa el pensador alemán es doble nuevamente: por una parte se requiere la “detención mesiánica del acaecer” (p. 88) que acarrea la inminencia de la llegada del Mesías por el futuro desolador que se ha establecido, pero por otra parte aferrarse a la convicción de que, como lo afirma en su escrito *Parque central*, “la salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua” (Benjamin, 2005, p. 35), es decir, confiar que en el presente “están dispersas astillas del tiempo mesiánico” (Benjamin, 1971e, p. 89) que se manifiestan en la lucha que el ser humano pueda librar para frenar los acontecimientos.

Quizá el aspecto religioso, la teología judía, aunque lleva en sí el punto de vista de que la llegada del Mesías puede suponer una perspectiva catastrófica, le permite a Benjamin salir de una posición nihilista al observar la realidad, convirtiendo el mesianismo en una expresión que le deja explicar la urgencia de una ruptura con los acontecimientos que observa en el presente, de tal forma que se logre romper radicalmente con la continuidad que esos hechos están generando y que consiste en el mantenimiento de una división social de dos grupos: uno que es vencido y otro que es vencedor, uno que es sometido y otro que ejerce el sometimiento, uno que es oprimido en sus derechos y otro que se impone como el que determina el futuro del primero, uno que no tiene libertad para actuar en la historia (y por lo tanto no cuenta en ella) y otro que se impone como el único agente activo y el que tiene relevancia. Esta perspectiva que se nutre del elemento teológico le puede llevar a aceptar que mientras se den en el presente actos de violencia y represión que favorezcan el crecimiento del desastre y la barbarie, hay una exigencia histórica para el hombre de encauzar la humanidad hacia la reparación de aquellos problemas que destruyen la sociedad.

Se concluye, entonces, que en el pensamiento benjaminiano hay una constante preocupación por integrar de una manera armónica los diferentes elementos que lo componen. En el proceso de escritura de sus ideas, Walter Benjamin enfatiza en alguno más que en otro, pero siempre establece una relación entre ellos, bien sea con el lenguaje, con las imágenes que utiliza, con los ejemplos que propone o con los planteamientos que formula. El énfasis en cada uno de esos elementos le ha permitido a sus críticos hablar de etapas por las que pasa su pensamiento, en el que el análisis social siempre fue una preocupación; esto le da la posibilidad de elaborar una crítica profunda de los temas que trata, proponiendo a su vez nuevos enfoques en el análisis y el tratamiento de los mismos.

Esto lleva a que algunos de sus colegas, como es el caso de Brecht y Scholem, estén de acuerdo con algunos de sus puntos de vista y difieran de otros por considerar que puede darse una gran dificultad de conciliación entre los elementos que maneja debido a su naturaleza disímil. Benjamin logra demostrar que sí se puede realizar dicha relación de una manera satisfactoria, sin necesidad de forzar su articulación y sin desconocer la particularidad de cada uno de ellos.

Sus escritos de juventud manifiestan una constante preocupación por comprender de una manera crítica lo que sucede en la sociedad occidental contemporánea y las consecuencias a que han llevado acontecimientos como el capitalismo, la industrialización, los movimientos nacionalsocialistas y el fascismo. Esto lo lleva a delinear una metodología para observar la realidad, la cual consiste en replantear la perspectiva filosófica del historicismo positivista y proponer una visión de la historia en la que el presente pueda revelar conexiones con el pasado que cuestionen la interpretación progresista y permita sacar a la luz los actos de barbarie e injusticia que se han producido en la sociedad, los cuales plantean un panorama de división social que, a juicio de Benjamin, precisan una ruptura en su continuidad.

En la forma como este autor observa el presente, se pueden determinar dos posiciones a partir de sus escritos: una pesimista, que parte de la perspectiva escéptica del judaísmo, pues considera que lo que le espera definitivamente a la humanidad es la llegada del Mesías, quien acabará de una manera radical con lo que existe y realizará un juicio a partir de lo sucedido en la historia, y otra que se apoya en el ideal marxista de proponer una ruptura con las estructuras sociales que el mismo hombre ha construido, para así dar paso a un nuevo modelo de sociedad que garantice la igualdad y la justicia en las relaciones que los hombres establecen.

Se concluye, entonces, que los escritos benjaminianos que reflejan claramente una inclinación por el marxismo ortodoxo manifiestan el constante interés suyo por encontrar alternativas que generen una transformación de las estructuras sociales, ya que considera que las existentes no conducen a un verdadero desarrollo de la sociedad, sino más bien a la pérdida del sentido de

construcción social e, incluso, a su propia destrucción. El lenguaje teológico se convierte así en la forma en que expresa su convicción de que la manera como se puede reaccionar frente a tales situaciones es una conciencia de su condición particular por parte de los sectores excluidos que los lleve a generar una revolución para lograr interrumpir el curso que se le ha dado a la historia y a la sociedad.

REFERENCIAS

- Benjamin, W. (1971a). La tarea del traductor. En *Angelus Novus* (1.^a edición, pp. 127-143). Barcelona: Edhasa.
- Benjamin, W. (1971b). Sobre algunos temas en Baudelaire. En *Angelus Novus* (1.^a edición, pp. 27-76). Barcelona: Edhasa.
- Benjamin, W. (1971c). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres. En *Angelus Novus* (1.^a edición, pp. 145-165). Barcelona: Edhasa.
- Benjamin, W. (1971d). *Tesis de filosofía de la historia*. En *Angelus Novus*. (1.^a edición, pp. 77-89). Barcelona: Edhasa.
- Benjamin, W. (1975). *El autor como productor*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980a). El problema de la sociología del lenguaje. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I* (1.^a edición, pp. 157-194). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980b). El surrealismo, la última instantánea de la inteligencia europea. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I* (1.^a edición, pp. 41-62). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980c). Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. (1.^a edición, pp. 65-101). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. (1.^a edición). Madrid: Alfaguara.
- Benjamin, W. (1988). *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Barcelona: Ediciones Península.

- Benjamin, W. (1994a). El carácter destructivo. En *Discursos interrumpidos*. (1.^a edición, pp. 159-161). Madrid: Planeta.
- Benjamin, W. (1994b). Experiencia y pobreza. En *Discursos interrumpidos* (1.^a edición, pp. 167-173). Madrid: Planeta.
- Benjamin, W. (1994c). Fragmento político-teológico. En *Discursos interrumpidos* (1.^a edición, pp. 193-194) Madrid: Planeta.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1.^a edición). México, D. F.: Editorial Ítaca.
- Benjamin, W. (2005a). *Libro de los pasajes*. Madrid: Ediciones Akal.
- Benjamin, W. (2005b). *Parque central*. (2.^a edición). Santiago: Ediciones Metales Pesados.
- Benjamin, W. (2007a). La vida de los estudiantes. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). *Obras*. Libro II. Vol. 1. (pp. 77-89). Madrid: Abada Editores.
- Benjamin, W. (2007b). Para una crítica de la violencia. En R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (Eds.). *Obras*. Libro II. Vol. 1. (pp. 183-206). Madrid: Abada Editores.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. (1.^a edición). Madrid: Visor.
- Buck-Morss, S. (2004). *Mundo soñado y catástrofe*. (1.^a edición). Madrid: A. Machado Libros S. A.
- Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. (1.^a edición). Buenos Aires: Interzona editora.
- Cohen, E. (2007). Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano. *Acta poética*, 28(1-2), 49-71.
- Didi-Huberman, G. (2006). La imagen malicia: historia del arte y rompecabezas del tiempo. En A. Hidalgo (Ed.). *Ante el tiempo*. (2.^a edición, pp. 119-222). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, Editora.
- Fernández, C. (1992). *Walter Benjamin. Crónica de un pensador*. (1.^a edición). Barcelona: Montesinos Editor.
- Fernández, E. (1990). *Walter Benjamin: iluminación mística e iluminación profana* (1.^a edición). Valladolid: Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid.
- Forster, R. (1999). Walter Benjamin y el judaísmo. En *El exilio de la palabra* (1.^a edición, pp. 67-144). Buenos Aires: Eudeba.
- Gandler, S. (2005). ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? En *La mirada del ángel*. (1.^a edición, pp. 45-88). México: Ediciones Era y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (1.^a edición). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Löwy, M. (2004). El marxismo romántico de Walter Benjamin. *Revista Redalyc*, 4(8), 85-100.
- Lucas, A. (1994). *Tiempo y memoria. (Una reflexión sobre la filosofía de la historia de W. Benjamin)*. Madrid: Fundación de investigadores marxistas.
- Missac, P. (1988). *Walter Benjamin: de un siglo al otro*. Barcelona: Gedisa S. A.

- Mosès, S. (1997). Walter Benjamin: los tres modelos de la historia. En *El Ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (pp. 81-153). Madrid: Cátedra.
- Poe, E. A. (1957). *Narraciones extraordinarias completas*. (1.ª edición). Barcelona: Editorial AHR
- Reyes, M. (2006). *Medianoche en la historia* (1.ª edición). Madrid: Trotta.
- Scholem, G. (1985). *La cábala y su simbolismo*. (1.ª edición, 3.ª impresión). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Scholem, G. (1987). *Historia de una amistad*. (1.ª edición). Barcelona: Ediciones Península.
- Scholem, G. (1995). Toward an Understanding of the Messianic Idea. En *The Messianic Idea in the Judaism* (pp. 1-36). New York: Schocken Books Inc.
- Scholem, G. (2003). *Walter Benjamin y su ángel*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Scholem, G. (2004). *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid: Editorial Trotta.
- Traverso, E. (2005). *Los Judíos y Alemania: ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*. (1.ª edición). Valencia: Pre-Textos.
- Wohlfarth, I. (1999). *Hombres del extranjero: Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*. Bogotá: Taurus.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Benjamin, W. (1971). Franz Kafka. En *Angelus Novus* (1.ª edición, pp. 91-125). Barcelona: Edhasa.
- Benjamin, W. (1980). Construyendo la Muralla China. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I* (1.ª edición, pp. 209-217). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980). El París del Segundo Imperio en Baudelaire. En *Poesía y capitalismo: Iluminaciones II* (2.ª edición, pp. 31-120). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980). Una carta sobre Kafka. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. (1.ª edición, pp. 197-220). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (1980). Una imagen de Proust. En *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. (1.ª edición, pp. 15-35). Madrid: Taurus.
- Echeverría, B. (2005). El ángel de la historia y el materialismo histórico. En *La mirada del ángel* (1.ª edición, pp. 23-34). México: Ediciones Era y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Echeverría, B. (2005). Introducción: Benjamin, la condición judía y la política. En *La mirada del ángel* (1.ª edición, pp. 9-22). México: Ediciones Era y Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Frisby, D. (1992). Walter Benjamin: La prehistoria de la modernidad. En *Fragmentos de la modernidad* (1.ª edición, pp. 335-485). Madrid: Visor.
- Matamoro, B. (1986). Discurso interrumpido sobre Walter Benjamin. *Cuadernos hispanoamericanos*, 4(29), 23-48.
- Rodríguez, R. (2005). *Walter Benjamin: salida de emergencia* (1.ª edición). Bogotá: Panamericana Editorial.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo
Tomás. Se usó papel propalcote de 300 gramos para
la carátula y papel offset beige de 75 gramos para
páginas internas. Tipografía: Adobe Garamond Pro.
Impreso por Panamericana Formas e Impresos S.A.

2015

Los escritos de Walter Benjamin reflejan una constante preocupación por la historia y el mundo contemporáneo. Su mirada crítica no le deja apropiarse de la idea generalizada de que todo cuanto ocurre en la sociedad tiende hacia una evolución mayor y hacia la superación de los problemas que la humanidad ha enfrentado. Por el contrario, descubre que en la sociedad moderna europea se pueden percibir los rastros de la destrucción causada por el ser humano y que parecieran conducirlo a su ruina. Por eso, se cuestiona acerca de la posibilidad del hombre para transformar el orden social vigente. Este escrito se pregunta si Walter Benjamin se queda en una postura pesimista de una lectura de la historia y la sociedad o si plantea alternativas de acción y cambio ante la crisis.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA