

Sobre la idea de historia en Walter Benjamin

Micaela Cuesta

Doutoranda em Filosofia pela Faculdade de Ciências Sociais na UBA.

Resumen: El presente artículo reflexiona en torno a la idea de historia en Walter Benjamin. El objetivo que se plantea es doble: por un lado, desarrollar las críticas que el autor dirige a los modos dominantes de mentar la relación del conocimiento con el pasado; por otro lado, procura reunir aquellas nociones que pueden contribuir al establecimiento de un concepto dialéctico y materialista de la historia. En éste marco significantes tales como temporalidad, fin, felicidad asumen un rol central.

Abstract: The present paper discusses the idea of history in Walter Benjamin. The aim intended is double: on the one hand, to develop the critiques directed by the author at the dominant ways of mentioning the relation between knowledge and past; on the other hand, it seeks to assemble those notions that can contribute to the establishment of a dialectical and materialistic concept of the history. In this framework, significant notions such as temporality, end, and happiness assume a central role.

Palabras claves: historia – felicidad – fin – temporalidad

Keywords: history – happiness – end – temporality

Consideraciones preliminares

Con mucha frecuencia los escritos de Benjamin, en lo que ellos tienen de "teología", se han prestado a lecturas que subrayan la influencia de la tradición judía, su misticismo y su formación en la cabala.¹ Sin negar la clara presencia de ciertos motivos teológicos en su pensamiento, el propio Benjamin describió su relación con la teología del siguiente modo: "Mi pensamiento se comporta respecto de la

1. Scholem, G. *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.; Löwy, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997 etc.

teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría".²

En otras palabras, si bien el pensamiento de Benjamin está empapado de elementos teológicos, su escritura no se reduce, ni exige, necesariamente, ser interpretada en clave teológica.

Dicho esto, consideramos más ajustado pensar que, en lo que respecta a la noción de historia, la relación entre teología y materialismo se construye en función de los proyectos comprometidos en ambas visiones. Materialismo y teología, en tanto órganos de inteligibilidad de distintas épocas, se disputan la partida, pues el problema fundamental al cual ambos quisieran dar respuesta es uno y el mismo: la *historia*³.

Reflexionar en torno a ella ha significado –como señala Pablo Oyarzún⁴– mentar su *fin*, entendido, en algunas ocasiones como *telos*, y en otras, como culminación. Este último modo de entender el fin –que no significa necesariamente *conocerlo* en el sentido de tener de él una *experiencia* en el presente– es el denominado *conocimiento apocalíptico*. Éste considera que el fin no está presente inmediatamente en la historia, en otras palabras, no está ofrecido en los distintos momentos presentes de la historia o en alguno de ellos en particular. El fin en la historia, luego, es concebido como trascendente a la historia misma, y es también aquello que la suprime. El conocimiento del fin, así concebido, es apocalíptico en la medida en que si bien preanuncia un

2. Benjamin, W. "Convulso N" en *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996., p. 140.

3. La relación entre teología e historia posee su propia trayectoria en el pensamiento occidental. La pregunta por el *sentido* en la historia, abrevó en fuentes teológicas. Karl Löwith, por mencionar a uno de los teóricos concernidos con el tema, en su libro *Historia del mundo y salvación*, se propone corroborar la hipótesis que afirma que "la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación que termina con la secularización de su paradigma escatológico". Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires: Katz, 2007, p. 14.

4. Oyarzún, P. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin". In: *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001.

final, un corte, nada podemos saber respecto de las determinaciones ya sea de sus cualidades, ya sea de la fecha de su advenimiento. Aquí fin es *término*.

Contra este modo de pensar la historia se erige el pensamiento kantiano. En su sistema "el concepto de historia queda, como concepto, circunscrito dentro de los límites de una razón (...) que desconoce el propósito inscripto en su origen, pero que puede ser consciente de la tarea inscripta en su estructura".⁵ También éste es un pensamiento del fin de la historia, sólo que concebible, ahora, como la tarea de realización de la razón en ella. Como progreso o perfeccionamiento en la historia misma mediante la labor de la razón. El fin no sería para Kant, como sí lo fuera para un conocimiento apocalíptico, el que suprime la historia y le pone término, antes bien, sería mentado como la *finalidad* que, aprehendida por la razón —una limitada— se da a la tarea de "liberar al hombre de sus tutelas"⁶, de liberarlo a través del progreso consciente en la historia. Aquí el fin equivale a *finalidad*.

Llevando este último razonamiento a su máxima expresión, en el proyecto hegeliano de una historia filosófica, el sentido de la historia se hace inteligible *filosóficamente* a partir de la categoría del fin último; él se presenta como uno de los conceptos que la razón aporta a la historia. Esta categoría existe en la conciencia como *fe* (y verdad) en la razón que rige al mundo, que posee un plan, que se ajusta a la

5. Idem, p. 224.

6. Esta expresión la formula Kant en su texto "¿Qué es la ilustración?". En la primera oración del mismo podemos leer lo siguiente: "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad" y continúa: "incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro". Y ella es *culpable*, en la medida en que su causa no es otra que la falta de decisión y valor, de su pereza, pues: "Es tan cómodo no estar emancipado!". A lo anterior habría que agregar una frase más: "el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que le puede traer ilustración a los hombres". Kant, I. "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 25-28. Ver también "Comienzo presunto de la historia humana" en donde se afirma: "sólo aquella percepción de su historia que le haga ver al hombre que no tiene por qué echar la culpa a la Providencia de los males que lo afligen, le será provechosa y útil para su instrucción y perfeccionamiento". Kant, I. "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 88.

necesidad –interna– y que se da sus propias determinaciones. Así, el pensamiento recoge, mediante el concepto, el *fin* que en la historia se manifiesta como *tendencia* –en Hegel ésta se corresponde con la “idea de libertad”–. A partir de allí, cada presente aparecerá como la *medida* del grado de aproximación a la realización de este fin *en la historia*⁷.

Si el primer modo de relacionarse con la historia era apocalíptico, el segundo, en sus dos versiones, es *progresivo* –aunque determinado diría Hegel. En relación a estas dos modalidades, el pensamiento de Benjamin marca su diferencia. En la obstinación de pensar la relación con lo sido y con su conocimiento, Benjamin no puede escapar al pensamiento del fin aún cuando produzca sobre él un insoslayable desplazamiento: su *fin* no es uno apocalíptico, ni progresivo, antes bien, remite a la cuestión de la “felicidad” en tanto fin de una vida *biográficamente* concebida, pero también, fin como *interrupción* del calvario, de las lógicas concretas que producen la violencia, el sufrimiento y el dominio en la historia. Su modo de concebir el fin se opone de tal suerte a aquellas perspectivas que interpretan todo lo que la historia tiene de doloroso y fallido en términos de justificación, o de *sentido*. Así, una reflexión diferente en torno a la relación del conocimiento con “lo sido” reclama, primero, una interrogación crítica de los modos dominantes de concebirla.

Crítica a los modos dominantes de concebir la historia

En sus “Apuntes sobre el concepto de historia”, Walter Benjamin nombra a las posiciones que han provocado la neutralización de la fuerza destructiva del materialismo histórico del siguiente modo: la primera de ellas –dice– es “la idea de la historia universal” y su representación de la historia del género humano como una composición de la de los pueblos, en esta concepción se manifiesta, como su causa, una “pereza del pensamiento” –afirma Benjamin–; en segundo lugar, se encuentra la idea del historicismo consistente en “la representación

7. Más adelante desarrollaremos estas críticas, ahora sólo mencionemos que lo más problemático de este razonamiento consiste en reflexionar en torno a la historia como el despliegue continuo de un fin interior –e imperturbable– a la razón. En otros términos, los acontecimientos del pasado son mentados como los caminos necesarios que hubo de recorrer el *espíritu* para llegar a ser lo que, en definitiva, siempre había sido: pura interioridad, pura identidad, pura presencia.

de que la historia es algo que se deja narrar", en esto radica la consideración épica⁸ de la historia; finalmente, y la que opone más resistencias, "se presenta en la 'empatía con el vencedor'", tercer bastión del historicismo –asevera Benjamin⁹–. En forma sintética y negativa, en los mismos "Apuntes" es expresado lo anterior del siguiente modo: "Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, exclusión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor".¹⁰

Gisela Catanzaro propone reflexionar en torno a estos blancos como una crítica dirigida al *positivismo* supuesto tanto en la idea de una "Historia universal", como en la perspectiva del "Historicismo"¹¹. Veamos primero cuáles son sus diferentes puntos de partida para después retomar los presupuestos que ambas –a su pesar– comparten.

Comencemos con la idea de "Historia universal"; podemos decir que ella se relaciona con los acontecimientos históricos en tanto manifestaciones de una *tendencia*. Consecuentemente se representa a la

-
8. Otra de las entradas a este motivo en "Apuntes sobre el concepto de historia" afirma lo siguiente: "La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria, una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. Las atribuciones del historiador dependen de su conciencia agudizada de la crisis en que ha caído, en cada caso, el sujeto de la historia. Este sujeto no es ¡de ninguna manera! un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación más expuesta. Sólo para ella y únicamente para ella hay conocimiento histórico en el instante histórico. Con esta determinación se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo histórico no se le presenta jamás –y esto lo diferencia del arbitrario– un decurso, sino solamente una imagen". Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", pp. 92-93. Por su parte, en el "Convulso N°" leemos: "El materialismo histórico tiene que renunciar al elemento épico en la historia. Hace saltar la época de la cósmica 'continuidad de la historia'. Pero también hace saltar la homogeneidad de la época [misma]. La satura de material explosivo, es decir, [de] presente". Benjamin, W. "Convulso N°". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996, p. 147).
 9. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 89-91.
 10. Idem, p. 88.
 11. Catanzaro, G. "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva". Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.

historia como una continuidad de acontecimientos en los que busca percibir lo que en ellos existe de común; en palabras de Hegel, podríamos formular esto del siguiente modo: su objetivo es identificar aquello que, manifestándose en los acontecimientos particulares, los continúa, "se prolonga". Recordemos que, para Hegel, la historia universal está compuesta de los *espíritus de pueblos* en una serie de fases sucesivas y *necesarias* atendiendo al *fin último* que se ha revelando en la historia como *tendencia*. Los distintos pueblos aparecen en el relato *filosófico* de la historia como elementos concatenados de un devenir. Y la concatenación de estos elementos se realiza a partir y desde, aquello que "se prolongó"; de la masa de acontecimientos la historia universal *extrae* el "hilo" —señala Catanzaro aludiendo a la metáfora de Benjamin— que conecta los acontecimientos y que permite hablar de la *tendencia*, de la Ley de desarrollo. Benjamin lo expresa en los siguientes términos:

La representación de una historia universal está vinculada a la del progreso y a la de la cultura. A fin de que todos los instantes en la historia de la humanidad puedan ser *enhebrados* en la cadena del progreso, tiene que ser puestos bajo el denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como quiera llamársele¹².

En otras palabras, para poder representarnos la historia universal bajo la figura de un "hilo", es preciso primero, dice Benjamin, comprender a la historia universal (a la cultura en sentido amplio) bajo el común denominador de un "espíritu objetivo", es decir, de un espíritu —el *Espíritu de Pueblo* y la idea de libertad en Hegel— que se da a sí mismo distintas *figuras concretas* en el despliegue, continuo y progresivo, de sus determinaciones. Un espíritu que, siendo siempre el mismo, es decir, siendo idéntico a sí (pura identidad y presencia)¹³, se "realiza" a lo largo de la historia. Ahora bien, si lo anterior servía para graficar el

12. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 78. Las cursivas son nuestras.

13. No olvidemos una de las frases de la "Introducción" a las *Lecciones...* de Hegel: "lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (...) para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder". Hegel, G. W. F. "Introducción general". In: *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. España: Alianza, 1982, p. 46.

"hilo", en tanto extracción de una tendencia, la mencionada idea de "figuras concretas" que sirven al despliegue de aquel espíritu idéntico a sí, puede corresponderse con la *sucesión* de cuentas que en la metáfora del "rosario" aparecen engarzadas por el hilo, pues, como afirma Benjamin:

El historiador se contenta con establecer un *nexo causal* entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho, en cuanto causa, es histórico ya precisamente por eso. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que puedan estar separados de él por milenios, el historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la *sucesión* de acontecimientos le corra entre los dedos como un *rosario*¹⁴.

Cada uno de los momentos ("cuentas") puestos en *sucesión* representan las etapas históricas que conforman ("*componen*" utiliza Benjamin¹⁵) el presente o, en rigor, ellas son los momentos que el presente, o la *fuerza fuerte*¹⁶ que en él domina, reconoce como propios, como su antesala y anticipación, como su *infancia*. Cada "cuenta", a su vez, encerraría acontecimientos históricos que, en su pretendida complejidad y "redondez", habilitarían visualizar, a partir de un corte transversal efectuado en ellos, el "progreso" en las distintas esferas o materiales en que el espíritu de la historia se expresa.

La "teoría de un progreso posible en todos los dominios"¹⁷ constituye otra de las caras de la crítica benjaminiana. De esta idea de progreso es solidaria su opuesta aparente, esto es, la idea de una "época de decadencia", según lo denomina Benjamin en el "Convulto N"¹⁸. Es por lo recién señalado que la crítica a la idea de historia uni-

14. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", pp. 103-4. Las cursivas son nuestras.

15. El verbo aparece en cursiva en los "Apuntes", quizás, de lo que el traductor quiera dar cuenta es de la intencionalidad implicada en el verbo componer, en el sentido de *poner* algo, proyectar, etc.

16. En las páginas que siguen abordaremos la cuestión referida a la *fuerza fuerte* y a las operaciones que esta realiza.

17. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 87.

18. En aquellos fragmentos se puede leer: "El *pathos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia (...). Ninguna creencia en épocas de decadencia". Benjamin, W. "Convulto N", p. 121.

versal, puede ser mentada, como lo hace Oyarzún, como una crítica a la *ideología del progreso*; proveniente –según afirma el autor– de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de una Filosofía de la historia. En este sentido, si para la teología, la historia se realiza en la salvación, en su versión secular, ella se inscribe en el futuro de la humanidad.

Nuevamente en la imagen del “hilo” aparecerían “enhebrados” los instantes de la historia universal como una “cadena del progreso”. De tal suerte se dice que el progresismo posee una creencia ciega en el futuro, que es un optimista empedernido, pues es esta misma creencia la que lo lleva a justificar toda violencia o mal pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro. Con lo cual no sólo se justifica aquel mal, sino que también se avala y reproduce la violencia del presente.

Dirijámonos, ahora, al segundo modo –retomando el planteo de Catanzaro-, en que se manifiesta el positivismo, esto es, el *historicismo*. El objetivo de esta consideración de la historia no radica ya en extraer la ley, la tendencia (el “hilo”) de los acontecimientos históricos, antes bien, se interesa, exclusivamente, por las “cuentas”: las *épocas*. El historicismo quisiera aferrar las individualidades históricas en sí mismas, sería una especie de *anticuario* en palabras de Nietzsche,¹⁹ alguien que preserva y venera los acontecimientos pasados, sintiéndose poseído por el alma de lo ancestral. Su interés, luego, no radica en extraer el elemento universal que “se prolonga” por el conjunto, tampoco consiste en representar esos momentos como momentos de un devenir o como la infancia del presente; por el contrario, para él cada época es única e irrepetible.

El camino privilegiado de la corriente historicista en su búsqueda por aferrar la singularidad de una época, es el método de la empatía que, sumado al concepto de *vida* hace de la “presentificación”²⁰ su principal objetivo. Respecto de ello, Benjamin afirma: “La empatía con

19. Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

20. Oyarzún recurre a este término para traducir el alemán *Vergegenwärtigung* que, empleado a propósito del recuerdo, es seguido por la insistencia benjaminiana en la idea del presente (Gegenwart). Ver: Benjamin, W. “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996, p. 73.

lo sido sirve en último término a su *presentificación*. No es en vano que la tendencia a esta última se aviene muy bien con la tendencia *positivista* de la historia (tal como se muestra en Eduard Meyer)" y continúa: "La falsa vivacidad de la presentificación, el hacer a un lado todo eco del 'lamento' [que brota] de la historia, señala su definitiva sumisión al concepto moderno de la ciencia".²¹

El método de la empatía sobre el que se sostiene el objetivo de la *presentificación* realiza una operación de supresión, esto es, elimina la distancia que separa su compenetración con el pasado del momento presente de su conocimiento. El "traer" al presente un momento histórico supone la asunción del consejo de Fustel de Coulange que cita Benjamin y que nosotros reproducimos: "Si queréis revivir una época" —dice— "olvidad que sabéis lo que ha pasado después de ella".²²

Disuelto el momento de extrañeza se deshace, también, lo que diferenciaba al historicismo de la ideología del progreso. Pues en la borradura de la no contemporaneidad, del diferimiento de la historia y, en el festejo de la relatividad de las historias parciales, lejos de alejarse de la idea de *universalidad*, se aproxima a ella vertiginosamente, sólo que lo hace —según referíamos con la cita anterior— por acumulación o acopio.

Luego, progresismo e historicismo, como vimos, se diferencian en sus puntos de partida, en la enunciación de sus intenciones, pero la imagen del "rosario", una vez más, nos aproxima al lugar en que ambos se identifican. Pues como señala Gisela Catanzaro, si la ideología del progreso, bajo la forma de una "historia universal" podía ser graficada con el "hilo", el historicismo, a su turno, sería quien proporcionara a ella las "cuentas". De modo tal que, como afirma Benjamin: "El historicismo culmina, con justicia, en el concepto de una historia universal (...). Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío".²³

Así, si de un lado tenemos el peligro de la generalidad, la identificación —tan sólo— de lo "glorioso" —lo que logró prolongarse, lo "exitoso", la tendencia— en la humanidad; de otro, tenemos el detenimiento indistinto en lo fragmentario, en la singularidad, que también

21. Idem, p. 74.

22. Idem, p. 85.

23. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 107.

se traduce en la indiferenciación de las causas reales. En ambas, no obstante, se observa el mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y apromblemática de lo histórico (y del presente).

Esta creencia puede ser pensada en el texto de Benjamin en los siguientes términos: progresismo e historicismo comparten, además de los supuestos de un tiempo homogéneo y vacío, un último elemento: el *épico*. La idea de que la historia se “deja narrar” está presente en las dos versiones. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido, entre otras, la de la historia como un hilo “liso y terso”, y no como otro áspero, de “mil greñas”; la del “rosario” que se escurre entre las manos. En las dos versiones del positivismo –en la idea de una historia universal y en el historicismo– el material histórico se menta como docilidad, como cuerpo a manipular, como algo que está ahí, “a la mano”.

En este marco tanto para el historicismo como para el progresismo la verdad de la historia no es en sí misma histórica, sino intemporal, “eterna”, ya sea que se la ubique en la eternidad del pretérito, como es el caso del historicismo, ya en la eternidad del futuro, como hace el progresismo. En todo caso, lo que subyace a ambas, es la postulación de un presente apromblemático, idéntico a sí mismo y recortado sobre el telón de fondo de un tiempo homogéneo y vacío.

Pablo Oyarzún traduce en términos filosóficos esta operación como una *ontologización* del presente.²⁴ En otras palabras, la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, la suposición de la historia como el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un “es”, es decir, de un ser pleno que se *prolongó* en la historia, y que “es” en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndose en todos los momentos del pasado como etapas de *su* devenir, de *su* crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El “es”, luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de

24. Oyarzún, P. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”.

historia, un supuesto –decíamos– de tipo *ontológico* que vuelve coincidentes ser y tiempo²⁵.

Distinto a ello habrá de ser una idea crítica de historia, una que problematice tanto el pasado como el presente, reconociendo, en ambos, su no identidad, su falta de contemporaneidad consigo mismos, su ausencia de plenitud.

Cuestiones preliminares a otra *idea* de historia

Hasta aquí dirigimos nuestra mirada a los diferentes enunciados que subyacen, por un lado, a la idea de una historia universal –y su ideología del progreso– y, por otro, al historicismo. Hicimos hincapié en los puntos en que ambas perspectivas se superponen, pero aún nos resta reflexionar en torno a ciertos momentos de verdad que cada una de ellas –según Benjamin– contendrían.

En primer lugar, respecto de la ideología del progreso y su idea de "historia universal", podríamos afirmar que su verdad –aunque negativa– se muestra en uno de sus postulados: la *continuidad* en la historia, lo que *se* continúa –la *tendencia*.

La *continuidad* es verdadera –podemos afirmar con Benjamin– en tanto lo que se ha continuado, efectivamente, en la historia, *es* el dominio. Esta *continuidad* efectiva del dominio es solidaria con ciertos modos en que el conocimiento se relaciona con lo sido. Consecuentemente, realizar una crítica al dominio, a la violencia real (efectivamente existente) supone, en el ámbito del conocimiento, producir un modo distinto de vincularnos con lo sido, una modalidad diferente de concebir los acontecimientos y fenómenos históricos, en su propia relación, y en su relación con el presente (ninguno de los dos concebidos como identidad o presencia plena).

25. Con el afán de echar claridad sobre este término, agreguemos que la producción de esta coincidencia implica la reducción de la historicidad de lo histórico y el control sobre la diferencia tempórea del ser consigo mismo. A este propósito dice Oyarzún: "Para esta concepción el "es" designa la coincidencia –falsamente feliz– de ser y tiempo, el instante en el que el "es" coincide puntualmente consigo mismo, signando su propia identidad. El formato teórico de una tal coincidencia es una *ontología del presente*". Oyarzún, *Idem*, p. 231).

En la búsqueda por evidenciar el modo en que los supuestos de la *continuidad* y *homogeneidad* operan en el conocimiento, Benjamin realiza una distinción entre, por un lado, la denominada *fuerza fuerte* que representa aquel "es", la fuerza de la presencia (como identidad, como coincidencia de ser y tiempo), de lo presente (lo que domina en él); y por otro lado, menta la llamada *fuerza débil*²⁶ que, no descansando sobre una tal coincidencia, tampoco domina en el presente, ni pretende hacerlo. La diferencia más relevante se sitúa en el modo en que cada una de ellas se relaciona con el pasado.

El movimiento que lleva a cabo la *fuerza fuerte* es aquel de *traer* el pasado al presente. Uno de los ropajes que este accionar viste es el de la *tradición*. La tradición, en Benjamin, presenta dos características: en primer lugar, no admite la preterición de lo sido (la irremisibilidad del pasado), y en segundo lugar, es selectiva en cuanto a lo que recoge de él, pues sólo opta por destacar aquellos elementos en los que se reconoce *en* el presente.

Una de las metáforas con la cual puede ilustrarse la continuidad del pasado –su prolongación– en el presente, es la del *baz de luz*: una delgada pero fuerte proyección del presente sobre el pasado, que destaca, sobre un fondo que produce como oscuro u opaco, aquellos perfiles que mejor reflejan su momento presente, en los cuales éste se reconoce. En función del comportamiento descrito, la *fuerza fuerte* se corresponde con la dominación, pues no sólo domina el pasado en tanto selecciona aquello que ha de traer al presente, sino que domina también, *en* el presente; es esta condición la que abre la posibilidad de aquella acción, pues la coincidencia entre ser y tiempo que esta *fuerza* ostenta es *producida* por una *fuerte* capacidad para intervenir *continuamente* en el presente expresando la violencia de una dominación que quiere hacer de lo sido patrimonio de su identidad y motivo de su presencia presente –valga la redundancia.

Veamos, ahora, cómo aparecen sugeridas ciertas proposiciones críticas de esta idea de historia universal –y también su posible reformulación– en los fragmentos de Benjamin que reproducimos a continuación:

26. Sobre los motivos de la debilidad de esta fuerza volveremos en el siguiente apartado.

No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. La historia universal *sin* principio constructivo lo es. El principio constructivo de la historia universal permite representarla en lo parcial. Es, en otras palabras, un [principio] monadológico. Existe en la historia de la salvación.²⁷

Y, en otro fragmento, el autor agrega:

La multiplicidad de las 'historias' está estrechamente emparentada, si no es idéntica, con la multiplicidad de las lenguas. La historia universal, en el sentido de hoy sigue siendo sólo una suerte de *esperanto*.²⁸

Empecemos por la última cita. ¿Qué significa que la "historia universal" –tal como existía en el momento en que Benjamin escribía las "Tesis"– fuera equivalente al *esperanto*? Una respuesta posible consistiría en afirmar que, en tanto *promesa* basada en la voluntad de darle forma a la esperanza de la especie humana, historia universal y *esperanto* son homologables. Asimismo, historia universal y *esperanto* se equivalen en la medida en que ambas representan, en cuanto forma escrita, la transposición de la multiplicidad de lenguas (vivas o muertas) a un único lenguaje universal. Lo cual presupone "que ha de traducirse sin menoscabo cada texto de un [idioma] vivo o muerto".²⁹ Lo que el *esperanto* realizaría con las lenguas, la historia universal lo haría con la vida de los pueblos (vivos y muertos), esto es, los reduciría a un principio común y unitario, a un principio homogéneo, a la expresión de un mismo *Logos*.

Otra historia universal –insinúa Benjamin–, una distinta al *esperanto*, sería posible. Una, luego, que no transpusiera la multiplicidad de las lenguas a un lenguaje común, una que resguardara las lenguas en su singularidad. Benjamin perseguiría, consecuentemente, elaborar una historia universal que *no* produjera, o mejor, que no redujera las historias singulares a momentos de una continuidad, a transiciones de unos momentos a otros –como indicamos en nuestro apartado anterior–. En suma, a Benjamin lo que le inquieta es producir una crítica a los modos de relacionarse con el pasado como con algo inmóvil, pacien-

27. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 79.

28. Idem, p. 81.

29. Idem, p. 88.

te, dócil; como el lugar al cual nos podemos dirigir para extraer de él el "hilo" de la continuidad (la tendencia) o la verdad eterna de una época (las "cuentas" del rosario).

Examinemos, ahora, la primera cita. En ella se afirma la posibilidad de una historia universal, una no reaccionaria –dice Benjamin-, una que explicita su principio constructivo, pues "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío".³⁰ Este principio constructivo *destruye* el elemento épico que aquella presupone, pues no restituye su objeto a la continuidad y linealidad de la historia, sino que, por el contrario: "Hace que la época salte fuera de la *continuidad histórica* cosificada, que la vida salte fuera de la época, la obra de la obra de una vida".³¹

En este principio constructivo, opuesto al relato épico, radica uno de los elementos de la investigación materialista de la historia. Del siguiente modo lo expresa Benjamin en sus "Apuntes": "En una investigación materialista, se quiebra la continuidad épica a favor de la resolución constructiva".³² En esta resolución constructiva, los "momentos" son contruidos por el historiador materialista como piezas "cortantes y tajantes" que no se dejan pasar lisas y sedosas entre los dedos. Como en Nietzsche³³, pero también como luego lo será para Adorno, la investigación materialista de la historia que Benjamin propone es una que se entrega a la tarea de glosar, comentar, interpretar, fragmentos despojos, ruinas. De este modo:

La primera etapa de este camino será acoger el principio del montaje en la historia. Erigir, entonces, las grandes construcciones a partir de las más pequeñas piezas de construcción, confeccionadas de manera *cortante y tajante*. Y en el análisis del pequeño momento singular, descubrir el cristal del acontecer total. Aprender la

30. Idem, p. 105.

31. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs". In: *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 9.

32. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 109.

33. Nietzsche opone a la historia hegeliana, su propia concepción que toma en consideración lo conocido, lo corriente, lo cotidiano; una historia cuya tarea consiste en *parafrasear* fragmentos dispares de modo tal de elevarlos a rango universal, de mostrar que ellos contienen "un mundo entero de profundidad, poder y belleza". Nietzsche, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*.

construcción de la historia como tal. En estructura de comentario. *Desechos de la historia*³⁴.

Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales, es decir, no los devuelve a un tiempo homogéneo y vacío, esto es, hace saltar la diferencia, la disonancia, la plétora de tensiones que anidan en él, ya sea que se trate de materiales pertenecientes a distintas momentos de la historia, ya sea que se trate de materiales de "una misma época".

Pero también el *historicismo* contiene en su punto de partida, en su enunciación, un momento de verdad. Nos referimos a la frase que dice:

"La verdad no ha de escapársenos" –esta sentencia, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es *traspasada* por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella.³⁵

En esta frase de Gottfried Keller puede leerse –dice Benjamin– el lugar preciso en el que el historicismo es *traspasado*, "atravesado" –según leemos en la tesis V– por el materialismo. ¿Qué quiere decir aquí "traspasado", "atravesado"? ¿Qué es lo que se atraviesa? Quisiéramos detenernos en dos puntos. En primer lugar, en el punto de partida del historicismo podría estar contenido un elemento de verdad, esto es, existiría una *genuina* voluntad de hacer justicia a la singularidad de una "época" en la intención historicista de mostrar la irreductibilidad de aquella. Empero, este momento de verdad se malograría cuando –como ya desarrollamos– se niega, vía la empatía y la presentificación, lo que el propio historicismo había anunciado, esto es, la distancia que separa a esa "época" de las condiciones presentes de su conocimiento.

34. Benjamin, W. "Apuntes sobre el concepto de historia", p. 119. Las cursivas son nuestras.

35. Idem, pp. 99-100. Frase presente no sólo en las "Tesis" y en los "Apuntes", sino también en un texto contemporáneo a aquellas titulado "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940) en Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs".

Por otro lado, de lo que la cita da cuenta es de la noción de *verdad* mentada por el historicismo y *atravesada*, rota, partida, por el materialismo. Pues para el historicismo la verdad es algo que está ahí, a la espera de ser recogida. A este respecto, en la versión francesa de las tesis, Benjamin dice: "La verdad *inmóvil* que no hace más que esperar al investigador no corresponde en absoluto a este concepto de la verdad en materia histórica".³⁶ El materialista no renuncia a la verdad, pero sí *atraviesa* aquella concepción según la cual la verdad es algo inmóvil, "a aferrar", eterno, pues para él la verdad, por el contrario, *pasa fugazmente*, no espera, fulgura y amenaza con desaparecer: "Sería una imagen irrecuperable del pasado la que amenaza con desaparecer con cualquier presente porque éste no se reconoce mentado en él".³⁷ Es precisamente esta imagen que se resiste a ser integrada y administrada por el presente y que nos sale fugazmente al paso, la que ha de captar el historiador materialista para que entregue su sentido, para que estalle, haciendo que sus esquirlas impacten en el presente. Sólo a partir de estas reflexiones podemos leer en otro sentido la sentencia que reza "la verdad no ha de escapársenos", pues únicamente concibiendo a la verdad como algo que se resiste a ser aferrado, como algo móvil y fluido, distinto a una *cosa* que se posee, como algo en constante movimiento, que pasa fugazmente, que aparece y desaparece, en suma, como algo que se muestra para luego *irremisiblemente* volver a perderse, es que podemos enunciar aquella intención de *rodearla*³⁸. Sólo

36. Benjamin, W. "Sobre el concepto de historia", p. 50.

37. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", p. 9.

38. El *rodeo*, es decir, la suspensión del curso ininterrumpido de la intención, es una de las características que Benjamin atribuye a una concepción crítica de la verdad en el estudio sobre el *Trauerspiel*. A este respecto afirma: "Tenaz comienza el pensamiento siempre de nuevo, minuciosamente regresa a la cosa misma. Este incesante tomar aliento constituye el más auténtico modo de existencia de la contemplación". En su inacabable volver sobre las cosas, en su incansable detenerse para retomarlas con mayor fuerza, se comunican o entrelazan el tratado –una de las formas de la *exposición* de la verdad– y la contemplación. Benjamin propone una segunda analogía para aproximarnos al tratado y también a la contemplación: el *mosaico*. Tanto uno como otro, está compuesto por fragmentos aislados y heterogéneos entre sí, mas la distancia que separa su contigüidad lejos de disolver el sentido, lo resalta con mayor y potente fuerza. Las tres figuras, aluden a lo trascendental, ya sea de una imagen sagrada, ya sea, en rigor, de la verdad. Ver: Benjamin,

reconociendo su *inaprehensibilidad* podemos erigir la voluntad de que no se nos "escape".

Así, respecto del historicismo que se limita a exponer la imagen eterna del pasado, el materialista se preocupa por establecer una experiencia única con él. Y en esta tarea: "La eliminación del momento épico a cargo del constructivo se comprueba" —una vez más— "como condición de esa experiencia. En ella se liberan las fuerzas poderosas que en el *érase-una-vez*, del historicismo permanecen atadas".³⁹

Luego, la *idea*⁴⁰ de historia en Benjamin señalaría dos momentos de verdad contenidos —y malogrados— en dos perspectivas opuestas y extremas referidas a la historia: la posibilidad de una historia universal no reaccionaria, una con principio "cons(des)tructivo", por un lado; y la idea historicista de una verdad que "no ha de escapárse nos", pero precisamente porque ella se encuentra siempre en constante huída, porque ella es algo que *no* se posee. La puesta en relación de ambas perspectivas produciría el correctivo mutuo de dichas nociones haciendo surgir la *idea* benjaminiana de historia. Veamos, entonces, en qué consiste esta *idea*.

Sobre la felicidad

La idea de historia que un pensamiento crítico reclama es una que sea capaz de romper con la matriz de la continuidad —del dominio. Walter Benjamin, movido por este impulso, introdujo la noción de *discontinuidad* en la historia con el objeto de hacer valer la eficacia absolutamente singular del pasado como tal. Ello es posible mediante la desarticulación del presente como dimensión dominante de la temporalidad histórica. Lo anterior exige poner en evidencia una fisura que, constituida por el pasado, produzca una grieta en el "es" de la fuerza fuerte, en esa presencia en donde el dominio legitima su reinado histórico. En Benjamin la dimensión del pasado posee una carga fundamental. Entendido como lo que está *irremediabilmente* perdi-

W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, 1990, p. 10.

39. Benjamin, W. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", pp. 9-10.

40. Recordemos que, para el Benjamin del *Trauerspiel*: "La *idea* puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante" Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán*, p. 17.

do, como aquello que quedó trunco, el pasado guarda un índice de fe, una potencialidad que irrumpe a la manera de relámpago y que, a modo de *promesa*, exige en el presente su *redención*. La *débil fuerza* –mesiánica– guarda este índice de fe. En oposición a la fuerza fuerte –de la que ya dimos cuenta– esta *fuerza débil* se construye a partir de su particular relación con el pasado, en el cual no se proyecta, sino que, por el contrario, por quien es conmovido. En otras palabras, la fuerza débil es permeable al pasado, de algún modo, él lo afecta, lo pone en una situación crítica, en su falta de fuerza en el presente para citar al pasado como linaje, radica su debilidad. Mas es fuerte precisamente porque resiste la inversión y capitalización del pasado en el presente.

La aceptación del pasado como tal, de lo sido *qua* sido, se complementa con una rememoración, una evocación o escucha. Lo que se escucha es el eco de las voces muertas de un pasado abortado. Así, la *irremisibilidad* del pasado postulada por Benjamin significa, por un lado, afirmar que aquello que quedó trunco no puede ya ser justificado por la dicha o justicia venidera y, por otro, supone la resistencia a hacerse cómplice de las fuerzas que anulan la posibilidad del advenimiento de una justicia *en* el presente, y la obligación de no renunciar a pensar lo histórico en su doble carácter de *sido*, en primer lugar y de lo que, aquello sido inscribe en el presente, marcando su propia falta de plenitud e identidad, en segundo lugar.

En este marco, la promesa de redención que guarda aquella débil fuerza mesiánica se vincula con un *fin*, pero no con un *fin de* la historia –no importa si apocalíptico o progresivo– sino, antes bien, con el fin *en* la historia. Lo que se pretende es la realización en la historia de la *felicidad* como fin vivido, o bien como fin que invita a ser vivido. Esta invitación proviene de las expectativas, de la esperanza que –como señala, una vez más, Pablo Oyarzún– asume el cuerpo de una *imagen-de-experiencia*; su objeto está, así, contenido en una imagen. Ahora bien, si lo propio de la imagen es mantenerse y si se mantiene en base a su incumplimiento, el modo de hacerlo es anticipando aquello que espera. A este respecto el filósofo chileno afirma: “Y es justamente esta anticipación lo que, como rasgo fundamental de la esperanza, tiene el carácter de imagen a condición de que entendamos a ésta como una *promesa de presencia*”.⁴¹

41. Oyarzún, P. “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin”, p. 226.

Si el objeto de la esperanza es una *imagen-de-experiencia*, ella proviene, para Benjamin, del pretérito, de cierta posibilidad pasada. Esta aproximación no se reduce a la afirmación de una eficacia del pasado sobre el presente, refiere, por el contrario, al grado en que el pasado determina al presente en el sentido de abrir en él una diferencia. Lo que el pasado produce en el presente es un hiato, una diferencia constitutiva que rompe la identidad del presente consigo mismo. El presente, así, no teniendo su origen en sí mismo se encuentra hendido por lo que el pasado (tampoco concebido como plenitud) inscribe en él. El presente, luego, no teniendo origen en sí mismo, no siendo pleno, es conmovido por lo que el pasado abre o inscribe en él.

La relación entre la idea de felicidad y la historia, aparece en un texto –de fecha desconocida– que lleva por título “Fragmento teológico-político”⁴². Allí Benjamin afirma que el Reino de Dios no es el *telos*, es decir, no es la finalidad que orienta el devenir histórico, sino, afirma: “Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta [*Ziel*], sino fin [*Ende*]”.⁴³ ¿Qué significa *fin* en esta frase? Como lo establece el vocablo alemán *Ende*, el Reino de Dios no es “fin” (*Ziel*) en el sentido del objetivo, de la finalidad o *meta* a la que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es de *poner fin*, es decir, dar término a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*.

No es sobre esta idea de Reino sobre lo que la historia humana, profana, ha de erigirse. Por el contrario: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad”.⁴⁴ Es esta idea que ha sido excluida del pensamiento filosófico dominante sobre la historia –recordemos que para Hegel la felicidad sólo representaba en ella páginas vacías– la que Benjamin resitúa sugerentemente en el debate.

42. El nombre del fragmento fue propuesto por Theodor Adorno, se desconoce si fue aceptado o no por Benjamin. Respecto de la datación del mismo tampoco existen acuerdos. Los editores de la obra completa de Walter Benjamin, Tiedemann y Schweppenhäuser, lo sitúan alrededor de 1920/21. Adorno, por su parte asegura que Benjamin mismo se lo leyó en 1938. Scholem, amigo y confidente de Benjamin señala que fue también por aquella fecha cuando Benjamin lo redactó. Ver: Benjamin, W. “Fragmento teológico-político”. In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996, p. 183.

43. Idem p.181.

44. Idem, ibídem.

En el "Fragmento" que venimos glosando, se acompañan estas reflexiones con la oposición de dos nociones referidas a la muerte: una corresponde a la "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" bajo el concepto de inmortalidad; la otra alude a la mundanidad que bajo el concepto de eternidad remite a la caducidad:

y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad.⁴⁵

La relación del conocimiento con la historia –sugiere Benjamin– no puede consistir en la justificación de la caducidad de lo singular a partir de su incorporación en la inmortalidad, no puede ser una "*resitutio in integrum* religioso-espiritual" al estilo hegeliano. Ella, por el contrario, ha de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición podemos ser justos no sólo con lo *sido* sino también con la precariedad de lo que "es".

La introducción de esta idea de felicidad en un pensamiento sobre la historia nos enfrenta, de este modo, no sólo a la tarea de ponderar la dimensión afectiva, sensible, material involucrada en la consideración de la experiencia de la vida en común, sino también al desafío de reflexionar sobre una articulación posible entre la dimensión singularísima que este significante porta y el componente universal que en su reunión con el vocablo *historia* hace saltar.

Referências bibliográficas:

BENJAMIN, W. *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid: Taurus, 1990.

_____. "Sobre el concepto de historia". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996.

_____. "Apuntes sobre el concepto de historia". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM: 1996.

45. Idem, p. 182.

- _____. "Convulto N". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.
- _____. "Fragmento teológico-político". In: *La dialéctica en suspenso*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS/LOM, 1996.
- _____. "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" (1940). In: *Ensayos IV*. Trad. Roberto J. Vernengo. Madrid, Editora Nacional, 2002.
- CATANZARO, G. "Seminario de doctorado: ¿Qué significa leer? La teoría benjaminiana de la historia y su problematización de la práctica cognitiva" Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2009. Texto inédito.
- HEGEL, G. W. F. "Introducción general" en *Lecciones de filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. España: Alianza, 1982.
- KANT, I. "¿Qué es la Ilustración?" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____. "Comienzo presunto de la historia humana (1786)" en *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- LÖWITH, K. *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires: Katz, 2007.
- LÖWY, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- OYARZÚN R., P. "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin". In: *De Lenguaje, Historia y Poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile, 2001.
- SCHOLEM, Gershom (2008): *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires: Debolsillo, 2008.