

Introducción a las tesis Sobre el concepto de historia

Benjamin, la condición judía y la política

Bolívar Echeverría

*Me dicen que, adelantándote a los verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.*

*Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo,
empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.*

*Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla
se pasean como hombres de estado. Los pueblos
se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.*

*Así el futuro está en tinieblas, y débiles
las fuerzas del bien. Tú veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura.*

Bertolt Brecht (1940)

Las reflexiones de Walter Benjamin a las que su primer editor, Theodor W. Adorno, intituló **Sobre el concepto de historia**, conocidas también como **Tesis sobre la historia**, fueron publicadas por primera vez en Los Angeles, en 1942, a dos años de la muerte de su autor --del suicidio al que lo obligó la persecución nacionalsocialista--, en una entrega especial, impresa en mimeógrafo, de la revista que el Institut für Sozialforschung editaba en Frankfurt, antes del exilio a los Estados Unidos de su principal animador, Max Horkheimer.

No hay un texto acabado de este, que es el último escrito de Benjamin. **Sobre el concepto de historia** es un borrador, compuesto en diferentes momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de notas escritas en un cuaderno, en papeles de muy distintos formatos, inclusive en bordes de periódicos. Es el escrito

de un hombre que huye, de un judío perseguido. Se trata de reflexiones que, en 1940, cuando las circunstancias en torno a la guerra le impelen a escribirlas, llevan a su autor a percatarse de que “las había tenido en resguardo consigo mismo, a salvo incluso de él mismo, durante unos veinte años”. Son ideas que envía por correo a su amiga Gretel Adorno, “más como un manojito de hierbas juntado en paseos pensativos”, destinado a un intercambio de ideas íntimo, “que como un conjunto de tesis” que estuviera maduro ya para la publicación y preparado así para absorber el “entusiasta malentendido” que su contenido iba a provocar necesariamente.

Miradas como un hecho de “biografía intelectual”, las reflexiones **Sobre el concepto de historia** aparecieron en la obra de Benjamin en relación con la necesidad de construir un “armazón teórico” destinado a sustentar esa historia crítica de la génesis de la sociedad moderna en la que intentaba trabajar desde hacía años. Se trata de un proyecto monumental que quedó inconcluso y cuyo manuscrito conocemos bajo el nombre de **Los pasajes de París**. Con su texto, de factura inusitada, Benjamin pensaba introducir un nuevo tipo de discurso reflexivo, hecho de una red de articulaciones entre fragmentos del habla de “la cosa misma”, cuyo tejedor se jugaría por entero en el desempeño creativo de selección y combinación. París, la ciudad a la que él llamó “la capital del siglo XIX”, abordada en su conjunto, pero desde el mirador de la cultura cotidiana, debía ser el primer sujeto-objeto de esta nueva manera de construir un relato histórico materialista.

Miradas en una perspectiva más amplia, las reflexiones de Benjamin sobre la historia pertenecen a ese género escaso de los escritos de naufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar. Ahí está, en efecto, inocultable, el naufragio personal de Benjamin: su incapacidad de montar una carrera intelectual que pudiera sustentarlo “con decencia” y ahorrarle la necesidad de someterse a las incomprensiones teóricas de sus amigos mecenas; su torpeza catastrófica en el manejo de su situación de exiliado, que terminó por llevarle a la incruzable frontera de España y finalmente al suicidio. Pero el verdadero naufragio que está también ahí, del cual el suyo propio no es más que una alegoría, es para Benjamin un fracaso colectivo: el de un mundo completo, dentro de él, de una época y, dentro de ésta, de un proyecto.

Una cierta tendencia del ánimo público parece dominar la redacción de estas reflexiones, la sensación coyuntural de derrota y de indignación que prevalecía

entre todos los antifascistas consecuentes después del Tratado de Munich (1938) y el Pacto Germano-Soviético (1939). Con el primero, los gobiernos occidentales --que debían defender la democracia frente al totalitarismo-- habían claudicado ante el Tercer Reich; con el segundo, los intereses del Imperio Ruso habían pasado a suplantar ya definitivamente a los de la revolución socialista. El texto de Benjamin está redactado dentro de esta atmósfera anímica de impotencia y encono, y así lo delata en numerosos pasajes.

Sobre el concepto de historia esboza una crítica de los fundamentos teóricos del discurso comunista o socialista, teniendo en cuenta como elemento de referencia la versión “oficial” del mismo, la que desde finales del siglo XIX se conoció como “teoría o marxismo de la social-democracia” y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sustanciales, pasó a ser “la teoría o el marxismo del socialismo “realmente existente”. Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como “revolución comunista” o “socialista” ha terminado por ser un intento fracasado. Y en las pocas diez páginas de esta obra se imagina lo que podría ser o lo que debería ser el núcleo de un discurso socialista o comunista diferente --¿del futuro?--, verdaderamente histórico y verdaderamente materialista, el discurso revolucionario adecuado a la época del ocaso de la modernidad capitalista.

En el texto de Benjamin habla un discurso extemporáneo, que se sostiene en la soledad, que no se sustenta en una praxis política real. Es un escrito de intenciones primordialmente políticas, pero escrito paradójicamente por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos “comunistas”, “socialistas” o “anarquistas” del futuro. La crítica del autodenominado “socialismo marxista” que Benjamin plantea en él está formulada en un nivel tal, que atañe lo mismo a la tradición occidental de la socialdemocracia que a su versión europeo oriental o stalinista. Para él, en efecto --como para tantos otros marxistas heterodoxos, de Korsch y Brecht a Wittfogel, Bloch o Horkheimer-- la doctrina del “comunismo” stalinista no es más que una configuración específica de un fenómeno ideológico que lo precede, esto es, del socialismo de la Socialdemocracia, tal como se desarrolla --en desacuerdo más o menos explícito con Marx-- en el último cuarto del siglo XIX en Alemania; un socialismo que marcará en definitiva la pauta de lo que habrá de ser la cultura política revolucionaria a lo largo del siglo XX. Las reflexiones o **Tesis** de Benjamin “sobre el concepto de historia” se redactan en abierta polémica contra esta cultura

política, de la que el socialismo que “existió realmente” hasta 1989 fue la muestra postrera y más disminuída.

Al tratar de Walter Benjamin resulta casi ineludible hacer referencia a la imagen que tenemos de él como persona: la imagen del indefenso. Esta imagen magistralmente delineada por Hanna Arendt en su retrato del “buckliger”, se impone por sí misma cada vez que se trata de describir la ubicación de Benjamin en el mundo en que le tocó vivir. Es, sin duda, una imagen atinada; pero es también una imagen incompleta, unilateral y, en esa medida, engañosa. Las malas relaciones con el padre --gemelo berlinés, podría decirse, de ese otro padre paradigmático que en esos mismos años, en Praga, le hacía la vida imposible a Franz Kafka--; el malentendido cotidiano con la familia y con los amigos; la inadaptación a la vida académica de la universidad, todos estos son rasgos típicos de la sociabilidad de alguien que no está en buenos términos con el mundo y que lleva sin duda las de perder. A esto es necesario añadir sus malas relaciones con el dinero que, si bien no le impedían sistemáticamente --como a su héroe, Baudelaire-- “la disposición de las reservas”, el acceso a los objetos de la “alta cultura”, mantenían su vida en una situación de precario bienestar, de inseguridad permanente. Pero esta inadecuación con los usos de su tiempo, con las costumbres de su ciudad, que da a Benjamin la apariencia de alguien anacrónico o excéntrico, no puede verse solamente como un vuelco autodestructivo de sus pulsiones. Se diría, más allá de esto, que es el resultado necesario de una vida que, para afirmarse como tal, tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las que debe desenvolverse. En este sentido, su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo. Expresa una afectividad militante pero ambivalente ante una realidad global, sintetizadora de todas las realidades particulares que pueblan el horizonte de su experiencia; una realidad que él percibe a un tiempo como fascinante y amenazadora, como deseable y repulsiva, y en la que no es posible distinguir con claridad dónde termina lo uno y dónde comienza lo otro. Esta realidad a la que, siguiendo precisamente a Baudelaire, hemos dado en llamar **modernidad** y que él intentará descifrar a lo largo de toda su obra, especialmente en esa *tour de force* de la escritura en torno a **Los pasajes de París**.

Walter Benjamin es uno de los grandes autores con los que contó la cultura occidental europea en los años veinte y treinta de este siglo; uno de los más inquietos y agudos cultivadores y críticos de esa cultura y de la vida moderna que la ha sustentado. Es prototípico del intelectual europeo moderno, pero lo es de un modo particular, propio de una condición específica a la que suele llamarse la “condición judía”.

Cuando hablamos de la cultura occidental europea y la queremos ver como ella quisiera ser vista --como una cultura que estaría más allá de los particularismos nacionales del continente y los pueblos europeos, que contendría el esbozo de una cultura universal y con ello la prueba de que tal cosa es posible-- el contexto al que hacemos referencia es en verdad una construcción imaginaria en la que sólo algunos de los europeos (o, si se quiere, todos ellos pero sólo parcialmente o sólo de vez en cuando) habitan realmente. Hablamos de algo que, en verdad, no existe: no de una realidad sino de un sueño. El viajero que se acerca a Europa desde la periferia y busca en ella, como algo directamente perceptible --más allá de la uniformidad impuesta por el consumismo moderno--, una identidad universalista compartida, se encuentra con que tal cosa no es más que una invención; se percata de que el acercamiento es siempre a realidades humanas de identidad excluyente, a Alemania, a Francia, a Inglaterra, y de ninguna manera efectivamente a “Europa”. Por lo general, y no obstante la vigencia de una moneda y de planes compartidos, las distintas “culturas nacionales” del continente europeo se dan la espalda unas a otras; el diálogo entre ellas, las raras veces que deciden entablarlo, les resulta extremadamente difícil.

El sueño de una cultura europea en el que vivió Walter Benjamin es un sueño que comenzó a adquirir perfil a finales del siglo XVIII, el Siglo de la Luces, y que se desvaneció de repente, con la Segunda Guerra Mundial, en el siglo XX, que ha pasado como un Siglo de Tinieblas. Era un sueño que intentó contrarrestar los efectos devastadores de la barbarie nacionalista por la que había decidido marchar la historia de la modernización capitalista. Que pretendía continuar, pero en el registro laico, lo que la *ecclesia catholica* había hecho bajo el registro religioso en los tiempos preparatorios de la modernidad: afirmar, aunque fuera bajo el inseguro nombre de “Europa”, la validez de la socialidad abstracta y universal del intercambio mercantil, de esa socialidad que resulta indispensable para la civilización moderna, en la medida en que implica el modelo de una cultura del ser humano en general, más allá de las determinaciones que provienen de los sujetos trascendentes (las comunidades convertidas en estados) y su concreción atávica excluyente.

Es comprensible que los principales constructores de la alta cultura europea se encontraran entre aquellos que debían querer que ese sueño se volviese una realidad, porque del hecho de que lo fuera dependía la justificación del carácter *sui generis* de su propia identidad. No es exagerado decir que la cultura de una Europa cosmopolita, universal, ha sido un sueño cuya realización se emprendió en gran medida desde la condición judía: si en algún lado prendió la ilusión de ser europeo fue justamente, y con fuerza avasalladora, entre los que podríamos llamar intelectuales judíos. Estos eran, dentro de la comunidad judía de la diáspora, aquellos que reconocían, como lo dice bien George Steiner, que el pueblo judío no puede ni necesita tener ya otro territorio que no sea el libro, la Escritura, y más aun: la quintaesencia de la Escritura. Aquellos que creían ver la posibilidad de su integración, como judíos, en una sociedad de nuevo tipo, moderna, cuya cultura parecía estar en proceso de liberarse de los excesos de concreción de su código, de desechar ciertas marcas de su identidad que se habían convertido en simples emblemas superficiales o folclóricos, y de constituirse, por tanto, como una propuesta de cultura universal. Un sueño: el de los judíos que intentaron tomar distancia respecto de la existencia tradicional en sus comunidades y fundirse o integrarse efectivamente en la sociedad europea como sociedad cosmopolita.

Esta disposición que los intelectuales judíos creyeron encontrar en el occidente europeo moderno parecía empatar, por otro lado, con lo que podríamos llamar el carácter proteico de la identidad cultural judía. La observación de Steiner es sin duda correcta: donde se juega la identidad judía es en la estructuración de los contenidos de un código cultural más que en estos contenidos mismos. La identidad de la cultura judía en la diáspora no está enraizada en determinadas simbolizaciones elementales efectivas, como lo está la identidad cultural de los pueblos sedentarios de Europa. Es una identidad que puede ser nómada, que, en este sentido, puede ser abstracta, plasmarse en el nivel de los modos de uso, en las estrategias del “habla” de cualquier código. Esta capacidad de moverse entre los distintos códigos que permanecen sedentarios, atados a sus propios contenidos, de salvaguardar su identidad perdiéndola aparentemente al pasar a través de otros códigos, es justamente la que parece tener su contraparte en el proceso de universalización de la cultura europea que se anuncia en la modernidad. El integracionismo de una buena parte de la población judía de la Europa central y occidental en una cultura europea universal, más deseada que real, es un movimiento histórico que se deja medir en la magnitud y la diversidad de esa gran constelación de profesionistas, intelectuales, artistas y políticos judíos que se extiende favorablemente sobre todo el panorama de la alta cultura europea a comienzos del siglo XX. Por esta razón, ante la perspectiva desoladora que se

esbozaba ya para la historia de la modernidad después de la Segunda Guerra Mundial, no dejaba de ser comprensible la actitud de Adorno; una actitud que compensaba la amargura y el desengaño por un sueño que se ha desvanecido --el proyecto fracasado de levantar una cultura universal de corte europeo-- con una fidelidad casi metafísica al cultivo de la razón crítica.

Las reflexiones de Benjamin **Sobre el concepto de historia** ofrecen un aspecto que confirma lo anterior y que puede servir de entrada al núcleo de su preocupación filosófico-política. En ellas se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque sólo juxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y, la otra, de la cultura occidental: la tendencia al **mesianismo**, por un lado, y la tendencia al **utopismo**, por otro. Tal vez lo más característico y lo más fascinante del discurso de Benjamin en esta pequeña obra inconclusa sea precisamente este intento.

En la época en que Benjamin anota sus reflexiones sobre la historia, a las que Adorno, de haber querido, bien pudo haber intitulado **Tesis sobre el materialismo histórico**, la relación afectiva más fuerte que mantiene, aparte de la casi fraternal con Gerschom Scholem, es sin duda con comunistas como Asja Lacis o Bertolt Brecht. Especialmente con Brecht --poeta y hombre de teatro de primer orden, hombre político, comunista militante, que pretende estar más allá del totalitarismo stalinista y que plantea una y otra vez la necesidad de imaginar un socialismo y un marxismo diferentes--, se encuentra en un diálogo intermitente y productivo; un diálogo a veces tenso, dados los malentendidos provenientes de la incompatibilidad de sus personalidades, pero sustentado en una simpatía básica. Hasta cierto punto, las **Tesis sobre la historia** son una especie de carta que Benjamin escribe a Bertolt Brecht para exponerle algo que le había planteado ya verbalmente en sus discusiones en Dinamarca o de paso en la correspondencia, pero que nunca había podido formular adecuadamente: cómo cree él que podría ser el “materialismo histórico”, el discurso teórico marxista adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario.

Dicho en pocas palabras, lo que Benjamin propone en estas reflexiones es lo siguiente: introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario: sacar de su escondite al “enano teológico” que es el secreto de la eficiencia discursiva del materialismo histórico. Ha llegado el

momento, dice, de que el discurso histórico materialista, preparándose para una nueva --posible, deseable-- época de actualidad de la revolución, dé un vuelco; de que reconozca y asuma que, en lo profundo, lo principal de él es su momento teológico, es decir, la acción en él, implícita pero determinante, de una tematización de algo así como “lo divino”, de un drama cuya tensión, al desenvolverse en la marcha de las cosas, unifica al género humano como realidad histórica. Es probable que en esta propuesta de transformar el utopismo occidental mediante el mesianismo judeocristiano, más allá de su apariencia escandalosa, que “abre la puerta al malentendido”, se encuentre el punto más inquietante y sugerente de este texto de Walter Benjamin. ¿Utopismo occidental? ¿Mesianismo judío?

El utopismo occidental, en el sentido último de la palabra, consiste en una determinada manera de estar en el mundo en que vivimos; de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente con él, una versión suya, perfecta, acabada o “auténtica”; una versión, además, que debería estar siempre en el lugar o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su status ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino. Este mundo perfecto que está allí como posibilidad del mundo actual, y que es coextensivo a él, constituye el fundamento de una crítica espontánea de lo establecido; es en cierta medida una especie de exigencia objetiva, que le pide transformarse radicalmente o quitarse del lugar de lo realmente existente para ponerse él allí. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del utopismo occidental. La percepción del mundo como una realidad que tiene en sí misma otra dimensión, virtual; una dimensión mejor, que “quisiera” ser real pero que no lo puede ser porque el plano de lo efectivamente real está ocupado --aunque defectuosamente.

Algo similar a esto, pero en un registro mítico completamente diferente, encontramos también en el espíritu mesiánico. De estirpe oriental, capaz de percibir a una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real, mira en la vida humana, lo mismo en la pequeña de todos los días que en la vida grande de los pueblos, una victoria parcial del mal sobre el bien. Culpable por haber roto el equilibrio perfecto del ser, por el pecado original de existir a su manera, el ser humano tiene prohibido el acceso al disfrute del mundo en su plenitud o autenticidad; por ello, en principio, el sentido de la marcha histórica es desastroso. En esta historia, que se muestra dominada por el mal, vislumbra sin embargo la posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal,

revertir ese sentido desastroso de la historia y de (re)abrir las puertas del paraíso para el ser humano. En el planteamiento de la posibilidad de un momento mesiánico de inflexión en el decurso del drama de la Creación, encontramos también, aunque de otra manera que en la tradición occidental, la percepción de que la realidad dada posee en sí misma la potencia de ser una realidad diferente, radicalmente mejor que la efectiva o establecida.

Dos modos completamente distintos de vivir la evanescencia de lo dado, de estar en la realidad, pero cuestionándola, trascendiéndola. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, en el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de **apariencia** por parte de las substancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar, a la inversa, como un cambio de **residencia** por parte de las formas. El primero, el utopista --que provendría tal vez de los pueblos atados a un territorio-- ve en lo que está allí, en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico --que viene seguramente de los pueblos nómadas-- ve en lo que está allí, en lo actual o efectivo, la porción de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá de recobrase.

El núcleo reflexivo o el punto teórico central en torno al que giran los muy variados temas que Benjamin aborda en sus **Tesis** está dado por el intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista sólo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos.

La dimensión política no sólo de la obra de Walter Benjamin sino también de su vida puede ser vista como uno de los ejemplos mas claros de “disimultaneidad” o extemporaneidad que se dieron en el siglo XX. Incluso sus tomas de posición explícitas, que lo alían inconfundiblemente con los movimientos de izquierda y las utopías de una modernidad comunista, incluyen un sesgo de argumentación que está en contraposición con la cultura política contemporánea, con aquello que se ha concebido y se concibe como discusión en torno a las alternativas de la gestión soberana del estado. Su discurso político es inservible en la discusión que se desenvuelve en el escenario formal de la política, en la lucha ideológica, estratégica y táctica de los frentes, los partidos, las fracciones y los individuos que han protagonizado las tomas de decisión colectivas y han pretendido “hacer la historia”

durante todo el siglo XX. La inactualidad evidente del “discurso político” de Benjamin se convierte sin embargo en una peculiar actualidad de otro orden cuando, en los inicios de este nuevo siglo --¿milenio?--, en condiciones en que la cultura política de la modernidad capitalista parece irremediabilmente fatigada, nos percatamos de lo mucho de ilusorio que ha tenido toda esa actividad política, aparentemente tan realista, del siglo XX; del alto grado de “inactualidad” respecto de la vida política profunda de las sociedades modernas, del que ha adolecido las nociones de “autoridad”, de “legitimidad” y de “gobierno” lo mismo de los viejos estados nacionales tradicionales que de sus reacomodos transnacionales “posmodernos”.

Apenas ahora, cuando este nuevo siglo comienza, parece llegado el tiempo de considerar el incomodo atractivo que siempre tuvieron las esporádicas intervenciones de Benjamin --a un tiempo lejanas y apasionadas-- en el campo del discurso político; de tomarlas en serio como tales, y no solamente como extravíos políticos de un hombre de letras. Esta preocupación extemporánea por lo político, esta falta de conexión con el ajetreo de la *realpolitik*, que se da sin embargo dentro de un compromiso profundo con el acontecer de la vida pública; esta especie de nostalgia por el presente, que ilumina al discurso de Benjamin cuando habla de lo político, hacen de él un discurso especialmente fascinante. En medio de una situación de crisis generalizada de la cultura política y del discurso político en cuanto tal, la aproximación de Benjamin a ellos, tan excéntrica, tan extemporánea, tan “fuera de la realidad” como parece estar, se enciende con una capacidad desbordada de irradiar sugerencias, y adquiere una capacidad de seducción inigualable.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin

de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo.

© CEME web productions 2003 -2008 