

# EL MATERIALISMO HISTÓRICO DE BENJAMIN: TRADICIÓN, DETENCIÓN Y DESTRUCCIÓN

*Benjamin's Historical Materialism: Tradition, Detention and Destruction*

PABLO SCOTTO BENITO\*

[pablo.scotto.benito@ub.edu](mailto:pablo.scotto.benito@ub.edu)

Recibido: 30 de septiembre de 2015

Aceptado: 13 de enero de 2016

## RESUMEN

Este artículo constituye un acercamiento “sistemático” a las tesis *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin; después de situar las tesis en el conjunto de la obra del autor, se propone una división de las mismas en tres grupos sucesivos, correspondientes a las tres grandes aportaciones o modificaciones que Benjamin realiza con respecto a la concepción de Marx; el objetivo es que este análisis pueda arrojar luz sobre un materialismo histórico sui generis, cuyo sorprendente método consiste en una secreta alianza con la “teología”.

*Palabras clave:* materialismo histórico; imagen dialéctica; lucha del proletariado; tradición de los oprimidos; progreso; detención del tiempo histórico; sociedad comunista; fuerza destructiva.

## ABSTRACT

This paper constitutes a systematic approach to Benjamin's thesis *On the concept of history*; after indicating the place of the thesis inside the life's work of the author, I propose their division in three successive groups, corresponding to the three main contributions or modifications that Benjamin realizes regarding to Marx's conception; the objective is that this analysis could bring some light to an historical materialism sui generis, whose surprising methodology consists in a secret alliance with “theology”.

*Key words:* historical materialism; dialectical image; tradition of the oppressed; detention of the historical time; destructive force.

---

\* Universidad de Barcelona.

## 1 INTRODUCCIÓN: UNA LECTURA SISTEMÁTICA DE LAS TESIS SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA

“En la obra de Marx pueden mencionarse tres conceptos fundamentales; el conjunto de su armazón teórico puede verse como el intento de soldar estos tres conceptos entre sí. Se trata de: la lucha de clases del proletariado, la marcha del desarrollo histórico (el progreso) y la sociedad sin clases. La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: en el transcurso del desarrollo histórico, a través de una serie de luchas de clase, la humanidad arriba a la sociedad sin clases. – Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como el punto final de un desarrollo histórico. – De esta concepción errónea surgió entre otras cosas, entre los epígonos, la idea de una “situación revolucionaria” que, como ha resultado evidente, no se presenta nunca. – Al concepto de la sociedad sin clases le debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico, y esto en interés de la propia política revolucionaria del proletariado” (Ms-BA 1103)<sup>1</sup>.

“Hay que insertar tres elementos entre los fundamentos de la visión materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico; la fuerza destructiva de la clase trabajadora; la tradición de los oprimidos” (Ms-BA 486)<sup>2</sup>.

Las reflexiones de Benjamin *Sobre el concepto de historia* constituyen una forma peculiar de entender el materialismo histórico marxiano. Este artículo tiene como objetivo acercarse de un modo “sistemático” a una propuesta que es precisamente lo contrario: fragmentaria y centrada en el detalle. Que el acercamiento será sistemático significa: a) por un lado, que se intentará definir adecuadamente el papel que juegan las tesis en el conjunto de la obra del autor; b) por otro, que se analizará el texto dividiendo las tesis en tres grupos fundamentales, uno para cada uno de los tres “conceptos fundamentales” que Benjamin observa en el “armazón teórico” de Marx. Esta división tripartita será, inevitablemente, una “reconstrucción”, pero proceder de este modo parece lo más adecuado en este caso, pues, como dice Aguilera, “los textos que parecen entregarse a lo fragmentario, precisamente porque no proponen estructura de sentido con la que el intérprete pudiera penetrar (tampoco el fragmentarismo en cuanto estilo o concepción), requieren de recons-

<sup>1</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introducción y traducción de B. Echeverría, México, D. F.: Ítaca, 2008. Para los números de página de las citas se ha seguido la siguiente versión web de la obra: [http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre\\_el\\_concepto\\_de\\_historia.pdf](http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre_el_concepto_de_historia.pdf) (última consulta: 18/12/2015). Para esta cita: págs. 40-41.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 63.

trucciones que apunten al conjunto, para que brille con luz propia el detalle y su significado, para juzgar la verdad o falsedad del detalle”<sup>3</sup>.

Explicar el lugar que ocupan las tesis en la obra inconclusa de Benjamin tiene como objetivo no olvidar las pretensiones del autor respecto a la función de las mismas: debían ser el “constructo teórico” que diera fundamento a una historia revolucionaria de la Modernidad, debían constituir la exposición de un “materialismo histórico” adecuado a un socialismo verdaderamente revolucionario. Solo teniendo esto en cuenta se podrá entender adecuadamente la profunda relación existente entre el materialismo histórico de Marx y estas tesis de Benjamin, así como aquello que la teoría de este último tiene de particular.

La peculiaridad del materialismo histórico de Benjamin reside en dos aspectos fundamentales, que podemos separar con fines analíticos pero que en realidad resultan indisolubles. Uno ya ha sido sugerido: el singular estilo del autor. Que nuestro enfoque sea sistemático no quiere decir que se pase por alto la dimensión metafórica del texto. Habrá que prestar una atención prioritaria a las “imágenes dialécticas” que aparecen en la obra, pero no para detenernos en sus encantos o dejarnos llevar por sus sugerencias, sino para determinar qué papel juegan en relación al conjunto.

La segunda peculiaridad no es ya estilística, sino de contenido. Benjamin inserta tres elementos en el constructo teórico del materialismo histórico: a) la importancia de la tradición de los oprimidos, b) una concepción discontinua del tiempo histórico y c) una estrategia revolucionaria que ponga en primer plano la fuerza destructiva de esta clase oprimida. Estos elementos se corresponden con los tres “conceptos fundamentales” (según Benjamin) de dicha teoría: a) la lucha del proletariado como clase, b) el desarrollo histórico o progreso y c) la sociedad comunista; y suponen modificaciones importantes en cada uno de ellos.

Defenderé en este artículo que resulta posible hacer una lectura de las tesis *Sobre el concepto de historia* partiendo de una división de las mismas en tres grandes grupos sucesivos, correspondientes a cada una de las cuestiones centrales del marxismo en las que Benjamin introduce sus modificaciones: a) las tesis II-VIII, en las que hay un énfasis mayoritario en el *pasado*, tratan de conectar la lucha del proletariado con la de los antepasados vencidos; b) las tesis IX-XV, en las que se observa una atención especial a la cuestión del *progreso*, intentan establecer una concepción

<sup>3</sup> Antonio AGUILERA, “Sobre el concepto de la historia en Benjamin”, *La Ortiga*, “Tras el ángel de la historia”, nº 25-27, Editorial Limite, 2000, pág. 42.

del tiempo histórico que permita entender el verdadero progreso como detención o interrupción del “desarrollo” occidental; c) por último, las tesis finales, de la XVI al Apéndice B, en las que la cuestión del *presente* es predominante, intentan situar la sociedad comunista aquí y ahora, en lugar de en un futuro lejano; intentan entenderla como una posibilidad siempre presente en la fuerza destructiva de los oprimidos.

Estas tres modificaciones que introduce Benjamin en el materialismo histórico pretenden alejarlo de las interpretaciones propias del marxismo “ortodoxo” de su tiempo. La crítica, empero, no pretende situarse “fuera” del marxismo, sino que se hace en nombre de un materialismo histórico “profundo” o “revolucionario”, como lo llama Echeverría<sup>4</sup>. El planteamiento de Benjamin supone la construcción de un materialismo histórico *sui generis* que, sin embargo, coincide con Marx en el tratamiento de dos de los tres “conceptos fundamentales” del materialismo histórico: más allá de las diferencias de estilo y de los énfasis, Marx y Benjamin tienen más puntos en común que divergencias tanto en la cuestión de la lucha del proletariado como en la forma de entender la sociedad comunista.

En lo que Benjamin se separa más claramente de Marx es en el asunto del progreso, aunque también aquí es necesario, y lo haremos más adelante, distinguir bien entre Marx y el marxismo. En cualquier caso, Benjamin, a diferencia de Marx, critica sin ambages el ideal occidental de progreso y, para ello, pone en el punto de mira la concepción misma de “tiempo histórico” que implica dicho ideal de progreso. Su conclusión es radical: hay que detener el tiempo histórico. La forma en que el materialista histórico puede contribuir a ello, según Benjamin, es la creación de “imágenes dialécticas”. Se observa aquí la indisociabilidad, de la que hablábamos antes, entre el peculiar estilo de Benjamin y su peculiar construcción teórica.

Esta nueva concepción del tiempo histórico y la idea de detenerlo a través de imágenes dialécticas constituyen lo más característico de su propuesta y “radicalizan”, a su vez, la forma de entender la lucha del proletariado y la sociedad comunista. Como ya hemos dicho, las coincidencias con Marx son importantes, pero Benjamin parece ir siempre un paso más allá: de entender el proletariado como parte de una tradición oprimida (Marx) se pasa a la idea de la *solidaridad* con los antepasados (Benjamin); de la sociedad comunista como idea que favorece, y no que impide, la lucha en el presente (Marx), se pasa una idea de tiempo mesiánico,

<sup>4</sup> Bolívar ECHEVERRÍA, “Benjamin, la condición judía y la política”, introducción a *Tesis sobre la historia*, op. cit., págs. 6 y 13.

entendido como la siempre latente posibilidad de *redención* de los oprimidos y de derrota del Anticristo (Benjamin). Estas novedades de estilo y contenido, como ya se habrá podido entrever, remiten a una conjunción de materialismo histórico y teología.

En resumen, son dos las tesis principales que se defenderán en este artículo: a) las tesis *Sobre el concepto de historia* pueden leerse como una triple *aportación* que Benjamin hace al materialismo histórico, con el objetivo de alejarlo del marxismo supuestamente “ortodoxo”, pero realmente contrario a Marx; b) desde esta división tripartita, la propuesta de Benjamin se muestra a su vez como una triple *modificación* del materialismo histórico de Marx mismo; en este sentido, la clave para entender lo que tiene de novedad la propuesta de Benjamin con respecto a Marx reside en su nueva concepción del tiempo histórico y en la idea de su *detención*; solo desde aquí adquieren sentido el énfasis puesto en los *antepasados muertos* o la idea de que la función de la sociedad comunista es iluminar la zona de lo que merece ser *destruido*; solo así, en definitiva, adquiere sentido la paradójica alianza que establece Benjamin entre materialismo histórico y teología.

## 2 LAS TESIS EN LA OBRA DE LOS PASAJES: LA LUCHA CONTRA LAS FANTASMAGORÍAS DEL CAPITALISMO

*Sobre el concepto de historia* no es una obra preparada para su publicación, sino una suerte de “borrador”, si bien es cierto que en una fase bastante avanzada. Benjamin lo compuso entre fines de 1939 y comienzos de 1940, a partir de distintos papeles, compilados al menos desde 1937, año de la publicación del ensayo sobre Fuchs<sup>5</sup>. Las tesis fueron publicadas en 1942 en Los Ángeles, editadas por Adorno, dos años después de que Benjamin se quitase la vida en Portbou, al ser detenido por la policía fronteriza franquista, en su intento de huir del nazismo en dirección a América.

La finalidad de estas tesis, según podemos saber por la propia correspondencia de Benjamin, era la de servir como “armazón teórico” para su proyecto fundamental: una historia crítica de la génesis de la sociedad moderna. Actualmente conocemos dicho proyecto, inconcluso, como la *Obra de los Pasajes*. Su objetivo era per-

<sup>5</sup> Walter BENJAMIN, “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador”, en *Obras*, edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, edición española de J. Barja, F. Duque y F. Guerrero, libro II, vol. 2, “Ensayos literarios y estéticos (cont.)”, Madrid: Abada, 2009, págs. 68-109.

mitir el conocimiento –o favorecer la experiencia– de la esencia de la modernidad capitalista, dirigiéndose para ello a su pre-historia, al siglo XIX y, más concretamente, a su capital, París.

La *Obra de los Pasajes* está constituida fundamentalmente por un conjunto de citas, en diferentes idiomas, acompañadas por una serie de anotaciones de Benjamin, además de dos “proyectos”, conocidos como las memorias del 35 y del 39, que llevan por título “París, capital del siglo XIX”<sup>6</sup>. Uno de los capítulos proyectados es “Baudelaire o las calles de París”, en el que Benjamin comienza a centrarse de un modo especial a partir de 1937. De este trabajo acaba surgiendo la idea de un nuevo libro, que constituiría una especie de modelo en miniatura de la *Obra de los Pasajes*, pero centrado en el poeta. Se trata de “Baudelaire, un poeta en el esplendor del capitalismo”, que habría de constar de tres partes. Finalmente, Benjamin solo escribe la segunda, “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” (1938), transformada, tras la crítica de Adorno, en “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (1939)<sup>7</sup>.

Este cambio de proyecto podría entenderse como una rebaja de las expectativas por parte de Benjamin: de pretender elaborar toda una historia del siglo XIX, centrada en París, acabaría conformándose con una –más modesta– crónica de la capital francesa durante el imperio de Napoleón III, centrada en la figura del poeta Baudelaire. Sin embargo, esta conclusión se muestra precipitada cuando se entiende el nuevo modo de hacer historia que Benjamin maneja desde 1937, y que se intentará ir clarificando a lo largo de este artículo. Por el momento, basta decir que de un proyecto centrado en los pasajes —más bien, galerías acristaladas— de París, en tanto que “acuarios humanos”, modelos en miniatura de la sociedad moderna, se pasa a una perspectiva que, sin excluir necesariamente el enfoque anterior, se caracteriza más bien por presuponer una nueva concepción del tiempo histórico –atacando con ello los cimientos de la moderna confianza en el progreso–. Ahora no se trata tanto de buscar “modelos”, microcosmos que puedan contener en su interior al macrocosmos, como de aislar “mónadas” de “tiempo pleno” del pasado, para ponerlas al servicio del cambio revolucionario del presente. Estas últimas afirmaciones pueden parecer algo enigmáticas, pero espero se vayan clarificando a medida que avance la exposición. Más concretamente, volveremos sobre esta cuestión

<sup>6</sup> Walter BENJAMIN, “París, capital del siglo XIX”, en *Obras*, op. cit., libro V, vol. 1, “Memorias”, 2013, págs. 53-74 (memoria del 35) y 75-99 (memoria del 39).

<sup>7</sup> Walter BENJAMIN, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, en *Obras*, op. cit., libro I, vol. 2, 2008, “Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo”, págs. 205-259.

al explicar la tesis XVII, pues consideramos –y así lo expresa Benjamin en una carta a Gretel Adorno en 1940– que puede dar la clave para entender la conexión de las tesis *Sobre el concepto de historia* con otras obras del último período del autor.

De la importancia central que tienen las reflexiones en torno a Baudelaire y de su vinculación con las tesis da buena cuenta la correspondencia de Benjamin. El 24 de enero de 1939 escribe a Horkheimer:

“He estado dedicado a Turgot y a algunos otros teóricos para seguirle la pista a la historia del concepto de progreso. Me centro, en la parte referente a la teoría del conocimiento, en el conjunto del ensayo sobre Baudelaire de cuya revisión le he informado a Teddie Wiesengrund [Adorno] en la última carta. Para ello, resultará crucial la cuestión del concepto de historia y del papel que juega en ella el progreso”<sup>8</sup>.

En otra carta dirigida a Horkheimer del 22 de febrero de 1940, esta vez haciendo ya referencia directa a *Sobre el concepto de historia*, escribe:

“Siento que las circunstancias no me permitan tenerle, por el momento, tan directamente al corriente de todos mis trabajos como quisiera y como usted tiene el derecho de exigir. Acabo de terminar un conjunto de tesis sobre el concepto de Historia. Estas tesis se ocupan, por un lado, de las ideas que se encuentran esbozadas en el capítulo I del artículo sobre Fuchs. Por otro lado, han de servir como armazón teórica al segundo ensayo sobre Baudelaire”<sup>9</sup>.

Las tesis son, pues, la “teoría del conocimiento” o el “armazón teórico” correspondiente a las ideas expuestas en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, entendiendo este texto como parte de un proyecto más amplio –la elaboración de una historia crítica de la sociedad moderna–, el cual va sufriendo modificaciones con el paso de los años. No cabe duda de que tiene lugar una importante evolución intelectual en Benjamin desde que iniciara la *Obra de los Pasajes* en 1927 hasta la redacción de las tesis en 1939-1940. Es por esto que resulta más adecuado, para situar el lugar que ocupa *Sobre el concepto de historia* en el conjunto de su obra, atender preferentemente a la memoria del 39 y al texto sobre Baudelaire. Lo más característico de este último período seguramente sea una nueva concepción del tiempo histó-

<sup>8</sup> Citado en José SÁNCHEZ SANZ y Pedro PIEDRAS MONROY, “A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las *Tesis de filosofía de la historia*”, *Duererías. Analecta Philosophiae. Revista de filosofía*, 2ª época, nº 2, pág. 9.

<sup>9</sup> *Ibid.*

rico, que supone un nuevo enfoque en la perspectiva materialista que Benjamin adopta consecuentemente desde principios de los años 30<sup>10</sup>.

Por tanto, si hay que poner un nombre a la teoría expuesta en las tesis, en mi opinión el más adecuado es el de “materialismo histórico” (como ya he señalado en la introducción, y como el propio Benjamin sugiere), aclarando que se trata de un materialismo histórico peculiar, cuya novedad fundamental es una crítica radical a la idea de progreso<sup>11</sup>. Este materialismo histórico *sui generis* es la “estructura” que arroja luz sobre esos dos trabajos de última época (Baudelaire y memoria del 39), que no son otra cosa que dos realizaciones del gran proyecto vital de Benjamin: la *Obra de los Pasajes*. Esto no significa que la interpretación de las tesis deba quedar restringida o aprisionada en modo alguno. Lo mismo vale decir con respecto al esquema de lectura que propondremos más adelante (la división de las tesis en tres grandes grupos): se trata simplemente de un intento por atender al sentido integral de las tesis, para que la variedad de matices y de detalles brillen con más fuerza gracias a su inserción en este conjunto<sup>12</sup>.

Lo que procuramos, en definitiva, al considerar las tesis como la exposición que hace Benjamin de su materialismo histórico, es mostrar la relación existente entre la nueva forma de hacer historia que en ellas propone, y cuyo “antecedente” es “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador” (1937), con una perspectiva materialista para el estudio de la sociedad moderna que viene de más atrás, pero que sufre importantes modificaciones con este nuevo enfoque. Esta nueva forma de hacer historia se caracteriza, como ya hemos apuntado, por una nueva concepción del tiempo histórico. Esta aparece en las tesis como una alternativa a la concepción del

<sup>10</sup> Cfr. Roberto RETAMOSO, “Walter Benjamin y la perspectiva materialista en el análisis de Baudelaire”, *La Trama de la Comunicación*, n° 1, 1996, 17-36.

<sup>11</sup> Acompañando a esta crítica de la fe en el progreso, característica de la concepción de la historia del “historicismo”, aparece en las tesis otra crítica más velada, que se dirige contra la supuesta “alternativa” a esta versión oficial: la idea del eterno retorno de lo mismo. Si el “fatalismo” (de *fatum*) del progreso aparece con claridad en las tesis, en las figuras del historicismo y la socialdemocracia, el “fatalismo” del eterno retorno al que se opone Benjamin hay que buscarlo más bien en la memoria del 39, en la figura de un Blanqui (el gran líder revolucionario) que se resigna desesperanzado: “para toda la eternidad, se fracasará” (véase Auguste BLANQUI, *La eternidad por los astros*, traducción de M. Martínez, Buenos Aires: Colihue, 2002). A ambas concepciones opone Benjamin su forma de hacer historia, fundamentada en una nueva concepción del tiempo histórico, un tiempo no-homogéneo y no-vacío.

<sup>12</sup> Es necesario señalar aquí que no se hablará en este artículo de la influencia en Benjamin del surrealismo ni tampoco de la teología judía, especialmente importante a través de las figuras de Gershom Scholem y Franz Rosenzweig. El motivo no es otro que el de limitarnos a la pretensión de este ensayo: proponer una lectura sistemática de las tesis, mostrando con ello las conexiones que guardan con el materialismo histórico marxiano.



tiempo histórico –“homogéneo y vacío”– que está detrás de la fe ciega en el progreso característica de la Modernidad. La idea fundamental es que esta nueva concepción del tiempo permita “detener” el curso de la historia: permita trasladar al presente aquello que había sido pasado por alto y producir así un cambio revolucionario. La forma en que el historiador materialista, o el materialista histórico, puede llevar a cabo esta detención es mediante la creación de “imágenes dialécticas”. Parece, pues, que algo fundamental se está jugando en la poco ortodoxa forma que tiene Benjamin de escribir. Nos ocuparemos ahora brevemente de ella.

En la *Obra de los Pasajes*, Benjamin pretende componer una imagen “objetiva” de la Modernidad por medio de la yuxtaposición de textos, rechazando la perspectiva subjetiva del narrador y, por supuesto, abandonando también la creencia en una experiencia privilegiada del intelectual crítico<sup>13</sup>. No se pretende “instruir” o “iluminar” al lector mediante argumentos claros y bien contruidos, sino despertar la vivencia del *shock*, llevar a la consciencia colectiva los traumas vividos por la sociedad moderna.

Para entender esto, lo mejor es acudir a los textos sobre Baudelaire, al que Benjamin caracteriza como la “conciencia” de la multitud. Dice Cueto:

“El habitante de la gran urbe recibe estímulos que no puede procesar. Al no poder captar lo que él mismo experimenta, todo un ámbito de su vida le resulta ajeno. La masa es incapaz de tomar conciencia de sí misma. El poeta, en cambio, recorre la multitud recogiendo lo que a ella se le escapa. Sin embargo, no cumple una función catárquica ni redentora. La referencia del poeta al inconsciente colectivo no es reconciliadora, sino crítica: señala su condición alienada”<sup>14</sup>.

Dicho con otras palabras: “El poeta retiene en su memoria las experiencias que la colectividad no ha podido procesar y las enfrenta en su poesía”,<sup>15</sup> siendo con ello la conciencia de todos los *shocks* de su época, pero no por ello se convierte en el “profesor” de las masas. “La poesía de Baudelaire no puede ser edificante ni políticamente constructiva”<sup>16</sup>; no “extirpa el mal”, sino que enseña al sujeto a “vivir con él”.

<sup>13</sup> Cfr. Susan BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, traducción de N. Rabotnikof, Madrid: Visor, La balsa de la Medusa, 1995, págs. 241-277.

<sup>14</sup> Vicente CUETO, “El poeta y la multitud. ‘Sobre algunos temas en Baudelaire’ de Walter Benjamin”, *Estudios de Filosofía*, vol. 10, 2012, pág. 105.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 108.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 111.

Benjamin, igual que Baudelaire, no se escandaliza ante la barbarie de la sociedad industrial, sino que se zambulle en su interior en la búsqueda de harapos, de aquello que la Modernidad descarta. Después presenta, sucesivamente, estos “hallazgos”, con el objetivo de que el lector despierte de las ilusiones en las que se halla inmerso. A través de este método de composición, similar al montaje de escenas cinematográficas, Benjamin pretende crear las imágenes adecuadas para combatir las “fantasmagorías” del capitalismo. Como dice Aguilera:

“El fetiche sólo puede desencantarse con su propia fuerza, justamente la que tiene que ver con las imágenes, con un espectáculo que reflexiona, que refleja, que espeja la imagen misma. Como una vacuna ante el fetichismo, un fetichismo de segundo orden lo pone en las manos al permitir otorgarle el nombre que lo desencanta”<sup>17</sup>.

Se trata de crear “imágenes dialécticas” que se opongan a las “imágenes fetiche” o “fantasmagorías”. Esta forma de proceder no es casual: el marxismo de Benjamin, deudor de Lukács y de Adorno, otorga un papel central a la cuestión del fetichismo, entendiéndolo como un fenómeno que se extiende al conjunto de las relaciones sociales. “En su opinión, el siglo no ha sido capaz de hacer corresponder las nuevas posibilidades técnicas con un nuevo orden social y esta contradicción, que se manifiesta de manera ejemplar en la forma de la mercancía, marca todas las formas de expresión de la época, las deja aparecer como desplazadas por los sueños”<sup>18</sup>. Y si la clave son las fantasmagorías, es políticamente relevante lanzar imágenes que vayan contra ellas. Las imágenes dialécticas no critican, sino que oponen sentimientos; no argumentan, sino que entran por lo sensible: para Benjamin, lo político lo mueven imágenes.

De acuerdo con este planteamiento, la impresión sensible, la asimilación de los estímulos sensoriales, es fundamental para que la novedad que surge del desarrollo social y tecnológico pueda “iluminarse”. Es por esto que hay que destruir las fantasmagorías, que “encasquillan” el potencial de lo nuevo. El ejemplo paradigmático de Benjamin es el pasaje, la calle-galería, que abre la posibilidad de poner la tecnología al servicio de la humanidad, creando un espacio –entre lo público y lo privado– de intensa interacción social (como imagina Fourier en sus falansterios), pero que acaba convirtiéndose en un lugar de venta de mercancías de lujo. En el caso de las tesis *Sobre el concepto de historia*, la fantasmagoría fundamental que se

<sup>17</sup> Antonio AGUILERA, “Sobre el concepto de historia en Benjamin”, op. cit., pág. 53.

<sup>18</sup> José SÁNCHEZ SANZ y Pedro PIEDRAS MONROY, “A propósito de Walter Benjamin”, op. cit., pág. 9.

combate es la del “tiempo homogéneo y vacío”, que da lugar a la concepción de la historia del “historicismo”, asimilada acríticamente por el “marxismo oficial”, y cuyo efecto más pernicioso es una fe *quasi* religiosa en el progreso. La pretensión de Benjamin es la de elaborar una historia materialista verdaderamente revolucionaria, que pueda servir realmente a la humanidad.

A la luz de lo dicho hasta ahora, queda clara la conexión existente entre el estilo compositivo de Benjamin y sus pretensiones teóricas. Pero tal vez el concepto de “imagen dialéctica” siga resultando algo oscuro. Hay que decir que, seguramente, parte de esta confusión sea “constitutiva”, como señalan, por ejemplo, Tiedemann y Pensky<sup>19</sup>. Se trata, sin duda, de una cuestión compleja, a la que los especialistas han dado diversas interpretaciones. Puede que una buena forma de aclarar un poco la cuestión sea distinguir entre una noción de “imagen dialéctica” en sentido amplio y otra en sentido estrecho.

En un sentido amplio, me parece adecuada la caracterización de Díez:

“Sostengo que es posible ver la imagen como método, una nueva forma de hacer historia; como una concepción alternativa de tiempo histórico, la imagen dialéctica rompe con la idea de progreso moderna –que implica un tiempo continuo, narrativo; y, por último, como un momento de despertar, es decir, un despertar del sueño mítico del capitalismo que pone un velo particular sobre la historia y sobre el presente”<sup>20</sup>.

Esta consideración está en línea con lo que venimos diciendo hasta ahora: el estilo peculiar de Benjamin, que huye del discurso argumentado para evocar imágenes, que prefiere apilar citas a “contar un cuento”, resulta indisociable de su objetivo teórico-político: construir una nueva historia que pueda servir para interrumpir la barbarie capitalista, para despertar a la Modernidad de sus monstruosos sueños.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Rolf TIEDEMANN, “Dialectics at a Standstill. Approaches to the *Passagen-Werk*”, en W. Benjamin, *The Arcades Project*, ed. de R. Tiedemann, traducción al inglés de H. Eiland y K. McLaughlin, Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2002, pág. 942; Max PENSKY, “Method and Time: Benjamin’s dialectical images”, en D. S. Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pág. 178.

<sup>20</sup> Simón Díez, “W. Benjamin y la imagen dialéctica: una aproximación metódica”, pág. 2, en: [http://www.academia.edu/4770339/Wa. Benjamin\\_y\\_la\\_imagen\\_dial%C3%A9ctica\\_Una\\_aproximaci%C3%B3n\\_met%C3%B3dica](http://www.academia.edu/4770339/Wa. Benjamin_y_la_imagen_dial%C3%A9ctica_Una_aproximaci%C3%B3n_met%C3%B3dica) (última consulta: 18/12/2015).

<sup>21</sup> Esta historia construida a partir de imágenes dialécticas remite, por oposición, a la dialéctica hegeliana. Frente a una concepción que entiende la historia como un proceso que se adecúa, aunque sea por medio de sucesivas oposiciones, al desarrollo lógico del Espíritu, a Benjamin le interesa un tipo de dialéctica que, en lugar de explicar el desarrollo histórico, esté en grado de *detenerlo*.

En un sentido más restringido, la “imagen dialéctica” se asemeja a la “alegoría”, en el sentido de que pretende “dibujar lo abstracto”, hacer “visible” lo que solo es conceptual. Aquí, sin embargo, es necesario hacer una precisión: la “imagen dialéctica” se opone, como la “alegoría”, a la argumentación razonada, al empleo de definiciones en términos de condiciones necesarias y suficientes; pero también se distancia de la “alegoría” misma, estrategia seguida por Benjamin en los años 20, y que él mismo califica de “ilícitamente poética”. En cierto sentido, se puede decir que la imagen dialéctica es el tipo concreto de alegoría que Benjamin emplea para sus fines teóricos, y que se caracteriza, debido a ello, por su carácter memorístico-histórico y revolucionario. Para comprender esto con más claridad lo mejor es acudir a los textos del propio Benjamin:

“No se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos.

Determinada con mayor precisión, la imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es una imagen del recuerdo. Se asemeja a las imágenes del propio pasado que se le aparecen al hombre en un instante de peligro. Son imágenes que vienen, como se sabe, de manera involuntaria. La historia es, entonces, en sentido estricto, una imagen surgida de la remembranza involuntaria; una imagen que se le enfoca súbitamente al sujeto de la historia en el instante de peligro. La capacidad del historiador depende de la agudeza de su conciencia para percibir la crisis en que el sujeto de la historia ha entrado en un dado momento. Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental, sino la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo. En el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella. Con esta determinación se confirma la eliminación del momento épico en la exposición de la historia. Al recuerdo involuntario no se le aparece nunca -y esto lo diferencia del arbitrario- un transcurso, sino tan sólo una imagen” (Ms-BA 474)<sup>22</sup>.

“Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo obligado de la humanidad redimida” (Ms-BA 491)<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Walter BENJAMIN, “Tesis sobre la historia”, op. cit., pág. 58.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 42.

Igual que a todo individuo se le aparecen en su vida diaria (y más aún en situaciones de peligro), de forma involuntaria, imágenes de su propio pasado, Benjamin pretende hacer una historia que provoque el recuerdo del sufrimiento y las injusticias del pasado. Pero la imagen dialéctica no es solo recuerdo, sino el “recuerdo obligado de la humanidad redimida”, esto es, el *efecto* inmediato e involuntario (“obligado”, inevitable) que tiene por *causa* la asimilación de una imagen de la humanidad sufriendo: dicho *efecto* no es otro que la imagen de esa humanidad desatada de sus cadenas. La imagen dialéctica, en fin, despierta ese deseo de liberación, propia y ajena, que todo ser humano experimenta cuando *mira* de frente la catástrofe.

### 3 EL MATERIALISMO HISTÓRICO SUI GENERIS DE LAS TESIS

Como ya hemos señalado, el materialismo histórico de *Sobre el concepto de historia* es “peculiar” tanto por el estilo de escritura de las tesis como por su contenido. Lo característico del estilo de la obra no reside en el hecho de que esté constituida por un conjunto de tesis ni porque estas tengan un carácter predominantemente “negativo”, esto es, estén escritas “en contra de” la versión oficial del materialismo histórico. De hecho, estos dos componentes los encontramos en uno de los textos más conocidos de Marx, las *Tesis sobre Feuerbach* que, evidentemente, son tesis, y que están escritas en contra del “materialismo contemplativo” de los hegelianos de izquierda<sup>24</sup>. Lo particular de las tesis de Benjamin reside más bien en su estilo fragmentario, centrado en el detalle, que puede dificultar una visión de conjunto y, sobre todo, en el empleo de “imágenes dialécticas”. Ya hemos señalado en el apartado anterior las características principales de esta forma de escritura o composición, por lo que no nos detendremos más en ello.

En cuanto a las peculiaridades de contenido, recordamos ahora lo que ya dijimos al comienzo del artículo: proponemos establecer una división de las tesis en tres grupos, uno para cada una de las aportaciones o modificaciones que Benjamin

---

<sup>24</sup> Las tesis de Marx pueden ser leídas, además, como el documento clave para la comprensión de su teoría del conocimiento, centrada en el concepto de *praxis* (ver José Manuel BERMUDO, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona: Península, 1975). De un modo similar, las tesis de Benjamin constituyen la obra clave para entender la teoría del conocimiento subyacente a su historia crítica de la sociedad moderna. Desde esta perspectiva, la imagen de la “puerta estrecha” que permanece siempre abierta, con la que terminan las tesis de Benjamin, puede entenderse como una actualización de la célebre última tesis de Marx.

realiza con respecto al materialismo histórico de Marx (y en clara oposición con el materialismo histórico del marxismo “oficial” defendido por la socialdemocracia alemana de la época). Consideramos que esta triple transformación permite seguir considerando que el nombre más adecuado para la teoría que expone Benjamin es el de “materialismo histórico”, por mucho que este sea “peculiar” o “poco ortodoxo”. Esto no quiere decir, y ya hemos insistido en ello, que el significado de las tesis se agote en una exposición “escolar” de esta teoría: simplemente intentamos captar el sentido del conjunto, para que el sinfín de tonalidades de las tesis pueda brillar con luz propia. En este sentido, me parece adecuada la caracterización de Echeverría:

*“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 [...] 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”<sup>25</sup>.

Pasemos, pues, al comentario de la obra. Tras una primera tesis que puede entenderse como la exposición del método a seguir, consistente en una conjunción de materialismo histórico y teología, la obra puede dividirse en tres partes. En el primer grupo de tesis predomina la cuestión marxiana de la lucha de clases desde el punto de vista del proletariado, que en Benjamin se entiende como la lucha de los oprimidos, a lo largo de la historia. En el segundo, se trata fundamentalmente la cuestión del desarrollo histórico, del progreso; aquí Benjamin se distancia de forma clara no solo de los “discípulos” marxistas sino de Marx mismo o, al menos, de cierto Marx. Las tesis finales tratan la cuestión de la sociedad comunista, entendiendo esta no como un “futuro” al que se llegará más tarde o más temprano, sino como la potencial fuerza destructiva de los oprimidos, que deja siempre abierta la posibilidad de cambio.

---

<sup>25</sup> Bolívar ECHEVERRÍA, “Benjamin, la condición judía y la política”, op. cit., pág. 6.

### 3.1 El método: incluir el sufrimiento en el análisis teórico (Tesis I).

Las tesis comienzan evocando un cuento de Edgar Allan Poe, en el que se narra la historia de un autómatas invencible en el juego del ajedrez, cuyo secreto consistía precisamente en no ser un autómatas, sino en crear la ilusión de serlo: en realidad, se cobijaba en su interior un enano jorobado que era un maestro en el juego. Según Benjamin, lo mismo sucede en el ámbito de la filosofía: el materialismo histórico será invencible, siempre que cobije en su interior a la teología.

El materialismo histórico de Benjamin, pues, esconde en su seno a la teología. Esto supone una aparente contradicción irresoluble con un Marx que comienza toda su crítica social con la crítica radical de la religión. Pero la contradicción es más aparente que real. Por “teología”, Benjamin no parece entender un estudio acerca de la divinidad, sino más bien una remisión al sufrimiento en el mundo y un intento por incluirlo en la reflexión teórica. Por eso el enano es jorobado, feo: remite a todos aquellos que sufren, a los oprimidos, a los embrutecidos por el trabajo alienado, tanto del presente como del pasado.

Marx no critica al capitalismo desde un punto de vista “humanista”: su crítica se dirige contra las relaciones de producción del sistema capitalista, no contra los capitalistas en tanto que “individuos malvados”, que explotan perversamente a sus trabajadores. La crítica de la economía política tiene como objetivo hacer visible una injusticia encubierta, un robo (la plusvalía) dentro de la “legalidad”, independientemente de la bondad o maldad de proletarios y capitalistas. Pero Marx entiende este esfuerzo teórico como un “arma” puesta al servicio del proletariado: el objetivo no es la mera comprensión de la sociedad industrial, sino la transformación revolucionaria de la misma. Precisamente porque no es un “humanismo”, el marxismo puede contribuir decisivamente a la lucha por una humanidad liberada.

El marxismo no se puede convertir simplemente en un método de análisis académico. A los marxistas les tiene que molestar la miseria. Por mucho que sus análisis teóricos apunten a la “estructura” general de modo de producción capitalista, y no a las injusticias particulares, deben sentirse “tocados” por el deseo de una sociedad más libre y más justa. A esto apunta la estrategia de Benjamin: el marxismo, el materialismo histórico, si realmente quiere ganar todas las batallas en el tablero de juego de la filosofía, debe esconder debajo de su rigor académico, de su

robusto análisis socio-económico, la fuerza que le otorga el ser la teoría de los oprimidos, de los que sufren, de los que anhelan *otra* vida.

### 3.2 El pasado: los gritos de los oprimidos (Tesis II - VIII)

Benjamin une conocimiento e interés: la historia no es inocente, no consiste en transcribir los hechos tal cual fueron. El conocimiento histórico supone siempre una cierta reconstrucción, la cual puede hacerse desde la perspectiva de los vencedores o desde la de los vencidos. Benjamin se sitúa del lado de los perdedores de la historia, en línea con la postura adoptada por Marx, quien entendía su crítica como un momento de la *praxis* revolucionaria, como un instrumento en manos del proletariado, útil para su lucha en tanto que clase. Si Benjamin no emplea la noción de “proletariado” podemos suponer que es para distanciarse de un “marxismo ortodoxo” que lo reduce al moderno proletariado industrial, olvidando la conexión del mismo con los antepasados oprimidos. Pero, como señala Domènech, Marx era muy consciente de este vínculo. El marxismo de Marx se sentía heredero de una antigua tradición republicana democrática y consideraba las luchas del proletariado la continuación de las luchas del *demos* contra lo que Robespierre llamó una “economía política tiránica” –en contraposición a una “economía política popular”-. En cambio, el marxismo de la socialdemocracia alemana, ya a finales del XIX, había olvidado este lazo<sup>26</sup>.

De todas formas, aquí no se agota la aportación de Benjamin. En mi opinión, la novedad fundamental que introduce en estas primeras tesis consiste en extrapolar el mecanismo de funcionamiento de la memoria individual a la concepción teórica de la historia. En la tesis II Benjamin empieza mostrando la relación existente entre la felicidad y la redención. Los seres humanos solo deseamos aquello que de algún modo conocemos y, especialmente, aquello en lo que hemos fracasado:

“Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar”<sup>27</sup>.

De esta reflexión sobre la psicología individual se pasa a una reflexión acerca de la historia: la idea de pasado también es inseparable de la redención. Es inevitable

<sup>26</sup> Cfr. Antoni DOMÈNECH, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica, 2004, pág. 141 y ss.

<sup>27</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, op. cit., pág. 19.



sentir empatía con los que cayeron, esperando que las cosas hubieran sido de otro modo. Pero esta empatía no debe estar puesta al servicio de una “reactualización” del pasado: no se trata, como aconseja el historiador Foustel de Coulanges, de estudiar una época olvidándose de todo lo que ha venido después, para empatizar con los protagonistas, para realmente “meterse en el papel”; se trata más bien de sentirse reconocidos en los lamentos de los antepasados. La tarea del historiador materialista es favorecer este vínculo, mediante el empleo de “imágenes dialécticas”. Su pretensión es la de hacer saltar la memoria involuntaria, la de poner de manifiesto aquello que la historia tradicional había pasado por alto (tesis III) para conseguir que el lector despierte del sueño al que le aboca el “relato oficial”.

Esta idea de Benjamin de entender la historia a partir de la rememoración individual puede resultar algo extraña. Me parece que una buena forma de clarificarla es haciendo referencia al conocido tema de Ovidi Montllor, *Perquè vull*. La canción narra un clima de felicidad extrema, de euforia, cuyo origen está en una ensoñación, en la cual el protagonista consigue entablar conversación con una mujer a la que deseaba: una mujer conocida, *ella*. Pero esta conexión entre felicidad y pasado no se detiene en el terreno de la psicología individual, y el protagonista acaba imaginando una sociedad distinta, adoptando la canción un tono claramente político: la felicidad de los dos enamorados, unidos, les lleva a soñar otro mundo, distinto del odioso mundo actual, un mundo en el que “todo era de todos”:

Plovia aquell dia. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes que ploqués!  
 Sortia ella de casa. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes que sortís!  
 Tenia jo un paraigua. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes de tenir!  
 Vaig dir-li de tapar-la. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes d'ajudar!  
 Va dir-me: "Encantada". Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes d'encantar!  
 Va arrapar-se a mi. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes d'estimar!  
 Vam viure un món preciós. Perquè vull!  
 Perquè tinc ja ganes de viure'!  
 Després vàrem parlar. Perquè vull!

Perquè tinc ganes de parlar!  
 Vam volar pel món. Perquè vull!  
 Perquè tinc ganes de volar!  
 Vam volar pel món nou. Perquè vull!  
 Perquè no m'agrada aquest!  
 I el vam veure millor. Perquè vull!  
 Perquè sé que és millor!  
 Vam menjar el més bo. Perquè vull!  
 Perquè sé que es pot menjar!  
 Van viure amb gent preciosa. Perquè vull!  
 Perquè estic tip de la contrària!  
 Tot era meravella. Perquè vull!  
 Perquè estic fart de fàstics!  
 Tot era de tothom. Perquè vull!  
 Perquè tot és de tots!  
 I acabo la cançó. Perquè vull!  
 Tot comença en un mateix!

En la tesis V y VI Benjamin muestra su rechazo ante una historia políticamente neutral. Tal historia no existe, y los que narran la historia “tal cual fue” están en realidad empatizando con el vencedor. Frente a una historia que busca la “verdad”, Benjamin propone una historia centrada en la alusión política al presente. Frente a la actitud contemplativa del historiador, defiende una actitud de compromiso. Precisamente porque la historia oficial supone una reconstrucción que empatiza con los vencedores, el materialismo histórico puede proponer una historia alternativa, revolucionaria: la historia está abierta y, además, tiene importantes implicaciones políticas. De lo que se trata es de reescribir la historia, para “encender en el pasado la chispa de la esperanza” (VI).

Para pensar en esta importancia de la historia para la política podemos recurrir a la literatura: recuérdense las últimas palabras de José Arcadio Segundo –prácticamente el único superviviente de una matanza de obreros en una compañía bananera, que la “versión oficial” oculta y termina por hacer desaparecer de la memoria colectiva— en *Cien años de soledad*: “Acuérdate siempre de que eran más de tres mil y que los echaron al mar”; o la progresiva modificación de los “Siete Mandamientos” en *Rebelión en la granja* y la incapacidad de los animales para recordar el pasado. Como dice Metz: “No por casualidad la destrucción del recuerdo es una tipi-

ca medida de todo gobierno totalitario. A esclavizar a los hombres se comienza despojándolos de sus recuerdos. Toda colonización tiene ahí su principio. Y todo levantamiento contra la opresión se nutre de la fuerza subversiva del sufrimiento evocado”<sup>28</sup>.

En la tesis VII se establece con claridad la contraposición entre la concepción de la historia propia del historiador “historicista”, que empatiza con el vencedor y legitima con ello la dominación presente, y la concepción del materialista histórico, que empatiza con el vencido, legitimando así la revolución, la redención de los oprimidos de un pasado y un presente de dominación. La tarea de este último es la de “cepillar la historia a contrapelo”, esto es, ir a contracorriente de la versión oficial de la historia, mostrando que “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”. Esta forma de proceder se opone a aquella historia que se limita a relatar el “desfile triunfal de los vencedores” y que entiende los bienes de cultura como un “botín”. Como señala Löwy<sup>29</sup>, esta séptima tesis remite al poema de Brecht, “Preguntas de un obrero que lee” (1935):

¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?  
 En los libros figuran los nombres de los reyes.  
 ¿Eran los reyes quienes arrastraron los bloques de piedra?  
 Y Babilonia, destruida tantas veces,  
 ¿quién la volvió a construir siempre? ¿En qué casas  
 de la dorada Lima vivían los constructores?  
 ¿A dónde fueron los albañiles la noche en que dejaron  
 terminada la Muralla China? La gran Roma  
 está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió?  
 ¿Sobre quiénes  
 triunfaron los Césares? ¿Es que Bizancio, la tan elogiada,  
 sólo tenía palacios para sus habitantes? Hasta en la  
 legendaria Atlántida,  
 la noche en que el mar se la tragaba, los que se hundían,  
 gritaban llamando a sus esclavos.  
 El joven Alejandro conquistó la India.

<sup>28</sup> Citado en Matías OMAR RUZ, Guillermo ROSOLINO y Carlos SCHICKENDANTZ, “La fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Recepción de Walter Benjamin en la teología de Johann Baptist Metz”, *Revista Teología*, n° 100, 2009, pág. 397.

<sup>29</sup> Cfr. Michael LÖWY, *Walter Benjamin: Aviso de Incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, traducción de H. Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

¿Él solo?  
 César derrotó a los galos.  
 ¿No llevaba siquiera cocinero?  
 Felipe de España lloró cuando su flota  
 fue hundida. ¿No lloró nadie más?  
 Federico II venció en la Guerra de los Siete Años  
 ¿Quién venció además de él?  
 Cada página una victoria.  
 ¿Quién cocinó el banquete de la victoria?  
 Cada diez años un gran hombre.  
 ¿Quién pagó los gastos?  
 Tantas historias.  
 Tantas preguntas.

Hasta aquí la forma en que la historia puede contribuir a las luchas de los oprimidos. Pero tal vez este énfasis puesto en el pasado<sup>30</sup> pueda ser considerado, incluso a pesar del reconocimiento de su importancia teórica, como una cuestión secundaria desde el punto de vista de la estrategia revolucionaria. Benjamin trata esta cuestión en la tesis IV, afirmando que no solo hay que luchar por las cosas “toscas y materiales”, sino también por las cosas “finas y espirituales”, entre ellas la historia. Para comprender la forma en que una nueva forma de hacer historia puede servir para las luchas en el presente, Benjamin lanza una potente imagen dialéctica:

“Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia *ese* sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico”<sup>31</sup>.

Una historia reescrita desde la perspectiva de los oprimidos hará que las flores, los acontecimientos del pasado, adquieran un sentido nuevo: señalarán hacia el sol<sup>32</sup>, hacia el futuro de redención. El fragmento recuerda al comienzo de la más célebre obra de Nietzsche:

<sup>30</sup> Para un análisis de esta orientación hacia el pasado en la filosofía de Benjamin, véase Jürgen HABERMAS, “La Modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento”, en *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, traducción de M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1989, pág. 23 y ss.

<sup>31</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, op. cit., pág. 20.

<sup>32</sup> Como recuerda Reyes Mate (en *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid: Trotta, 2006, pág. 104), el sol es una imagen clásica de la izquierda para hacer referencia al futuro que le espera a la clase obrera.

“Cuando Zaratustra tenía treinta años abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo. Pero al fin su corazón se *transformó*, —y una mañana, levantándose con la aurora, se colocó delante del *sol* y le habló así”<sup>33</sup>.

Igual que Nietzsche habla de una transvaloración de todos los valores, Benjamin defiende la importancia de que una nueva historia pueda promover valores como la confianza, la valentía, el humor, la astucia o la incondicionalidad, para que estos puedan servir a la lucha de clases. La diferencia reside en que en Nietzsche el sujeto encargado de esta tarea es el transhombre, aquel que consigue “amar el destino”, mientras que el sujeto de Benjamin es el historiador, aquel que reescribe la historia, aquel que se rebela contra las injusticias del pasado. Como dice Aguilera:

“Lo histórico, lo esencialmente histórico, es para Benjamin la ruptura, aquello que abre lo cerrado, que salva lo perdido, que redime lo desconsolado. Lo histórico es la detención del tiempo tal como transcurre. La ruptura es lo que permite negar la inevitabilidad del futuro. Si el futuro permanece abierto es precisamente porque el pasado no está cerrado, pese a todo encantamiento, pese al fulgor de disipación que rezuman los fetiches de la modernidad. El futuro no es inevitable, no es un destino [...] Los otros futuros vienen del pasado, de las promesas del pasado [...] Para Benjamin la responsabilidad moral y política reside en no capitular ante el destino”<sup>34</sup>.

La tesis VIII anticipa la crítica al concepto de progreso que guiará el segundo grupo de tesis. Su temática es la más “autobiográfica” de todo el conjunto: la forma de lucha contra el fascismo. Si el fascismo se combate en nombre del progreso, de las luces de la razón, se vuelve inexplicable y conduce a un asombro que “no tiene *nada* de filosófico”: ¿cómo es posible la barbarie del nazismo en la nación más desarrollada de Europa y en pleno siglo XX? En cambio, si el fascismo se combate en nombre de los oprimidos, se muestra como una forma más —por mucho que sea una forma especialmente terrible— de explotación histórica, como el enésimo avasallamiento del débil por el poderoso.

<sup>33</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, traducción de M. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2013, pág. 43 (las cursivas son mías).

<sup>34</sup> Antonio AGUILERA, “Historia como interrupción del tiempo”, *Convivium*, n° 19, 2006, pág. 185. Véase también Manuel-Reyes MATE, “Sobre la actualidad política de Walter Benjamin”, *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, n° 2, 2010, págs. 375-377.

### 3.3 El progreso: detener la locomotora de la historia (Tesis IX - XV)

En la cuestión del progreso es donde Benjamin se distancia más de Marx. Las revoluciones no son la locomotora de la historia, como sostiene Marx en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*: la verdadera revolución consiste más bien en tirar del freno de mano para detener el tren. De forma clara, aquí Benjamin está criticando no solo los excesos del marxismo economicista, confiado ciegamente en el progreso, sino la teoría del propio Marx. A este respecto, es necesaria una precisión.

Esta consiste en entender bien en qué consiste el materialismo histórico de Marx. Se trata de un intento por comprender la historia como siendo fruto del desarrollo de los modos de producción, el intercambio y la división del trabajo, rechazando las concepciones idealistas, que otorgaban a la historia “sus fines propios e independientes”<sup>35</sup>. Esta visión es diferente de aquella que entiende que “el motor de la historia es la lucha de clases”. A este respecto, creo que podemos afirmar lo siguiente (sin temor a equivocarnos demasiado): la concepción de la historia como el desarrollo de los modos de producción es la teoría defendida por Marx, siendo la concepción de la historia como lucha de clases un producto más bien de cierto “marxismo”. El motivo de esta distinción es el siguiente: si bien es cierto que todo modo de producción ha estado basado históricamente en el antagonismo entre clases sociales, es concebible una sociedad en la que esto no suceda. La lucha de clases es, por tanto, más una “consecuencia” de la historia (de los diferentes modos de producción históricos) que su motor. Entender que la lucha de clases es el motor de la historia supone que en una hipotética sociedad futura en la que quede abolida la distinción de clase, se detenga a su vez la historia. Esta visión conduce a entender la sociedad comunista como una suerte de “meta final” o “estado ideal”, y no como una idea de futuro que resulta inseparable del “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual”<sup>36</sup>, que es como la entendía Marx<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Karl MARX y Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, traducción de W. Roces, Montevideo y Barcelona: Pueblos Unidos y Grijalbo, 1974, pág. 49.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 37.

<sup>37</sup> Hemos querido mostrar aquí las diferencias entre la concepción materialista de la historia de Marx y una de sus versiones “vulgares”, y no tanto discutir hasta qué punto se distancia Marx de las filosofías de la historia idealistas. Este último problema es mucho más complejo: no cabe duda de que la tradición idealista en general, y la dialéctica hegeliana en particular, influyen notablemente en la concepción de la historia marxiana, que conserva un claro componente teleológico. El problema de hasta qué punto Marx rompe con dicha tradición o permanece inserto en ella sigue siendo

En las tesis, Benjamin establece claramente esta distinción entre Marx y marxismo (una prueba de ello podría ser la tesis XVIIa), pero aun así se distancia del filósofo de Tréveris en aspectos relevantes. Podemos decir, tal vez de un modo poco preciso, que Benjamin cuestiona la excesiva confianza marxiana en el progreso tecnológico, a la cual va ligada la consideración de que en las sociedades atrasadas, para que pueda tener lugar la revolución comunista, es necesario pasar primero por un proceso de industrialización. Esto, no cabe duda, está presente en algunos textos de Marx. Pero también es cierto que esta idea estaba basada en la situación real del movimiento obrero decimonónico, mucho más desarrollado en la industrializada Inglaterra que en la Rusia feudal, y que no fue sostenida por Marx como un dogma irrenunciable –prueba de ello son su interés por las comunidades de pequeños propietarios en Estados Unidos o por la apropiación comunal de la tierra en Rusia<sup>38</sup>. La estrategia política de Marx y Engels es claramente distinguible de la de cierto “socialismo científico”, que se entendió a sí mismo como una suerte de profecía social acerca de la superación del capitalismo, basada en que el imparable desarrollo de las fuerzas productivas tornaría obsoletas las estructuras capitalistas, dando lugar al advenimiento de la sociedad socialista. Como bien señala Domènech, era distinto

“el programa de acción de la I Internacional obrera diseñado por Marx y Engels y aplaudido por Bakunin: no esperar a una hipotética ‘proletarización’ homogeneizadora de las viejas capas populares del ‘cuarto estado’ europeo, sino convertir a la nueva clase obrera asalariada generada por la industrialización capitalista en el núcleo motor y organizador del conjunto del *demos* dañado y socavado por los procesos de expropiación y desposesión grancapitalistas en las metrópolis y en las colonias. No sólo en los valores de base; también, en buena medida, en la táctica política era ese socialismo de la I Internacional heredero directo de la democracia fraternal republicana”<sup>39</sup>.

En cualquier caso, la forma que tiene Benjamin de tratar la cuestión del progreso es claramente divergente de la de Marx, y merece una consideración aparte. Va-

---

una cuestión en disputa, que seguramente requiera muchos más matices de los que ahora hemos podido establecer.

<sup>38</sup> Véase Horacio TARCUS, “¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, *Andamios*, vol. 4, n° 8, 2008, págs. 7-32.

<sup>39</sup> Antoni DOMÈNECH, “La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo”, en *Revista de estudios sociales*, n° 46, 2013, pág. 22.

yamos con ella. En la tesis IX, Benjamin emplea la imagen dialéctica del ángel de la historia –basada en un cuadro de Paul Klee–<sup>40</sup> para criticar la idea de progreso:

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso”<sup>41</sup>.

Hay aquí una crítica a las filosofías de la historia ilustradas, que pretendían explicar la aparente irracionalidad de los hechos históricos remitiéndose a un “plan oculto”, el cual, en tanto que conducente a una “meta final”, les daría a estos hechos una unidad (una explicación) supra-histórica. Benjamin coge estas filosofías y les da la vuelta: cuando, en lugar de dirigir la mirada a una supuesta “meta final”, el ángel de la historia está vuelto hacia el pasado, la unidad de los acontecimientos históricos no es más que unidad en la catástrofe. Por cada nuevo “avance”, una nueva ruina. Mientras tanto, la idea incuestionable de progreso, convertida en “sentido común” de la Modernidad, mueve a la historia contra su propia voluntad: el ángel quiere, pero no puede detenerse. La salvación, por tanto, no solo no consiste en llegar a la meta, como pretendían las filosofías de la historia ilustradas, sino que tampoco pasa por confiar en el ángel de la tradición, esto es, en una filosofía (o teología) de la historia no-progresista, incapaz de oponerse a la fuerza del huracán, incapaz de ir en contra del *ethos* de toda una época<sup>42</sup>. Se trata, más bien, de combatir mediante imágenes dialécticas la equiparación moderna entre progreso y humanidad.

<sup>40</sup> Echeverría sugiere que la imagen podría haberse inspirado, además, en *El ángel de la historia*, una de las alegorías que contiene la *Iconologie* de Gravelot y Cochin de 1791: véase Bolívar ECHEVERRÍA, “El ángel de la historia y el materialismo histórico”, en B. Echeverría (comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México: Era/UNAM, 2005, págs. 23-33.

<sup>41</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, op. cit., pág. 24.

<sup>42</sup> Para un análisis de este y otros asuntos, véase Manuel-Reyes MATE, “Benjamin o el primado de la política sobre la historia”, *Isegoría*, n° 14, 1991, págs. 49-73.



En las tesis X, XI y XII, Benjamin relaciona esta crítica a la fe ciega en el progreso con: a) la táctica política, b) las ideas económicas y c) la concepción de la clase trabajadora propias de la socialdemocracia. En la décima, la confianza en el progreso se vincula con otros tópicos del marxismo ortodoxo militante: la dicotomía entre la vanguardia y las masas, por un lado, y la férrea disciplina de partido (derivada de la consideración del partido como fin en sí mismo), por el otro. Frente a ello, propone un cierto distanciamiento crítico, que equipara a las reglas convencionales de meditación.

En la undécima tesis, la cuestión del progreso aparece asociada con una cierta concepción del trabajo. El marxismo ortodoxo, al considerar que está “nadando con la corriente”, acaba entendiendo el trabajo como algo positivo en sí mismo, olvidándose de la finalidad de los procesos productivos en el modo de producción capitalista, olvidándose de que quien solo posee su fuerza de trabajo está abocado a venderla para poder subsistir, quedando con ello al arbitrio del propietario. Este marxismo termina por sostener que eliminando la explotación del proletariado y explotando únicamente a la naturaleza (es decir, esperando que el desarrollo de las fuerzas de producción termine por subvertir por sí solo las relaciones de producción capitalistas) se podrá avanzar a un tiempo nuevo, a una sociedad liberada: trabajo es progreso. Frente a esto, Benjamin reivindica a Fourier, el socialista utópico tantas veces denostado –pero que parece el más cuerdo ante estas derivas del marxismo–, quien propone una concepción distinta del trabajo, entendiéndolo como una relación amigable con la naturaleza.

En la duodécima tesis, la fe en el progreso se relaciona con el papel asignado a la clase trabajadora (conectando por ello con el primer grupo de tesis) por parte de la socialdemocracia: ser la redentora de las generaciones futuras. Esto supone una nueva desviación con respecto a Marx, quien la entendía como la redentora de las generaciones pasadas. Según Benjamin, la concepción del marxismo socialdemócrata hace desaparecer tanto el odio (la rabia, el coraje) como la capacidad de sacrificio de la clase trabajadora, propiciando su caída en el conformismo.

Una vez establecidos los errores que provoca la confianza ciega en el progreso, Benjamin radicaliza su crítica, dirigiéndola a la idea de tiempo histórico que está detrás de dicha concepción de progreso. Dice Benjamin en la tesis XIII:

“La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo

y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”<sup>43</sup>.

En la tesis XIV Benjamin propone su alternativa. La historia no es un avanzar de la humanidad por un tiempo homogéneo y vacío, sino que consiste en rescatar aquello que está cargado de “tiempo del ahora”: la revolución es un “salto de tigre” al pasado. Es un salto en el *continuum* del tiempo, una detención del tiempo histórico. Resulta complicado entender (y mucho más explicar) qué quiere decir, en toda su significación, la apelación de Benjamin a un tiempo “discontinuo y pleno”, esto es, un tiempo que no sea “homogéneo y vacío”. Se trata de una concepción compleja, que hunde sus raíces en la tradición mesiánica judía, para la cual el tiempo no es una categoría vacía, abstracta y lineal, sino que resulta inseparable de su contenido. En cualquier caso, lo fundamental para lo que aquí nos ocupa, que es el materialismo histórico de Benjamin, es que esta nueva concepción del tiempo histórico permite al historiador rescatar momentos del pasado que nos interpelen en el presente, para así provocar un cambio revolucionario.

Según Benjamin, y así lo expone en la tesis XV, las clases revolucionarias son conscientes, en el momento de su acción, de estar provocando esta detención del tiempo histórico. Pone como ejemplo de ello un episodio de la Revolución de 1830:

“Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres”<sup>44</sup>.

Benjamin parece sugerir la necesidad de una vuelta al “tiempo de los calendarios”, centrado en las necesidades de los seres humanos y de la naturaleza, que detenga el irritante tic-tac del “tiempo de los relojes”. El historiador, si quiere contribuir al cambio revolucionario, ha de combatir él mismo, en sus textos, esa fantasmagoría fundamental del capitalismo que es el tiempo.

### 3.4 El presente: dejar abierta la puerta al Mesías (Tesis XVI – Apéndice B)

En este último grupo de tesis, Benjamin introduce una “corrección mesiánica”<sup>45</sup> al utopismo del materialismo histórico. En mi opinión, a pesar del cambio en el len-

<sup>43</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, op. cit., págs. 28-29.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 30.

guaje y a todas las peculiaridades de la teoría de Benjamin que hemos venido señalando, esta corrección está, básicamente, en la línea de los planteamientos de Marx, apartándose radicalmente del utopismo de la socialdemocracia, que tiene un efecto paralizador y acaba traduciéndose en el conformismo.

La tesis XVI propone una nueva concepción de presente, acorde con la nueva concepción del tiempo histórico propuesta en las tesis anteriores. El historicismo, al entender el pasado como una infinita sucesión de momentos, lleva a concebir el presente como mero tránsito hacia el futuro –de forma que el futuro se “come” a cada instante el presente–. El materialismo histórico de Benjamin, en cambio, toma lo que le interesa del pasado para poder detener el tiempo, para poder realizar la revolución en el presente. Mientras la prostituta del “Érase una vez” recibe en el burdel del historicismo, uno tras otro, a todos los vencedores, el materialista permanece fiel a los caídos (“dueño de sus fuerzas” y “lo suficientemente hombre”, dice Benjamin), atento a hacer saltar el *continuum* de la historia. Más allá de las remisiones a la “virilidad” del materialista histórico, quizás poco acertadas, de lo que nos habla la tesis es de la actitud que ha de tener el materialista histórico –el revolucionario<sup>46</sup>– en el presente. No se trata, en el caso del historiador, de perderse en los relatos de los grandes personajes del pasado, sino de tomar de la historia aquello que resulte necesario para el cambio. No se trata, en el caso del político, de comenzar a frecuentar “posadas” de escasa honorabilidad, sino de tomar siempre distancia con respecto al poder y a sus engaños. De estos dos cambios –en el historiador y en el político– tratan las tesis XVII y XVIIa.

La tesis XVII muestra en qué sentido la tarea del historiador en el presente debe cambiar, conectando, con ello, las tesis *Sobre el concepto de historia* con otras obras anteriores del autor, especialmente con el texto sobre Baudelaire. El historicismo, nos dice Benjamin, carece de un armazón teórico; su procedimiento es aditivo: va exponiendo los hechos uno tras otro para llenar el tiempo homogéneo y vacío. La historiografía materialista, en cambio, parte de un principio constructivo: la detención. El historiador materialista se detiene únicamente en aquello que le interesa. Fija su atención allí donde observa una “constelación saturada de tensiones” y arranca esa mónada –esa semilla insípida en su época, pero llena de contenido, llena de posibilidades– del pasado. La pretensión de Benjamin, en cuanto historiador

<sup>45</sup> Cf. Bolívar ECHEVERRÍA, “Benjamin: mesianismo y utopía”, en P. Nettel y S. Arroyo (comps.), *Aproximaciones a la modernidad. París, Berlín, siglos XIX y XX*, México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, 1997, págs. 39-67.

<sup>46</sup> Entiéndase incluida la materialista histórica, la revolucionaria.

materialista, es la de arrancar *Las flores del mal*, después aislar a Baudelaire y, finalmente, sacar del *continuum* de la historia a la Modernidad, al siglo XIX, para así comprender y cambiar el presente.

La tesis XVIIa trata del cambio en la estrategia política que corresponde a la nueva concepción del presente. Benjamin comienza señalando que la idea de Marx de una sociedad sin clases supone una secularización de la idea del tiempo mesiánico. Considera esto como un hecho positivo, en la medida en que no impide seguir considerando el comunismo, antes que nada, como una lucha en el presente. El problema aparece, dice Benjamin, cuando la *idea* se convierte en *ideal*, esto es, en una “tarea infinita”. Al marxista solo le queda esperar serenamente el advenimiento de la “situación revolucionaria”, de las “condiciones objetivas” de la revolución. Benjamin lanza su alternativa: cada instante supone una oportunidad revolucionaria. La tarea del materialista histórico es confirmar dicha oportunidad, tanto en la situación política presente (en la táctica política) como en el pasado, acudiendo para ello a la historia.

La tesis XVIII es una explicación del difícil concepto de “tiempo del ahora”, del que hablábamos a propósito de la tesis XIV. En el tiempo del ahora, en aquello que tiene el pasado de vivo o actual, están incrustadas astillas del tiempo mesiánico (Apéndice A). En otras palabras: el historiador debe rescatar para el presente aquellos momentos que supusieron una liberación, un avance para la humanidad, en el pasado. Esto supone una clara alternativa a la actitud del historiador historicista, que se limita a narrar la sucesión de acontecimientos, explicando que unos son causa de los siguientes —como si estuviera rezando un rosario—. Pero el tiempo del ahora no es un “modelo” del tiempo mesiánico, en el sentido de ser un microcosmos en el que esté representada la humanidad en su conjunto, ya liberada. Es más bien un “anticipo” del tiempo mesiánico, una muestra de que el cambio es posible. Benjamin intenta mostrar el valor universal de lo particular, de lo pequeño: el tiempo del ahora, el instante del pasado, a pesar de su brevedad, contiene la posibilidad del tiempo mesiánico, la posibilidad de provocar un cambio revolucionario.

El apéndice B se cierra con una imagen dialéctica, la “puerta estrecha” por la que puede pasar el Mesías, que remite a la novela *La puerta estrecha* de Gide, la cual, a su vez, toma su nombre de un conocido pasaje bíblico:

“Entrad por la puerta estrecha; porque ancha es la puerta, y espacioso el camino que lleva a la perdición, y muchos son los que entran por ella; porque estrecha

es la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan (Mateo 7:13-15)”.

En Benjamin, dejar abierta la puerta al Mesías significa dejar abierta, a través de la rememoración del pasado, la posibilidad de un cambio revolucionario —por mucho que este cambio sea complicado o poco probable, por mucho que la puerta sea estrecha—. No se trata, como ya hemos dicho, de esperar pasivamente el cambio, sino de producir su llegada. Según Benjamin, la historia juega un papel fundamental para ello. En esto consiste fundamentalmente su materialismo histórico, en una rememoración histórica que pueda servir a la praxis subversiva<sup>47</sup>. Pero hay que tener en cuenta que dicha rememoración no trae al presente momentos dulces, sino más bien sufrimiento, dolor y derrota. El objetivo no es la provocar la desesperación, sino despertar el ansia profunda de felicidad, el deseo de una humanidad liberada. Esta ansia, este deseo, viene de lo más profundo de nosotros, por lo que se trata también de un deseo destructivo. Benjamin lo expresa del siguiente modo:

“Función de la utopía política: iluminar la zona de lo que merece ser destruido” (Ms-BA 480)<sup>48</sup>.

“Desatar las fuerzas destructivas que residen en la idea de redención” (Ms-BA 488)<sup>49</sup>.

#### 4 CODA: LA ACTUALIDAD DE BENJAMIN A TRAVÉS DE PASOLINI

Como ya hemos señalado repetidas veces, las principales aportaciones de Benjamin al materialismo histórico son: poner el énfasis en la tradición de los oprimidos, pensar la revolución como una detención del mal llamado “progreso” occidental y pensar el presente como un tiempo lleno de posibilidades de cambio radical. Para introducir estos elementos en la teoría marxista, Benjamin aconseja tener siempre a mano, aunque sea escondida, a la teología. La pretensión de este ensayo no ha sido señalar las ventajas e inconvenientes de un planteamiento como este, sino simplemente intentar defender que es posible hacer una lectura o una interpretación de las tesis en términos de materialismo histórico. En la misma clave, más in-

<sup>47</sup> Para un análisis de esta cuestión (entre otras) véase Manuel-Reyes MATE, “Del Proletariat al Lumpen. Sobre el sujeto político en el capitalismo contemporáneo”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 35, 2010, págs. 47-62.

<sup>48</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, op. cit., pág. 59.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 64.

terpretativa que valorativa, debe ser leída esta *coda*, que esperamos sirva para acabar de mostrar, aunque sea desde otra perspectiva, las ideas fundamentales que hemos destacado hasta ahora.

Como observa Heiner Müller<sup>50</sup>, hay una poesía de Pasolini, “Profezia”<sup>51</sup>, que termina sorprendentemente con tonos benjaminianos. En mi opinión, en esta poesía aparecen esos tres elementos que hemos identificado a lo largo del artículo como modificaciones que hace Benjamin al materialismo histórico. Y aparecen además en forma de poesía, un vehículo de expresión más próximo al estilo de Benjamin que el intento de rigor y claridad expositiva que ha intentado seguir este ensayo. Significativamente, la poesía está escrita en forma de cruz. Transcribimos las tres últimas estrofas:

Alì dagli Occhi Azzurri  
uno dei tanti figli di figli,  
scenderà da Algeri, su navi  
a vela e a remi. Saranno  
con lui migliaia di uomini  
coi corpicini e gli occhi  
di poveri cani dei padri

sulle barche varate nei Regni della Fame. Porteranno con sè i bambini,  
e il pane e il formaggio, nelle carte gialle del Lunedì di Pasqua.

Porteranno le nonne e gli asini, sulle triremi rubate ai porti coloniali.

Sbarcheranno a Crotone o a Palmi,  
a milioni, vestiti di stracci  
asiatici, e di camicie americane.

Subito i Calabresi diranno,  
come da malandrini a malandrini:

“Ecco i vecchi fratelli,  
coi figli e il pane e formaggio!”

Da Crotone o Palmi saliranno  
a Napoli, e da lì a Barcellona,  
a Salonicco e a Marsiglia,  
nelle Città della Malavita.

<sup>50</sup> Cf. Filippo TRENTIN, “‘Organizing Pessimism’: Enigmatic Correlations between Walter Benjamin and Pier Paolo Pasolini”, *The Modern Language Review*, vol. 108, n° 4, 2013, págs. 1021-1041.

<sup>51</sup> Pier Paolo PASOLINI, *Poesia in forma di rosa*, Milano: Garzanti, 1964.

Anime e angeli, topi e pidocchi,  
 col germe della Storia Antica  
 voleranno davanti alle willaye.

Essi sempre umili  
 essi sempre deboli  
 essi sempre timidi  
 essi sempre infimi  
 essi sempre colpevoli  
 essi sempre sudditi  
 essi sempre piccoli,  
 essi che non vollero mai sapere, essi che ebbero occhi solo per implorare,  
 essi che vissero come assassini sotto terra, essi che vissero come banditi  
 in fondo al mare, essi che vissero come pazzi in mezzo al cielo,  
 essi che si costruirono  
 leggi fuori dalla legge,  
 essi che si adattarono  
 a un mondo sotto il mondo  
 essi che credettero  
 in un Dio servo di Dio,  
 essi che cantarono  
 ai massacri dei re,  
 essi che ballarono  
 alle guerre borghesi,  
 essi che pregarono  
 alle lotte operaie...

...deponendo l'onestà  
 delle religioni contadine,  
 dimenticando l'onore  
 della malavita,  
 tradendo il candore  
 dei popoli barbari,  
 dietro ai loro Ali  
 dagli Occhi Azzurri - usciranno da sotto la terra per rapinare -

saliranno dal fondo del mare per uccidere, - scenderanno dall'alto del cielo  
 per espropriare - e per insegnare ai compagni operai la gioia della vita -  
 per insegnare ai borghesi  
 la gioia della libertà -  
 per insegnare ai cristiani  
 la gioia della morte  
 - distruggeranno Roma  
 e sulle sue rovine  
 deporranno il germe  
 della Storia Antica.  
 Poi col Papa e ogni sacramento  
 andranno come zingari  
 su verso l'Ovest e il Nord  
 con le bandiere rosse  
 di Trotzky al vento...

Igual que en Benjamin, aparecen en Pasolini esos tres conceptos que han guiado nuestra exposición: tradición (pasado), detención (progreso) y destrucción (presente). La lucha del proletariado, que en Marx y Benjamin aparecía como heredera de una tradición de oprimidos, adquiere en Pasolini una radical actualidad: el pasado está en el Sur. Los habitantes de los países pobres del planeta son los más perjudicados por la barbarie capitalista y constituyen, por ello, los aliados potenciales más importantes de las clases trabajadoras occidentales en su lucha por una sociedad más justa. No es que el Sur recuerde a nuestro pasado, sino que es el pasado (es lo olvidado, lo que no importa, lo que siempre se deja en un segundo plano) en el presente de la sociedad post-industrial: es la miseria extrema de la sociedad de la abundancia, es el vertedero tecnológico de la sociedad del conocimiento. Nos dice Pasolini que ese *pasado* emergerá con fuerza y avanzará hacia el Norte, *deteniendo* todo a su paso, *destruyendo* los “progresos” de la sociedad moderna para depositar en sus ruinas el germen de la Historia Antigua. Después de unir teología (Papa) y marxismo (Trotzky), su marcha será invencible.