

Walter Benjamin:
Una filosofía de la historia entre la política y la religión

Por FRANCISCO CASTILLA URBANO
Madrid

1. *Relación materialismo-teología*

La filosofía de la historia de Benjamin se construye sobre dos corrientes de pensamiento fundamentales, a saber, la filosofía de corte marxista, que debe diferenciarse del marxismo ortodoxo, y la tradición teológica judía, aunque tampoco se trate en ésta de la influencia de sus rasgos de carácter más religioso. Ambas líneas de pensamiento son, pues, asumidas hasta cierto punto, pero es precisamente este carácter gradual en que se recogen las distintas ideologías el que confiere a la obra de Benjamin, no sólo a su filosofía de la historia, su mayor interés y originalidad. A fin de entender el significado profundo de las **Tesis de filosofía de la historia** se hace necesario analizar la relación entre los dos elementos básicos que las configuran.

La primera de las Tesis nos puede orientar sobremanera a la hora de entender el uso que Benjamin daba a la teología; no se trata de recuperar concepciones arcaicas para postular una explicación providencialista del tiempo, sino de servirse de la teología para ganar la partida de la historia. El materialismo histórico “podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno”¹ (1, p. 177). La teología, por tanto, es un medio para un fin, pero es, a la vez, tal su desprestigio en la edad de la razón que lo mejor es que realice su obra sin ser percibida. Nada

1. Las citas de las "Tesis de filosofía de la historia" que siguen proceden de la traducción de Jesús Aguirre en W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1989, pp. 177-191. En lo sucesivo señalaremos el número de tesis seguido de la página en que figura el texto.

más ingrato que el trabajo no reconocido, y ese es el triste destino que parece aguardar a la fea teología. Sin embargo, el hecho de ser necesaria para que el materialismo histórico pueda imponerse no deja de ser un reconocimiento de la importancia que merece, por más que éste deba pronunciarse a escondidas. Esta postura no deja de ser una manifestación implícita de que la razón, en contra de las creencias básicas del dogma ilustrado, no puede desplazar en su totalidad a la religión.

Lo que quiere señalar Benjamin es que la filosofía, al intentar dar respuesta al papel del hombre en la historia, necesita apoyarse en la teología. La promesa de felicidad que la filosofía de la historia del materialismo histórico pretende ofrecer no puede sustituir enteramente el papel salvífico que la teología tenía encomendado. Aceptar la sustitución de la teología por la filosofía, propia de un mundo cada vez más secularizado en apariencia, implicaría olvidar una parte importante de las esperanzas que subyacen al hombre, incluso creyendo que ello fuera posible. Se hace necesario, pues, recurrir a la teología, aunque sus contenidos sufrirán una cierta secularización al integrarse, sin “dejarse ver en modo alguno”, dentro de la filosofía de la historia. De esa forma será posible reconocer que “en la representación de felicidad [propia de la filosofía de la historia] vibra inalienablemente la de redención” (2, p. 178), característica de la teología.

La presencia de la terminología teológica en la explicación filosófica no es sino otro ejemplo del carácter mediador que la filosofía de la historia tiene respecto de ambas tradiciones; Benjamin quiso reflejar en ella la insuficiencia de la explicación filosófica para una tarea que, en la medida en que es escatológica, precisa ser afrontada en buena parte con elementos teológicos. Estos están, no obstante, desprendidos de su contexto habitual para dar paso a una nueva construcción, secularizada, de la marcha de la humanidad. Lo religioso, transmutado en parte su significado original, se inserta así en una visión laica de la historia, a la que presta un sentido vivificador.

El uso de formas religiosas, por otra parte, no sólo aparece a nivel de algunos términos aislados o de las frases en que éstos se articulan, sino que la totalidad de las **Tesis de filosofía de la historia** son el producto de un vocabulario a medio camino entre el discurso y la sentencia. En ellas se concilia la sistematicidad del tratado, aunque reducido éste a su expresión mínima, con la brevedad del aforismo, ampliado en grado suficiente como para eliminar su aislamiento. Se mantiene, no obstante, el carácter sentencioso de este último género, por otra parte, tan vinculado a la literatura profética. Así pues, la convivencia entre la explicación y el símbolo no es, de nuevo, sino un aspecto de la relación entre política, es decir, historia, y teología.

El carácter aforístico de las Tesis nos introduce en el problema del valor de un texto en extremo breve. No hay nada que obligue a medir la importancia de una obra por el tamaño de la misma, pero, además, en el caso de Benjamin se da la circunstancia de que tal trabajo, como la mayor parte de los suyos, contiene una densidad muy superior a lo que suele ser usual en el universo filosófico². Por otra parte, aunque las Tesis pueden ser valoradas por sí mismas, en tanto que último escrito de su autor, la mayor parte de su temática debe verse como la culminación del resto de la obra de Benjamin, con la que guardan estrechos vínculos.

Materialismo y teología están, por tanto, relacionados en las Tesis de filosofía de la historia de Benjamin, aunque la relación no se manifieste en la forma de una vinculación entre iguales. La filosofía de la historia se sirve de conceptos e imágenes de la tradición religiosa para introducir algunos de sus principios, que no aparecen en ningún otro saber, en su visión secularizada del mundo. Esto ocurre con el concepto de felicidad, en el que subyace inevitablemente una cierta idea de redención, cuyas raíces teológicas son notables, pero "lo mismo ocurre con la representación de pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención. Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una *flaca* fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos" (2, p. 178). Esta perspectiva coloca algunos de los contenidos tradicionales de la teología dentro de la historia secularizada. En concreto, revive en la historia esa tradición religiosa de raíz judía, y por ello presente también en el cristianismo, que une a las generaciones pasadas y presentes en torno a la espera del juicio divino. La posibilidad de redención de las generaciones actuales, que no deja de reconocerse por más que esté basada en una "flaca fuerza mesiánica", pasa por el encuentro con las generaciones pasadas. La filosofía de la historia se configura como la conciencia de la necesidad de luchar desde el presente por sacar del olvido el pasado. La totalidad de éste sólo adquiere sentido en el recuerdo del día final: "sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos" (3, p. 179).

2. El mismo Benjamin era consciente de este hecho; En su *Diario de Moscú*. Madrid. Taurus, 1988, p. 60 (27.12.1926), anota, no sin cierto orgullo, el siguiente comentario del dramaturgo, director y crítico teatral Bernhard Reich: "en la literatura importante, la proporción entre el número de frases y la cantidad de frases sustanciales y pregnantes formuladas es, aproximadamente, de 1:30; en mi caso, de 1:2. Todo eso es cierto".

Por débil que sea la fuerza mesiánica que nos ha sido dada, es suficiente para que permita poner en cuestión las victorias de los que dominan. Su mirada crítica se vuelve al pasado para extraer del mismo los elementos ocultos pero no desaparecidos que una y otra vez han perecido con la derrota. De lo que se trata no es tanto de luchar por la consecución del paraíso venidero como de recuperar la memoria del auténtico pasado, no del que se nos ha transmitido, sino del que hubiera debido llegar si la historia no ocultara aquellos valores perdidos en cada derrota: “la lucha de clases, que no puede escapársele de vista a un historiador educado en Marx, es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan” (4, p. 179).

El problema de cómo recuperar ese pasado es un problema metodológico propio de la filosofía de la historia. Benjamin defenderá una forma peculiar de hacer historia basada en el materialismo histórico, pero éste no es equivalente a lo que entendemos tradicionalmente bajo ese concepto. Si hubiera de definirse estrictamente incluso se podría dar la paradoja de que el materialismo histórico se identifique con el historicismo, mientras el autor de las **Tesis de filosofía de la historia** ataca a éste último en nombre de los principios que guían al primero. Como en el caso de la teología, su adhesión al materialismo histórico debe verse, pues, no tanto a la luz que despiertan las ideas generales de éste, sino, más bien, desde el punto de vista de las pequeñas exigencias con las que Benjamin lo reviste.

2. *Crítica de la historia tradicional y del historicismo*

Para mostrar las ventajas de su idea de la historia, Benjamin dirige sus críticas contra la concepción positivista ejemplificada en Ranke, al que no cita por su nombre, pero que es fácilmente identificable por la frase que figura en el prólogo de la primera edición de su obra **Geschichte von der romanischen und germanischen Völker** (1824), y que define toda una manera de entender la labor historiográfica: la historia es conocer el pasado “tal y como verdaderamente ha sido” (6, p. 180). Esta es la concepción de la historia propia del siglo XIX, que denominaremos tradicional, y que ha ejercido extraordinaria influencia en la historiografía posterior. Incluso hoy en día se identifican con ella numerosos historiadores que, creyendo alcanzar la máxima objetividad, convierten su actividad en mero idealismo. En realidad, al enunciar esta frase, Ranke pretendía oponerse a la filosofía de

la historia hegeliana, que consideraba especulativa. A esta concepción le es aplicable, asimismo, lo que afirma Benjamin de otro notable historiador: "Fustel de Coulanges recomienda al historiador, que quiera revivir una época, que se quite de la cabeza todo lo que sepa del decurso posterior de la historia" (7, p. 181). En su aplicación a la historia pertenece, no obstante, a una generación posterior a Ranke, la de su alumno Dilthey, el procedimiento de la "empatía", método que también asocia Benjamin a esta manera de entender la historiografía; así pues, en las Tesis se entiende por historicismo tanto la pretensión de conocer la totalidad del pasado, como la asepsia que debe mantener el historiador, como la empatía de la que debe hacer uso³. Son varias las críticas que Benjamin dirige al historicismo en tanto que metodología de la historia tradicional, pero pueden resumirse en las siguientes:

a) La neutralidad postulada por los historicistas beneficia a los vencedores, entendiendo por éstos tanto a los que siglo tras siglo han sabido dominar sobre la mayoría como a sus herederos actuales. Perpetuar un conocimiento del pasado que sólo nos proporciona imágenes de dominación nos lleva a reproducir en nuestro presente ese mismo dominio. La "flaca fuerza mesiánica" que puede permitir la redención del pasado se agota en la nada si no se extrae de éste lo que quedó oculto, relegado.

b) Desde un punto de vista metodológico, la empatía tiene su campo de acción en la historia intelectual. No se concibe como el ámbito de la cultura y la sociedad, de los productos espirituales y materiales, sino en un vacío social. Saca a la luz esos logros de los vencedores que son los bienes de cultura, sin plantearse el origen auténtico de los mismos, basado en la explotación de los más desfavorecidos. Al convertir la totalidad de la historia en historia intelectual, los defensores de la empatía, la tradición de las ciencias del espíritu, convierten la lucha por la existencia material en un aspecto inferior de la condición del hombre⁴. Con ello se cierra la posibilidad de entender lo que ha sido realmente ese pasado que se investiga. El

3. Muy probablemente, al igual que hiciera J. Rodríguez, "Marxismo e historicismo (Notas críticas a K. R. Popper)", en VV.AA., *Simposio de Burgos. Ensayos de filosofía de la ciencia*. En torno a la obra de Sir Karl R. Popper. Madrid, Tecnos, 1970, pp. 78-91, al defender que la crítica popperiana al historicismo no se refiere en sentido estricto a Marx porque éste no compartía los rasgos que Popper le asignaba, quepa discutir hasta qué punto el concepto de historicismo censurado por Benjamin posee un referente real: algunas de las características con las que lo distingue, por separado, han sido reivindicadas por distintos autores en diferentes épocas, pero jamás en su conjunto.

4. Es éste un rasgo que Benjamin comparte con la Escuela de Frankfurt. Véase M. Jay: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus, 1989, pp. 290-291.

historiador que se sumerge “empáticamente” en el pasado se resigna a ignorar “que los bienes culturales que abarca con la mirada tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie” (7, p. 182).

c) El historicismo concibe el tiempo como un transcurso homogéneo y vacío. En esta perspectiva, ninguna época histórica se eleva sobre las demás, todas poseen la misma importancia, porque todas están localizadas en un tiempo similar, continuo, que son incapaces de romper mediante la auténtica valoración de sus hechos. El historicismo, en su afán de conocer el pasado en su totalidad, narra la historia como un “continuum”, sin ser capaz de distinguir entre los acontecimientos importantes y los menores; plantea así “la imagen ‘eterna’ del pasado” (16, p. 189). La utilidad de esta presentación del tiempo para los vencedores resulta evidente: perpetúa históricamente la sensación de que las cosas siempre han sido como deben ser, sin sobresaltos ni revoluciones, en un constante fluir “homogéneo y vacío”. A esta imagen del pasado corresponde, en el extremo opuesto de la recta temporal, la concepción lineal del progreso: “La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío” (13, p. 187).

d) El historicismo culmina en una historia universal; ésta es consecuencia directa de su concepción del tiempo, donde todos los hechos adquieren un valor uniforme. La acumulación de acontecimientos sin someterlos a una jerarquía de importancia hace de ellos un compendio de datos triviales. De ahí que llegue a afirmar Benjamin: “Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (17, p. 190). Esta afirmación descubre la pretensión a la vez que la dificultad máxima a la que se enfrenta el historicismo: hacer la historia de la humanidad mediante la unión de sus diferentes momentos, pues, tan pronto como la realiza, se da cuenta de las insuficiencias que padece por la falta de una armadura teórica manifiesta que preste su coherencia al edificio.

La alternativa que Benjamin postule será radicalmente opuesta a la historicista: una historia combativa, sin pretensiones de neutralidad ideológica y que ayude a forjar la victoria de los oprimidos. Es una historia más propia del revolucionario que del erudito, más cercana al que con su protagonismo la hace que al que la estudia. Esta idea se puede representar a la perfección con la cita de Nietzsche, de su escrito **Sobre las ventajas e inconvenientes de la historia**, que encabeza la duodécima de sus Tesis:

“Necesitamos de la historia, pero la necesitamos de otra manera a como la necesita el holgazán mimado en los jardines del saber” (p. 186).

3. Crítica de la socialdemocracia alemana

Las Tesis de Benjamin son, en igual medida, una respuesta a la concepción historiográfica del historicismo, y un análisis crítico del papel desempeñado por los políticos socialdemócratas en el advenimiento del fascismo. Mientras en el primer caso desapruaba su concepción del pasado y su metodología, cuando habla de los socialdemócratas les critica el concepto de progreso al que se adhirieron y la praxis resultante de éste (13, p. 187).

Las ideas de Benjamin acerca del comportamiento de la socialdemocracia alemana tienen el carácter de una denuncia cuyo objetivo es “liberar a la criatura política de las redes con que lo han embaucado. La reflexión parte de que la testaruda fe de estos políticos en el progreso, la confianza que tienen en su ‘base en las masas’ y finalmente su servil inserción en un aparato incontrolable son tres lados de la misma cosa. Además procura darnos una idea de lo cara que le resultará a nuestro habitual pensamiento una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrándose” (10, p. 184). Es en nombre de un progreso concebido de manera indefinida por el que los socialdemócratas llegaron a adoptar una táctica política que a la postre resultó desastrosa para los intereses que representaban. El conformismo fue una característica común a esta manera de obrar, tanto a nivel político, como en sus concepciones económicas (11, p. 184). En su denuncia del mismo el análisis de Benjamin se centrará en los conceptos de trabajo, naturaleza y progreso tal y como son manejados por los representantes de la socialdemocracia.

a) Estos ensalzaron en exceso el trabajo como fuente de riqueza, sin ser capaces de comprender que el trabajo cuyos frutos no actúan directamente en beneficio de los trabajadores causa el mal de éstos. El desarrollo técnico y esta concepción bondadosa del trabajo permitiría el progreso indefinido, y con él, casi de manera automática, el logro de una sociedad más justa. El progreso técnico no fue concebido como instrumento del capital, sino como elemento de liberación. Con ello, sólo por ir en la línea de ese progreso, dignificaron el significado del trabajo, olvidando que quien se ve obligado a vender su fuerza de trabajo es porque tiene sobre sí a otros hombres. La socialdemocracia, en definitiva, intenta mejorar el trabajo respetando su forma explotadora, lo cual es una contradicción. De lo que se trata es, precisamente, de poner término a esa explotación.

Cuando los socialistas conceden una importancia trascendental al trabajo están favoreciendo al capitalismo. El énfasis de la socialdemocracia en el trabajo no es sino un síntoma de la desconfianza que ésta alimenta hacia las utopías. Una utopía era el trabajo liberador que Marx concibiera, pero en sus manos se convierte en nueva esclavitud, esta vez bajo el látigo del progreso. El presente se convierte en tiempo de sumisión porque el mito del progreso sólo es válido para las futuras generaciones. Su concepto de progreso es, pues, esterilizador para la generación que se supone está haciendo más por el mismo: sacrifica sin reparos a ésta en beneficio de un bienestar que sólo habrán de disfrutar sus descendientes. La socialdemocracia no ha sabido hacer uso de su mejor arma; al insistir en el papel redentor que la clase obrera debe desempeñar para las próximas generaciones ignora que de la sumisión actual, incluso a un ideal que se pretende digno, sólo surge más sumisión. La tarea de liberación debe tomar cuerpo en el propio presente, y eso significa que su lucha no se debe alimentar tanto de lo que espera a las futuras generaciones, como de la opresión sufrida por las que existieron en el pasado. Tal y como la concibe Benjamin, es “la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas” (12, p. 186).

b) Este concepto de trabajo se vuelca en el dominio de la naturaleza a costa del retroceso de la sociedad. Hay aquí una relación entre el avance del progreso técnico, que ayuda a dominar crecientemente esa naturaleza, y la relegación a un segundo plano del progreso social, que debería ser el objetivo fundamental de la socialdemocracia. También el concepto de naturaleza se corrompe, de manera que la idea socialista de liberarla, se transmuta en un afán por explotarla. No es extraño que Benjamin acuda a Marx para señalar el significado exacto de su pensamiento, a su juicio, prostituido por la socialdemocracia, aunque tal vez su interpretación no sea del todo correcta⁵; es mucho más destacable, no obstante, que reivindicase las ideas y los nombres de Fourier, los espartaquistas y el mismo Blanqui, todos ellos comprometidos en la misma medida en la lucha más encarnizada contra el capital para hacer realidad, ya, un presente mejor. Sin embargo, no se debe establecer la total concordancia a partir de tales citas⁶; sólo son utilizados como elemento de contraste, como muestras de lo que la ilusión, el recuerdo y la imaginación pueden llegar a alcanzar frente al realismo

5. No en vano, Horkheimer y Adorno criticaron, como afirma M. Jay (op. cit., p. 418), “el énfasis excesivo de Marx sobre la centralidad del trabajo como modo de autorrealización del hombre”.

6. No obstante, como ha afirmado Bernd Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona. Gedisa, 1990, p. 216, basándose en Klossowski, parece cierto que, en sus días finales, Benjamin se sintió atraído por las concepciones utópicas de Fourier.

posibilista de los políticos socialdemócratas: “Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier. Según éste, un trabajo social bien dispuesto debiera tener como consecuencias que cuatro lunas iluminasen la noche de la tierra, que los hielos se retirasen de los polos, que el agua del mar ya no sepa a sal y que los animales feroces pasen al servicio de los hombres. Todo lo cual ilustra un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno” (11, p. 185).

c) Benjamin también critica la teoría y la praxis socialdemócratas, porque “ha sido determinada por un concepto de progreso que no se atiene a la realidad, sino que tiene pretensiones dogmáticas” (13, p. 187). Es, en igual medida, un progreso infinito respecto de su objetivo final, e incesante, por cuanto continuamente tiene lugar su desarrollo. Existe una razón básica en contra de este progreso, a saber, ha concebido su historia, la historia del progreso del género humano, de la misma forma en que el historicismo tendía a considerar el pasado: como un transcurso por un tiempo homogéneo y vacío. Los socialdemócratas mantienen las tesis historicistas aunque aplicadas no tanto al conocimiento del pasado, como a la idea del futuro; de ahí que sea válido aplicar a la representación del progreso que lleva a cabo la socialdemocracia, la misma crítica que merece la idea de tiempo histórico realizada por el historicismo. Esta es la alternativa que Benjamin condensa en lo que hemos denominado la historia monádica; un contraste entre ambas opciones está perfectamente ejemplificado en la novena de sus Tesis:

“Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (9, p. 183).

La imagen descrita es extremadamente significativa⁷. El rostro espantado del ángel está vuelto hacia el pasado, su mirada asiste horrorizada al espectáculo que se le ofrece: catástrofe y ruinas. Este, sin embargo, no es el

7. Aunque existen numerosas referencias a esta tesis benjaminiana, la mejor interpretación que conozco es la de Reyes Mate en “La historia de los vencidos” (de próxima publicación), en quien se inspira este párrafo.

horizonte que contemplamos nosotros. Lo que se nos presenta ante los ojos es una cadena de datos, todos bien engarzados mediante diferentes nexos causales. Si trasplantamos ambas imágenes al plano de la historia, tenemos que lo que se nos aparece como un tiempo homogéneo, bien trabado en sus distintas épocas, y explicado de acuerdo con la más depurada de las técnicas científicas no es, ante la mirada penetrante del ángel, sino un universo de horrores, destrucción y desolación. Ambas representaciones son el producto de dos miradas diferenciadoras. Mientras la *nuestra* se conforma con presentar el pasado como “una cadena de datos”, es decir, que permanece indiferente a lo que ha ocurrido y le basta con mostrarlo, la del ángel de la historia aspira a poner término al desastre. La tarea del ángel es superior a la del hombre, como superior es su jerarquía en la escala de los seres. Para él no es suficiente explicar ni señalar el encadenamiento de los datos, sino que aspira a reconstruir ese pasado tenebroso; “despertar a los muertos y recomponer lo despedazado” es la única solución válida ante tanta atrocidad, pero sus esfuerzos por detenerse son inútiles: el potente huracán que sopla desde el paraíso le impide cerrar sus alas y le empuja hacia el futuro, “ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso”. El ángel da la espalda a este futuro al que forzosamente se dirige, mientras que contempla desvalido cómo aumentan los montones de ruinas hasta llegar al cielo.

Si el ángel cede ante el progreso es forzado por el mismo. No simpatiza con un avance que se establece sobre las ruinas. Su deseo es otro. La propuesta de un futuro mejor no la entiende a través del horror y la destrucción, sino, por el contrario, por medio de la reconstrucción de las ruinas. La necesidad que el ángel vislumbra es la de hacer despertar a los muertos y reconstruir, no la de construir un camino, el del futuro, a costa de catástrofes. La historia tradicional es la que nosotros vemos, bien encadenada, sólida en apariencia por la coherencia de sus explicaciones. El ángel de la historia nos ofrece la alternativa monádica. La filosofía de la historia de Benjamin, a diferencia de las filosofías de la historia que basan en el progreso toda posible emancipación del hombre, busca en la recuperación del pasado su posible salvación. Es en la rememoración de las posibilidades que el hombre ya poseía en el paraíso donde estriba su mejor arma. Se trata de recuperar tales esperanzas para hacerlas realidad en el presente, tarea ante la que incluso el ángel experimenta dificultades.

La misión que el ángel de la historia quisiera cumplir guarda un estrecho paralelismo con la que desempeña la religión. La idea de “despertar a los muertos” evoca, sin duda, la de la resurrección de éstos, tan firmemente arraigada en la literatura religiosa. El huracán que le impide detenerse sopla “desde el paraíso”, mientras el ángel, impotente para la acción que desearía llevar a cabo, observa el crecimiento de las ruinas hacia el cielo; paraíso, cielo, el mismo ángel, no son sino términos teológicos cuya inclusión en un

montaje histórico trastoca su sentido original para dar paso a una visión secularizada de los mismos. De esta forma, el ángel se convierte en el ángel de la historia, en tanto que el paraíso para a ser tanto la meta deseada como el origen del proceso histórico. Como afirma sintéticamente la cita de Karl Kraus reproducida al principio de la tesis decimocuarta: “la meta es el origen” (p. 188), éste podría ser el significado otorgado al paraíso en su nuevo contexto. Por una parte, en la mirada del ángel al paraíso se le aparece el universo de ruinas y catástrofes, es decir, el pasado de injusticias y derrotas de los perdedores, cuyo origen se pierde en el principio de los tiempos, hasta quedar simbolizado en la caída del edén que sirvió de primera morada al hombre; por otra parte, en ese mismo paraíso se dio la auténtica felicidad, sin explotación de unos por otros, armoniosa con la naturaleza, ajena al dolor. Recuperar lo que ya existió es el ideal de felicidad, la meta a conseguir.

4. La historia monádica

Frente al tiempo homogéneo y vacío, Benjamin opone su concepto de historia, caracterizado por lo que denomina “tiempo ahora”; éste se puede definir perfectamente como la oposición a la historia que busca construir el positivismo historicista. Si hubiera que señalar con la máxima brevedad los principios que guían esta opción, deberíamos decir que persigue el conocimiento del pasado por el pasado, intentando con ello una aproximación a éste que renuncia por principio a ver en el mismo una prolongación de los problemas del presente. Dicho de otra forma, el historicismo entiende que las claves del pasado que se investiga deben ser interpretadas en función de las coordenadas de ese mismo pasado. Benjamin, por el contrario, defiende una aproximación al pasado en función del presente que pretende recuperar aquél. Ello no significa que el pasado sea creado, en el sentido de inventado o manipulado para servir los intereses del momento, pero sí que, conscientes de la imposibilidad de recordar éste “tal y como verdaderamente ha sido”, el historiador se limita a interpretarlo desde y a partir de la utilidad que puede jugar para sus polémicas presentes. El concepto de “tiempo-ahora” se convierte de esta forma en el instrumento de una tarea militante: su labor consistirá en favorecer la lucha revolucionaria contra la clase dominante. Para ello, pretende hacer del “tiempo-ahora” el artificio capaz de romper el “continuum” de la historia, de poner fin a ese tiempo homogéneo y vacío que parece caracterizarla.

Los ejemplos de “tiempo-ahora” que Benjamin proporciona son, sin embargo, en igual medida, muestras de luchas políticas y de cambios sociales, alguno de ellos tan poco obrerista como la moda: “la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de ‘tiempo-ahora’ que él hacía

saltar del continuum de la historia. La Revolución francesa se entendió a sí misma como una Roma que retorna. Citaba a la Roma antigua igual que la moda cita un ropaje del pasado. La moda husmea lo actual dondequiera que lo actual se mueva en la jungla de otrora. Es un salto de tigre al pasado” (14, p. 188).

En ambos casos, la Francia revolucionaria y, sobre todo, la moda del siglo XX, la revivificación pone el acento sobre el presente. El pasado sólo es utilizado como almacén, museo de un tiempo que al ser recuperado mediante el “salto de tigre” deja de ser ese mismo tiempo y se subordina a otros fines, a otros momentos, a otras necesidades. Son éstas últimas las que marcan la pauta: poco importa la exactitud de lo recuperado cuando lo que está en juego es la propia supervivencia. El interés del pasado no está en lo que muestra a simple vista, sino, tal vez en mayor medida, en lo que oculta, en lo que siglo tras siglo se ha empeñado en dejar a un lado por la influencia de los poderosos. No es nuestra mirada la que importa, sino la del ángel de la historia. Por eso carece de significación estricta ese mismo pasado, su totalidad, si no fuera un ideal imposible la misma idea de captarlo en esa medida; lo que importa de él es ese fragmento, muchas veces arrinconado por el transcurso de los tiempos, que puede servir de apoyo a los problemas de nuestro presente.

Existen varias ideas que se entremezclan en el concepto usual de tiempo; el tiempo es, por un lado, la duración de la totalidad de las cosas, pero, por otro lado, es una parte de esa duración, y, además, el momento en que sucede algo. La historia que conciben los historicistas está basada en la primera concepción del tiempo, el tiempo eterno que al ser surtido de contenidos “culmina con pleno derecho en la historia universal” (17, p. 189); para señalar la forma de narrar de este tipo de historia el mejor ejemplo tal vez sea el “Erase una vez” (16, p. 189), tan característico del comienzo de los cuentos, donde los hechos narrados devienen iguales, y las historias en que aparecen, uniformes en su irrealidad. Por el contrario, la historia que concibe Benjamin se vincula a la segunda y tercera acepciones del tiempo. Estas dos están, a su vez, relacionadas: el tiempo que es parte de esa duración se distingue de la totalidad del tiempo porque existe un momento diferenciador en el que sucede algo. Ese momento diferenciador no es otra cosa que una ruptura del continuum de la historia; ésta comienza de nuevo, renace, cuando se adquiere conciencia de la importancia de lo hecho, lo cual sólo puede tener lugar en un presente cargado de recuerdo. Es la posibilidad de comparar, la capacidad de encontrar lo actual en el pasado, la que hace posible el recuerdo, la que permite calificar de “histórico” un acontecimiento; es, pues, un presente que se reconoce en un pasado lejano, que intenta recuperar en lo que siente como solidario, pero es, a la vez, un presente que utiliza su fuerza para diferenciarse, para

distanciarse del pasado inmediato, que le es ingrato. Bajo la forma de este salto dialéctico “es como Marx entendió la revolución” (14, p. 188), y ésta justifica su novedad con respecto a lo inmediato anterior mediante la creación de un tiempo nuevo: el tiempo que registran los calendarios, pero que los relojes son incapaces de distinguir. Basta fijarse en los ejemplos del cristianismo o del islam para comprobar que así ha sido, en la misma medida en que lo llevó a cabo con posterioridad cualquier revolución: “La conciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran Revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo” (15, p. 188).

La función del “tiempo-ahora” se revela entonces como diferente de la mera recuperación de la tradición. Mientras el historicismo mira al conocimiento del pasado, la historia monádica tiende a su utilización. El historiador materialista debe dirigirse al pasado para rebuscar en su seno aquellos elementos que han sido oscurecidos hasta hacerse irreconocibles en la noche de los tiempos. La tarea del materialista histórico es buscar estos restos del pasado para hacerlos aflorar, plenos de utilidad, en el presente, al igual que el trapero se sumerge en la escoria para sacar de sus componentes nuevas aplicaciones de una utilidad nunca imaginada⁸. La creatividad aplicada a lo ya sido es, en ambos casos, el nexo de unión que hace posible una nueva configuración. De esta forma podrá interrumpirse el curso de la historia, y devolver la felicidad original a los vencidos de todos los tiempos.

El historicismo y la socialdemocracia anulan el presente; el primero por suponer que puede dejarlo de lado cuando investiga el pasado, la segunda por menospreciar su valor a cambio de la creencia en un futuro mejor. Frente a uno y otro, lo importante desde el punto de vista de la historia monádica es el presente, y todo su empeño va dirigido a la detención de éste: “el materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo. Puesto que dicho concepto define el presente en el que escribe historia por cuenta propia” (16, p. 189).

Se trata, pues, de sumergirse en lo que se supone que ha sido el pasado para, trastocando su experiencia aparente, sonsacar del mismo las energías convenientes para el presente. De ahí la exigencia de hacer uso de experiencias únicas, a la manera de imágenes relampagueantes, a las que Benjamin se refiere reiteradamente en sus Tesis: “La verdadera imagen del pasado

8. W. Benjamin, “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*. Madrid. Taurus, 1988, pp. 31 y 98.

transcurre rápidamente” (5, p. 180), “adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro” o “fijar una imagen del pasado tal y como se le presenta de improviso al sujeto histórico en el instante de peligro” (6, p. 180), en “una experiencia con él que es única” (16, p. 189). Las expresiones designan, en todos los casos, experiencias que, como la forma lingüística utilizada para describirlas, son breves pero densas, cargadas de sentido, a la manera del aforismo barroco. No es la primera vez que se señala que el centro de las ideas de Benjamin está constituido por la teoría de la experiencia⁹, pero lo importante en este caso es que la forma expresiva utilizada se corresponde con el contenido de lo expresado. Se pone de manifiesto la detención de la historia mediante el recurso a la expresión mínima de ésta. Cuando el historiador materialista “es lo suficientemente hombre para hacer saltar el continuum de la historia” (16, p. 189), golpea “una constelación saturada de tensiones” existente en el pasado. Su cristalización constituye una mónada (17, p. 190), es decir, lo que forma una unidad cargada de sentido entre el pasado y el presente, capaz por ello mismo de romper el continuum entre ambos. La mónada es a la historia, lo que el aforismo a la literatura filosófica; ambos condensan en una expresión mínima la totalidad de un saber.

El concepto de mónada aplicado a la historia va, a semejanza de su homónimo leibniziano, mucho más allá de lo que pueda indicar la simple unidad; implica, por una parte, afinidad entre lo dispar del pasado y del presente, pues en ello consiste la “detención mesiánica del acaecer” (17, p. 190), pero equivale, por otra parte, a lo que es único, porque sólo una vez en cada ocasión es posible recuperar lo anterior para que entre en lo actual: “Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad” (5, p. 180). Puede haber muchas mónadas, pero serán diferentes entre sí. La mónada está, además, cargada de energía, de actividad, que se encamina a un solo objetivo: lograr “una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido” (17, p. 190). La historiografía materialista llevará a cabo esta operación del pensamiento partiendo de la existencia de hechos particulares que ejemplifican en su brevedad la totalidad de la historia; el transcurso de ésta última se plasma en una obra, a la que se ha hecho saltar de una vida, del mismo modo que ésta ha saltado de una época y la época del curso homogéneo de la historia: “El alcance de su procedimiento consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida *en* la obra, *en* la obra de una vida la época y *en* la época el decurso completo de la historia” (17, p. 190).

9. P. Krumme, cit. por J. Habermas, “Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora (1972)”, en *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid. Taurus, 1975, p. 317, nota.

De esta forma se comprende que desde el punto de vista benjaminiano carezca de importancia el conocimiento del pasado “tal y como verdaderamente ha sido”; no es sólo que se rechace el orden de los vencedores en que necesariamente se presentaría éste, ni que existan aceptables dudas metodológicas acerca de la misma posibilidad de conseguir tal logro y acerca del método utilizado para ello, sino que, además, no es necesario llegar a la totalidad de ese pasado para detener el curso de la historia. Para captar una “constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época” (A, p. 191), al historiador materialista le basta con entrar en contacto con un elemento de ésta, elemento que puede estar visible o no en el transcurso de la historia, pero que al ser objeto de tal elección pasa a desempeñar una función diferente a la que pudiera ejercer en el orden homogéneo del que es separado. Lo significativo es sólo una parte, ínfima, del pasado.

Este procedimiento guarda cierto paralelismo con la técnica literaria. Cualquier estudio hace uso de las citas, las cuales no son otra cosa que la utilización parcial de la obra de una vida, para dar cuenta del pensamiento global de un autor, en la misma medida en que consideramos que éste último es un paradigma de la manera de pensar de una época determinada. Se admite, por tanto, que no es necesario recurrir a la totalidad para dar cuenta de la misma, basta con elegir sus momentos más representativos. Pero esta forma de actuar, válida en general para el estudio histórico, filosófico o filológico, es sólo una parte de la técnica literaria, pues, en la medida en que el escritor es creador, no se conforma con la reproducción neutra de los fragmentos elegidos, sino que éstos son manipulados para defender una tesis unida a su presente. La importancia de la cita estriba en su plenitud de sentido: demuestra o confirma en su brevedad la totalidad, de la misma manera en que un pliegue del pasado puede darnos lo fundamental de éste. La cita es una mónada que sólo ejerce su papel una vez, de manera única; cualquier otra aplicación de la misma la convierte en una mónada diferente. Como el pasado que al entrar en contacto con el presente rompe el tiempo homogéneo de la historia y ayuda a cambiar la dirección de ésta, la cita reproducida por el creador altera su sentido primitivo para ocupar una posición ajena, si no contradictoria, a la ejercida en el orden original del que fue extraída¹⁰. Se puede establecer el paralelismo entre la mónada, la cita

10. Según Hannah Arendt, "Walter Benjamin, 1892-1940", en *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona. Gedisa, 1990, p. 187, para Benjamin "el trabajo principal consistía en arrancar los fragmentos de su contexto y darles una nueva disposición de modo tal que se ilustraban unos a otros y probaban su *raison d'être* en total libertad. Era una especie de montaje surrealista".

y el mismo 'tiempo-ahora', porque todas ellas son la expresión mínima, pero suficientemente significativa, de diferentes totalidades.

5. *Función mesiánica del recuerdo*

La crítica al concepto positivista de la historia que Benjamin lleva a cabo, se basa fundamentalmente en la consideración del tiempo que se deriva de ella. Desde su perspectiva, y a pesar de su afirmación en favor de un pasado "tal y como verdaderamente ha sido", el historicismo narra el producto de lo que ha ocurrido, esto es, una historia en la que se silencian y ocultan las voces de los desposeídos. No dice nada de los afanes de éstos últimos, de sus esperanzas cercenadas por la derrota. El tiempo homogéneo que crea esta manera de entender la historia mantiene ocultas las voces de los perdedores. Su discurso es lineal, ajeno, por tanto, a las múltiples injusticias de la que han sido víctimas aquellos que carecen de la capacidad de expresar su versión de los hechos; una versión a la que sólo se puede acceder pasando "a la historia el cepillo a contrapelo" (7, p. 182), descubriendo sus recodos, sus recovecos, esas imágenes que no han tenido cabida en la historia de los dominadores y de sus herederos, y que sólo son recuperables en un salto rápido, breve, relampagueante, pero cargado de intención, desde nuestro presente.

Sería un contrasentido dar el salto al pasado con los mismos métodos que los enemigos contra los que se pretende combatir. El procedimiento tiene que ser otro. Frente al positivismo no cabe otra alternativa que el uso de la memoria colectiva, sin falsos científicismos, ni el apoyo de documentos de presunta objetividad. El científicismo sólo es una pretensión ideológica con la que busca recubrirse la historia de los vencedores; lo único que se consigue al enfatizar la científicidad del pasado es borrar la identificación entre éste y las generaciones presentes. No es un pasado que sienten sino un pasado que aprenden como algo ajeno. La objetividad de los documentos es un artificio engañoso si se tiene en cuenta que tales documentos pertenecen a los que han alcanzado la victoria en cada ocasión. La mejor prueba de la relatividad del valor de ambos, el científicismo y el documento, nos la da el hecho de que uno y otro formen parte imprescindible del positivismo historiográfico, pero no de otras corrientes de interpretación histórica.

Esta misma confianza ciega en la ciencia es la que ha llevado a la socialdemocracia a renunciar a sus mejores armas: "Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente. El desarrollo técnico era para ellos la pendiente de la corriente a favor de la cual pensaron que nadaban" (11, p. 184). En el caso de ésta

última, la fe encuentra su punto de aplicación en el futuro, en la idea de un progreso necesario. Al creer que éste habría de ser el resultado de una norma histórica, olvidaron el pasado y descuidaron en extremo su presente. Lo consideraron un momento de transición hacia el esperado futuro de redención, pero ello les convirtió en víctimas propiciatorias. No se puede tener éxito en la lucha contra el fascismo enarbolando la bandera del progreso como ley histórica, de la manera en que pretendió hacerlo la socialdemocracia (8, p. 182). Cualquier enfrentamiento con éste pasa por la superación de la idea según la cual vivimos en la mejor de las sociedades posibles, y que lo mucho de negativo que ocurre en ella no es el mismo reflejo de las condiciones que crea. La pobreza y la desigualdad de toda sociedad, como el hambre en el mundo opulento de hoy, la dominación, en suma, no se dan por casualidad en las sociedades ni su existencia es algo ajeno al propio ordenamiento que imponen.

No es sólo una paradoja de las teorías del progreso que los más inauditos avances tengan lugar a la par que se producen las situaciones de miseria más lamentables que probablemente haya conocido la especie humana a lo largo de su historia. Toda teoría del progreso acaba siendo víctima de la disolución de éste en dos aspectos que en gran parte son contrapuestos, a saber, el progreso técnico y el progreso social. El avance del primero no siempre debe ser interpretado como un adelanto del segundo, pues, sin un cambio en los mecanismos de propiedad, cualquier progreso técnico puede equivaler, de hecho, a un retroceso social. La teoría del progreso a la que se adhirió la socialdemocracia en tiempos de Benjamin no supo distinguir los dos elementos presentes en éste, de ahí su mayor error. No fue consciente de que el desarrollo de los medios de producción no llevaba consigo el desarrollo de la sociedad. Esa misma confusión es la que inspira la actitud de extrañeza ante hechos que parecen indignos de la época, sin embargo, vistos desde el lado de los más desfavorecidos podemos apreciar que es, precisamente, el orden imperante el que trae consigo tales situaciones: “no es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de la historia de la que procede no se mantiene” (8, p. 182).

Acentuar el lado tecnológico del progreso, hacer que el mismo se mida únicamente por el desarrollo de su dominio sobre la naturaleza, equivale a esconder la cabeza ante los problemas importantes que éste plantea. La medición del progreso desde el punto de vista de los indicadores económicos, como si éstos fueran los únicos a tener en cuenta, supone un empobrecimiento de la auténtica realidad social; si el que adopta esta postura es un movimiento cuya fuerza reside en el intento de mejorar la sociedad, su situación ante sus enemigos se verá comprometida. No se puede predicar la

mejora de la sociedad y hacer consistir ésta en la explotación desalmada de la naturaleza; su explotación ilimitada e incontrolada es un acto contrario al bienestar de esa misma sociedad. Sin duda, es un concepto corrompido de naturaleza suponer que ésta existe *sólo* para responder a lo que se exige de ella, que “está ahí gratis”. Tal postura, propia de la socialdemocracia, “ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo” (11, p. 185). La justificación tecnológica del progreso carga la mano sobre lo que de (económicamente) efectivo puede tener éste, renunciando a su máspreciado bien: la liberación de las clases oprimidas. La esperanza en un futuro mejor se convierte, de esta forma, en la máxima garantía de que sus objetivos nunca se verán cumplidos. La fe en el progreso no es en este caso otra cosa que la imposibilidad de hacer realidad los sueños de liberación.

La posibilidad de que los oprimidos puedan dejar de serlo, cambiando el curso de la historia, no se encuentra en el tiempo homogéneo y vacío que configuran a la par el historicismo y la socialdemocracia, sino en el deseo de poner término a las humillaciones. Es necesario recoger del pasado los momentos de derrota para convertirlos en armas contra los vencedores. Si la memoria colectiva de los vencidos no puede conformarse con el pasado que le ofrece la historia tradicional es debido a su conciencia de la parcialidad de ésta. La historia que narran los positivistas es la de los vencedores, es incapaz de recoger la experiencia de los que en todo momento sufren por sus derrotas. Hay que recurrir a otra historia, la que es producto del recuerdo. El recuerdo es, ciertamente, la memoria de un tiempo pasado, pero su manifestación tiene lugar en el presente. Olvidar ambos aspectos equivale a ignorar el auténtico significado del recuerdo. Desde el presente se recuperan los fragmentos ocultos en el pasado que la historia positivista se ha empeñado en ignorar. La filosofía de la historia de Benjamin considera que la experiencia del tiempo de los historicistas es incapaz, por una parte, de captar las múltiples injusticias que han ocurrido en la historia, pero, por otra, de la mano de la idea del progreso forjada por la socialdemocracia, renuncia a poner término a éstas. Por tanto, se trata de hacer uso de una nueva experiencia de la historia, basada en el recuerdo, y de actuar desde el presente, más que con las esperanzas puestas eternamente en el futuro.

La filosofía de la historia benjaminiana no renuncia a la esperanza, pero no hace de ésta un artificio de sometimiento. En vez de ponerla en el futuro, la coloca en el pasado; se nutre, sobretodo, del dolor, del recuerdo de las penas que han sufrido cada una de las generaciones anteriores. Es la esperanza que tienen en el presente los que son capaces de recordar las tristezas del pasado. La idea de una vida mejor en el futuro, que avala las teorías del progreso, no proporciona suficiente fuerza a ninguna lucha

revolucionaria; un mínimo aumento de las condiciones de vida pondría término a cualquier conato de enfrentamiento. Este es, de hecho, el mayor logro que puede exhibir la política de los socialdemócratas: la búsqueda de un cierto avance a costa de un gran abandono. “Con ello -dice Benjamin- ha cortado los nervios de su fuerza mejor. La clase desaprendió en esta escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (12, p. 186).

Recurrir al pasado para encontrar las fuerzas que nos ayuden en nuestro presente equivale a recuperar una tradición oculta, ajena por completo a lo que nos ha sido dado rutinariamente como tal. Implica la convicción de un peligro, a saber, el que amenaza con enterrar definitivamente esa tradición que está ausente de la historia positivista, y en igual medida, a los herederos de la misma. Tal vez el mayor aliado de este peligro sea el conformismo; la posibilidad de evitarlo requiere grandes esfuerzos, y en ningún caso los resultados se podrán comparar con los de la historia tradicional. La tradición de los oprimidos es fragmentaria, discontinua, fruto de “un salto de tigre al pasado”. Su misma factibilidad se presenta de manera problemática puesto que requiere una fe inquebrantable en la justicia y en la necesidad de la causa defendida: “El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente *al* historiador que está penetrado de lo siguiente: *tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (6, pp. 180-181).

Lo que está proponiendo Benjamin, y con ello se cierra el círculo, es el uso de un modelo teológico, el judío, con fines laicos. La idea que guía su filosofía de la historia parte de la necesidad de encontrar modos de actuación secularizados capaces de cubrir el hueco perdido por la tradición religiosa. El recuerdo que nos permite la esperanza es, desde este punto de vista, el mismo que experimentaban los fieles en cada conmemoración. Se trataba de indagar en el pasado para recuperarlo, conscientes de la importancia reveladora que tenía el mismo; “a los judíos les estaba prohibido escrutar el futuro. En cambio la Thora y la plegaria les instruyen en la conmemoración” (B, p. 191). No recordaban, no conmemoraban todo el pasado, sino aquellos actos que consideraban fundamentales para la existencia de su creencia. La memoria de lo acaecido era fundamental para el mantenimiento de su fe. La Redención sería una consecuencia de ésta. De la misma forma, la clase de los oprimidos necesita la práctica de la memoria para recordar constantemente las injusticias de las que ha sido víctima a lo largo de la historia. Tales injusticias deben ser rememoradas para que cada acto de recuerdo se convierta en un acto de confianza en el propio ser. Su redención será el efecto de esta lucha desigual, y será tras su consecución cuando esté en condiciones de asumir la totalidad de aquel tiempo: “sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos” (3, p. 179).

**III
IN MEMORIAM**

**FELIPE GONZALEZ VICEN
(1908-1991)**

