

**MODERNIDAD E HISTORIA.  
UNA LECTURA A PARTIR DE WALTER BENJAMIN**

---

**MODERNITY AND HISTORY.  
A READING FROM WALTER BENJAMIN**

**MARTÍN IGNACIO RÍOS-LÓPEZ\***  
Mg. en Filosofía  
Doctorante del programa de Estudios  
Interdisciplinarios Latinoamericanos  
*Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile*

*Artículo recibido el 14 de mayo de 2022; aceptado el 15 de julio de 2022.*

*\*[martin.rios@uacademia.cl](mailto:martin.rios@uacademia.cl)*

*<https://orcid.org/0000-0001-5756-3240>*

**Cómo citar este artículo:**

RÍOS, M. "Modernidad e historia. Una lectura a partir de Walter Benjamin" en *Palabra y Razón. Revista de Filosofía, Teología y Ciencias de la Religión*. N° 21 AGOSTO 2022, pp. 37-63 <https://doi.org/10.29035/pyr.21.37>

**RESUMEN**

En este artículo nos hemos propuesto realizar una aproximación crítica a dos tópicos significativos de la obra de Benjamin: modernidad e historia. A partir de ellos, estamos convencidos, que podemos percatarnos de la complejidad y originalidad de su pensamiento. Una originalidad que no pretendía constituirse en una moda sino en un mecanismo que permitiera comprender el tiempo constituyente de nuestras de existencia.

*Palabras claves:* modernidad / historia / crítica / Walter Benjamin

**ABSTRACT**

In this article we have proposed to make a critical approach to two significant topics of Benjamin's work: modernity and history. From them, we are convinced that we can realize the complexity and originality of his thinking. An originality that was not intended to become a fashion but a mechanism that would allow us to understand the constituent time of our existence.

*Keywords:* modernity / history / Criticism / Walter Benjamin

## I. Preliminares

“Escribir historia significa darle a las  
cifras de las fechas una fisonomía”

Walter Benjamin

La importancia de todo pensador radica en su capacidad de atender y entender su momento histórico. Con lo anterior afirmamos, ni más ni menos, que el trabajo de todo pensador siempre se encuentra una deuda latente con la época. Puesto que sólo haciendo cuentas con su época será capaz de diagnosticar las condiciones y las fuerzas activas y latentes que configuran su realidad. Es necesario considerar su condición de judío y alemán asimilado, esto es, secular o profano y nato en el seno una familia burguesa. En el marco de las condiciones histórico culturales destacan las aspiraciones hegemónicas de un *Reich* en expansión. Una expansión que se viene desplegando desde las llamadas ‘Guerras de Unificación’ (1864, 1866 y 1871)<sup>1</sup> donde Prusia resultó victoriosa al unificar bajo su hegemonía a los *Land* alemanes ganándole así la partida a su principal rival: Austria. Desde ese momento la Alemania unificada bajo dictamen prusiano pone en marcha su sentida aspiración a convertirse en una potencia política y económica a nivel europeo y, por ende, mundial. Así también resulta necesario tener en cuenta el desarrollo y despliegue a nivel global que estaba alcanzando el capitalismo, que, para finales del siglo XIX se encontraba en su fase conocida como ‘capitalismo de consumo’, así como el nacimiento –a partir de las revoluciones industriales– de la clase obrera, y las condiciones económicas, sanitarias, sociales que debió enfrentar. Tampoco corresponde obviar el ímpetu militarista de las emergentes potencias coloniales y la caída, disolución o desaparición de antiguos regímenes imperiales como el austríaco o el turco después de la Gran Guerra. En este marco de condiciones políticas, históricas, económicas y culturales como telón de fondo, es donde Benjamin elaboró su trabajo y análisis. De ahí que diversas manifestaciones de la modernidad, ya sea en el plano estético, cultural, económico, histórico y político, conforman el punto de partida sobre el cual desplegará su análisis crítico acerca de la propia modernidad. Benjamin, cual Perseo, pretende con sus análisis de la modernidad, devolverle a ésta su mirada de gorgona, en la esperanza de despertarnos de su hechizo, o cuando menos, para alertarnos del incendio que se encuentra próximo a nosotros.

---

<sup>1</sup> Cfr. H. SCHULZE. *Breve historia de Alemania*, Alianza Editorial: Madrid, 2009, pp. 129-138.

## 2. Aproximación a la noción de Modernidad

Hay términos o conceptos que, por su espesura, ambigüedad o carácter crítico, resultan particularmente difíciles de hacerse con ellos. Uno de esos es justamente el de modernidad. La primera dificultad consiste en cómo, o, a partir de dónde podemos trazar una delimitación sensata de su origen e irrupción. La segunda es que el término 'moderno' o 'ser moderno' arrastra una variante cognitiva despectiva. Por ejemplo, cuando las maneras de vivir, actuar y/o pensar escapan al uso convencional, tradicional o habitual se les califica de 'ser muy modernas'. Ahora, para identificar la extensión y alcance de aquello que se debe comprender por modernidad, resulta ineficiente creer que sólo un hito podría dar cuenta cabal de la complejidad que contiene lo moderno. Su desarrollo a lo largo de la historia no es homogéneo, ni armónico, ni acompasado entre las diversas manifestaciones de la vida cultural o científica. Eso que vulgarmente comprendemos por 'la modernidad', así, en singular, se encuentra, constituida por una serie plural de modernidades específicas, todas ellas advenidas de manera sucesiva a través de un período de tiempo más o menos extenso. Por lo que el sentido de la modernidad puede, en principio, siempre diagnosticado como una ruptura histórica respecto de esas formas dominantes o hegemónicas que han regido sin mayor contrapeso determinadas conductas, prácticas y/o creencias. Por otra parte, y a pesar de esta dificultad, nos vemos convencidos del hecho que toda la extensión y desarrollo de esta época moderna posee, cuando menos tres características sustanciales e inmanentes a todas sus manifestaciones específicas, y, sin las cuales, no se podría comprender como tal: a) surgimiento de la burguesía; b) aparición de los Estados Nacionales; y c) la irrupción del capitalismo.

### 2.1 Modernidad, modernización, modernismo y postmodernidad

Al hablar de 'la modernidad' parece que resulta conveniente distinguir, aún de manera sucinta, una serie de términos emparentados. Estos términos, si bien son próximos, no pueden ser entendidos, como acontece en el uso cotidiano y coloquial de nuestro lenguaje, como si éstos fuesen sinónimos porque refieren a significaciones específicas. Esta dificultad es abordada de modo preciso y riguroso por el filósofo italiano Gaetano Chiurazzi en su libro intitulado *Il posmoderno*<sup>2</sup>. Nos valemos del aporte de esas reflexiones porque nos permiten adelantar a pasos agigantados en el estado de la cuestión que pretendemos tratar. En su

---

<sup>2</sup> G. CHIURAZZI. *Il Postmoderno*. Bruno Mondadori: Milano, 2007.

afán por esclarecer la forma que adopta la época llamada postmoderna, Chiurazzi ve como necesario establecer sus diferencias específicas respecto de otras de similares alcances. Lo primero que afirma es que la modernidad no puede ser confundida con la modernización. Puesto que la modernización es una determinada acción o un efecto de volver/hacer moderno, de volver nuevo, esto es, un modo de poner al día o de actualizar. Ese efecto o potencia de actualizar viene a confirmar que ésta tiene la fuerza suficiente para volver a poner en circulación aquello que ha quedado descontinuado y, por lo mismo, se ha tornado viejo, y, por consiguiente, obsoleto. Por otra parte, la modernidad tampoco sería conveniente, sostiene Chiurazzi, entenderla como ‘modernismo’, ya que ésta es más bien un movimiento cultural que se desarrolla al interior de la propia modernidad, específicamente, a partir de la última década del siglo XIX hasta finales de la década de los años treinta del siglo XX. Entre modernidad y postmodernidad, a diferencia de la difundida visión ingenua que suele comprenderla a partir de la idea de superación de la modernidad (reflexión muchas veces fundada en la cualidad del adverbio *post*), Chiurazzi sostiene que es más bien un momento, estado o etapa perteneciente al despliegue de la propia modernidad. Un momento particular, por cierto, y que no está de más recordar, llevó a extensas reflexiones en la década de los noventa del siglo recién pasado y principios de la nuestra, donde los grandes metarrelatos de sentido que parecían inspirar a la modernidad habían quedado debilitados o fatigados, pero difícilmente obsoletos. Por lo que la postmodernidad difícilmente podría entenderse –así sin más– como una ‘superación’ o como una ‘salida’, sino más bien como un momento de su propia marcha.

## 2.2 Hacia un primer intento de definición

La modernidad, como concepto, proviene del término ‘moderno’. El que a su vez deriva del término latino *modernus*. La modernidad es entendida en oposición a la época inmediatamente precedente, esto es, a la antigüedad. El término *modernus* deriva a su vez del adverbio ‘modo’, que significa, propone Chiurazzi, *appena, recentemente* o *adesso*<sup>3</sup>. De ahí que también encuentre su correspondencia con la idea de ‘moda’. La modernidad es, entonces, el pensamiento de lo nuevo, de lo superlativamente nuevo, es decir, de aquello que se presenta como novísimo. Y, ¿qué sería lo más propio de lo nuevo? Para la filósofa brasileña Anita Schlesener, lo moderno se da en la toma de conciencia de su carácter efímero. Puesto que en la experiencia de la modernidad

---

<sup>3</sup> G. CHIURAZZI. *Il Potsmoderno...*, p. 5.

todo “[...] *é fugaz, efêmero, passageiro, tornando-se rapidamente ultrapassado, antigo, superado*”<sup>4</sup>. Lo nuevo no está nunca para quedarse, sino para irse. En este sentido habría que afirmar que lo nuevo siempre esta *ad portas* de tornarse viejo. Como normas directrices, tanto lo rápido como lo desechable actúan como fuerzas intrínsecas que guían, rigen y orientan el devenir del capitalismo de consumo, y, por tanto, de la sociedad en general en su conjunto de hábitos. Este aspecto de la modernidad será de capital trascendencia para la comprensión del cometido de la historia en la interpretación benjaminiana, puesto que se encuentra en concomitancia con la ideología del progreso como tiempo vacío y homogéneo en el que, como propone Schlesener, hay que entender que “[...] *cada época vive experiências específicas de tempo, conforme suas relações de produção*”<sup>5</sup>. Y el tiempo en la modernidad se constituye a partir de esta relación con el tiempo vivido que se expresa conforme a un progreso, el cual posee una dimensión temporal del futuro como la medida de lo deseable. La modernidad como época habría entonces que entenderla en la medida que encarna una promesa de lo nuevo, de lo siempre nuevo, aquello que no es para hoy sino para un mañana. Próximo, pero aún distante. Esto quiere decir que, en tanto promesa, posee la potencia de actualizarse a sí misma una y otra vez puesto que es pura potencia. La modernidad extiende su promesa al futuro, donde nada está para quedarse, sino que para desaparecer. Nada es estable y todo es efímero. En este orden de cosas acontece que la potencia de la modernidad misma conlleva una dimensión teológica y teleológica porque en ella misma subyace una promesa de materialización, producción o consumación del paraíso. Un paraíso que permitiría disfrutar de, si no una felicidad sin límites, cuando menos de un continuo ascenso acumulativo, que se actualiza como tal, esto es, como promesa, cada día en la medida que sea posible un mañana. Lo mejor siempre está por llegar, hoy no, sino que mañana. El sujeto moderno se encuentra en una condición bastante particular de espera que tiende entre un presente insuficiente y un futuro que no acaba por consumarse. Esto trae como consecuencia política que el tiempo presente se encuentre afectado de una vacuidad transitiva en continua tensión y disposición hacia un futuro. El presente no vale en sí mismo, sino únicamente en cuanto es un eslabón de una cadena que permite aproximarnos de forma asíntota a esa promesa. La propensión a ese futuro provoca un vaciamiento del tiempo presente y que sólo importa en la medida que es una estación de tránsito. La fuerza que garantiza esa promesa de futuro nuevo y mejor que está siempre por-venir, es la ideología del progreso que se hace manifiesta a través de la técnica y la

---

4 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia*. Liber Livro: Brasília, 2011. p. 24.

5 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 29.

ciencia moderna. La modernidad supone una práctica de emancipación a través del uso de la razón, lo cual significa que contiene un proyecto libertario. Una de sus máximas expresiones sería la Revolución Francesa de 1789, la misma que en un primer momento despertó el entusiasmo de Kant, pero sólo en un primer momento, y que, como sabemos, se resume en su lema “libertad, igualdad y fraternidad”. Lema que, aunque muchas veces se quiera obviar, tiene un cuarto elemento en juego, pero esta vez en clave disyuntiva. Puesto que dice, sino esto, lo que toca es “la muerte”. En este sentido habría que decir que la modernidad se puede apreciar en su dimensión jánica, esto es, como un dios con doble cara que mira tanto al pasado como al futuro. Por un lado, contiene un aspecto luminoso, y, junto a él, una dimensión sombría. Este aspecto de la modernidad le interesa a Benjamin de sobremanera, y prueba de ello es la obra de *Los pasajes* y las *Tesis sobre la historia*.

### 2.3 ¿Por qué la modernidad?

¿Por qué a Benjamin habría de interesarle la modernidad? Porque, como sostiene Reyes Mate, “Su sueño era escribir una historia crítica de la sociedad moderna”<sup>6</sup>. Y ello significaba historiar de manera crítica la modernidad, considerando las prácticas y teorías políticas. Puesto que toda interpretación temporal posee “[...] *implícitas concepções de poder que interferem nas visões de mundo que ordenam o senso comun*”<sup>7</sup> La cuestión, entonces, sería ésta: no hay que hacerse el ánimo en torno a la existencia de una neutralidad a priori, sobre la cual la historia se escribe. Y, en ese orden, ni el papel ni la pluma con el cual se escribe la historia se encuentran libres de una superficial objetividad. Los datos están cargados y tienen un peso efectivo en el desarrollo de las comunidades históricas y en cada uno de nosotros porque es a través de ella que terminamos comprendiendo, esto es, dando sentido, al mundo. Y en razón de lo dicho, por medio del *sensus communis* que cada sujeto porta y utiliza –con independencia de si es o no consciente de ello– es que el estado de cosas se reafirma una y otra vez. Por tanto, la inquietud intelectual de Benjamin se encuentra atravesada por la pregunta acerca el tiempo en la modernidad. Esa pregunta, que no es simple, arrastra consigo la interrogación, sobre la latente hegemonía de una concepción de la historia, que, para ese momento específico de su inquietud investigativa, se pretende a sí misma con carácter de única y verdadera. O, para decirlo sin ambages, con pretensión universal y hegemónica. Para ese tipo de concepción de la historia, Benjamin proponía un antídoto y

<sup>6</sup> M. REYES MATE. *Medianoche en la historia*. Trotta: Madrid, 2009, p. 13.

<sup>7</sup> A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 16.

un diagnóstico, donde entiende que “El concepto auténtico de Historia Universal es el mesiánico. Tal como se entiende actualmente, la Historia Universal es una práctica realizada por oscurantistas”<sup>8</sup>. Por una parte, dentro de ese diagnóstico propuesto por Benjamin, con su referencia a los oscurantistas no se propone otra cosa más que dirigir la atención a los procedimientos con los cuales los historiadores historicistas se han permitido narrar la historia. Por otra parte, se puede inferir que existe una sincera inquietud intelectual por ofrecer un diagnóstico crítico – por no decir abiertamente materialista– en torno a estas prácticas del historicismo. Siendo así, no sería difícil comprender por qué pregunta ¿cómo es posible hacer frente a esas prácticas de los historiadores oscurantistas? Si somos capaces de comprender el cómo y el porqué de esta posibilidad para enfrentar a los historiadores historicistas, seríamos capaces de aportar algún tipo de respuesta genuina. Pero reiteremos la pregunta: ¿qué actitud debemos tomar para hacer frente a estos historiadores oscurantistas? Muy posiblemente lo más recomendable sería asumir una actitud inversa a la que ha ido desarrollándose con el Historicismo, ya no en la necesidad de construir, sino de destruir. Susan Sontag señala al respecto que: “La tarea ética del escritor moderno no es ser creador sino destructor: destructor de la introspección superficial, de la idea consoladora de lo universalmente humana, de la creatividad del aficionado y de las frases vacías”<sup>9</sup>. Para destruir será necesario un método. Y Benjamin se provee de uno que le permite desmontar el tinglado urdido a cuenta de esos historiadores historicistas. En la Obra de *Los pasajes*, en concreto el apartado ‘N’, explicita su fórmula –haciendo un guiño a el surrealismo– cuando sostiene:

Método de realización de este trabajo: el de un montaje literario. Nada que decir, sólo mostrar. No hurtar ahí nada valioso ni hacerse con las ideas más agudas. Pero los harapos, los desechos eso no pretendo inventarlo, sino dejar que alcancen su derecho a la única forma en que es posible, a saber, empleándolos<sup>10</sup>.

¿Con qué objetivo? La respuesta tiene forma de huella o de ruina. Benjamin evoca su objetivo con la huella que deja a la vista en el inicio del Apartado ‘N’ del libro de *Los pasajes*. Responde en forma de epígrafe, donde levanta acta de sus intenciones en la necesidad de ‘despertar al mundo’. Con uno que, no siendo de su autoría, bajo la forma de la cita,

8 W. BENJAMIN. “Obras de los pasajes” en *Obras*, L. V, Vol. 2. Abada: Madrid, 2015, p. 783. [N. 18.3]

9 S. SONTAG. *Bajo el signo de Saturno*. Random House Mondadori: Madrid, 2007, p. 141.

10 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 739.

lo reapropia para sí. Su objetivo dispuesto en clave marxiana –ese Marx de ‘el materialismo histórico’– que declara que “La transformación de la conciencia consiste sólo y exclusivamente en conseguir despertar al mundo [...] de ese sueño que sueña sobre sí”<sup>11</sup>.

### 3. La modernidad en su forma tiempo

#### 3.1 La Modernidad y la ciudad

Uno de los elementos absolutamente distintivos de la modernidad dice relación con la construcción y regimentación de la dimensión temporal. Comprender la importancia de este rasgo distintivo de la modernidad pasa, necesariamente, por tener conciencia plena de que ella se encuentra –a su vez– subordinada a las formas de producción capitalista. En ese sentido, las dinámicas de organización social en su conjunto, en la medida que se encuentran estructuradas a partir de la división social del trabajo, quedan sometidas al imperativo de la producción. Por lo tanto, se podría sostener que una sociedad moderna sería aquella que ha sido capaz de asimilar y resolver con eficiencia los desafíos de la producción. Y ésta siempre se encuentra supeditada al imperativo de la velocidad, esto es, de la rentabilidad. Con esto no resultaría exagerado concluir de modo provisional que toda sociedad que se precia de moderna es una sociedad capitalista, porque –insistimos– es a partir de esa dimensión donde el tiempo de los hombres y las mujeres se encuentra organizado en orden de la producción. Entonces, “*Se o transitório e o fugaz são o carácter distintivo de modernidade*”<sup>12</sup>, el tiempo, en ese campo semántico de relaciones de producción que es la modernidad, pase a adquirir finalmente una dimensión de valor. Ahí es donde adquiere sentido la expresión tan popular como difundida de que ‘el tiempo es oro’, y, quizás por ello mismo, el tiempo del reloj se convierte en su manifiesta representación. Sintomáticamente es la gran ciudad el espacio privilegiado para observar el decurso de la modernidad porque es en ella donde se ha hecho cuerpo ese tiempo moderno. Y es en ella, por lo tanto, donde deben ser puestos nuestros sentidos si es que deseamos comprender sus significados y alcances. El escritor y ensayista austríaco Karl Kraus propone una suerte de método bastante particular si es que queremos hacernos con una idea del desarrollo de la modernidad. Su fórmula, a decir de Adorno, consiste en un ejercicio crítico de los sentidos que implica “[...] escuchar los días como si fueran los acordes de la eternidad”<sup>13</sup>. En otras palabras, el

<sup>11</sup> W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 733.

<sup>12</sup> A. H. SCHLESNER. *Os tempos da historia...*, p. 173.

<sup>13</sup> TH. ADORNO. “Caracterización de Walter Benjamin” en *Prismas. La crítica de la cultura y la*

método consistiría en observar/diagnosticar los signos sintomáticos de la ciudad para, de ese modo, comprender/evaluar la modernidad. En esa apuesta metodológica coinciden tanto Walter Ruttmann, quien en 1927 estrena el documental intitulado *Berlin die Sinfonie der Grosstadt* (*Berlín, sinfonía de una gran ciudad*) como Walter Benjamin con el proyecto de *El libro de los pasajes* –obra inacabada– que comenzó a escribir en ese mismo año de 1927 hasta su muerte en 1940. En el caso de Benjamin este ejercicio de hurgar crítico sobre la modernidad, considera a la ciudad como documento privilegiado. De ahí que *Crónica en Berlín e Infancia en Berlín hacia 1900* son ejercicios de la memoria coherentes con el proyecto arqueológico que significa la indagación inaugurada con *El libro de los Pasajes*. A estos podríamos sumar un texto de 1928 que lleva por título *Einbahnstraße* (*Calle de dirección única*). En todos estos casos el paradigma de la ciudad moderna parece ser París o Berlín. Esto se debe a que ambas ciudades conforman la vanguardia de la modernidad durante el siglo XIX, en tanto que ambas se vuelven ‘cosmopolitas’. En ambas el ritmo frenético de sus habitantes se vuelve un tópico característico del ritmo urbano capitalista. Un ritmo que, de un modo u otro, replica los ritmos fabriles de la producción que se encuentran exigidos por un continuo de velocidad y homogeneidad que llevan a sus habitantes a convivir con un cotidiano vértigo. Benjamin encuentra en los versos del poema *El Cisne*<sup>14</sup> de Baudelaire (2011), el registro descriptivo perfecto a esta idea del vértigo en la que se ven sumida las vidas de las personas en una ciudad moderna como París:

*Le Vieux Paris n'est plus (la forme d'une ville  
Change plus vite, hélas! Que le coeur d'un mortel)*<sup>15</sup>

### 3.2 Los vestigios de la modernidad

En *El libro de los pasajes*, Benjamin realiza una afirmación que considero de capital importancia para el desarrollo de nuestras reflexiones en torno a la necesidad de pensar esa relación entre modernidad y ciudad. La afirmación sostiene que: “Marx ha dejado expuesta en sus escritos

---

*sociedad*. Ariel: Barcelona, 1962, p. 244.

<sup>14</sup> Resulta interesante tener en cuenta el juego de sentidos entre las palabras *Cygne* (Cisne) como título y *Signe* (Signo) como horizonte significante aludido. Siendo así, se comprende el hecho que una época se la termine identificando con la ciudad de París, en tanto ésta es el síntoma de aquella.

<sup>15</sup> Ofrezco una traducción libre de estos versos que, según creo, pueden aportar un matiz a la propuesta de traducción del libro antes citado: “El viejo París no existe más. (La forma de una ciudad cambia más rápido ¡Ay!, que el corazón de un mortal)”. CH. BAUDELAIRE. *Las flores del mal*. Cátedra: Madrid, 2011, pp. 340-341.

esa trama causal que se produce entre la economía y la cultura”<sup>16</sup>. ¿Qué puede llegar a significar esto? Por lo pronto, Benjamin piensa con Marx que resulta difícil disociar la relación vinculante que se establece entre economía y cultura. Ello fundamentalmente porque el campo de lo económico se constituye en el marco sustancial de regulaciones posibles sobre la cual ésta –es decir la cultura– se despliega. Esa relación no se formula bajo condiciones de azar o de forma puramente espontánea, sino más bien en términos de una relación de dependencia mutua. Las relaciones históricas de producción económicas han sido, y son, la base de configuración, ya de esa o esta otra, forma de cultura. El capitalismo, conviene no olvidar, tiene, en su pulsión expansionista global, una fisonomía absolutamente distintiva. Cuestión que, de la mano de los descubrimientos geográficos iniciados a partir del siglo XV en adelante, permitió la intensificación de los procesos de expansión colonialista de las potencias europeas. De modo tal que, donde llegó el colonizador capitalista moderno, hubo, por parte de éste, la necesidad de interrumpir las formas autóctonas de relaciones sociales para implantar los modos de producción capitalistas<sup>17</sup>. Hubo que deconstruir el significante de organización temporal de esas comunidades para implantar otros modos de organización social, cultural y, por cierto, económicas. En ese sentido, y teniendo presente a ese Marx del *Manifiesto comunista*, Benjamin considera que es evidente el carácter revolucionario que ha desempeñado la burguesía, y, por ende, el capitalismo, en su despliegue planetario, cuestión que se puede comprobar en su efectiva potencia de transformación. Una transformación que Marx describe como una potencia capaz de destruir tanto las relaciones feudales como las patriarcales y, así también, las idílicas<sup>18</sup>. Esa potencia tan propia del capitalismo posee cuando menos dos dimensiones. Por un lado, es destructora –o mejor dicho devastadora–, y, por otro –situación que opera en simultáneo a lo que destruye–, es capaz de crear nuevas formas de relación social ahí donde antes hubo históricamente otras formas autóctonas de desarrollo cultural. En *El Manifiesto* nos podemos

---

16 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 738.

17 Sobre este asunto se podría establecer un paralelo con el comentario que realiza Antonio de Nebrija en su *Gramática de la lengua castellana* de 1492. Como se recordará, en ella plantea que la “lengua es compañera del imperio”, y, del mismo modo, la lengua castellana se encuentra al servicio de la evangelización y la conquista: “Cuando bien conmigo pienso, mui esclarecida Reina, i pongo delante los ojos la antigüedad de todas las cosas que para nuestra recordación et memoria quedaron escritas, una cosa hállo et sáco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio; et de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron et florecieron, et después junta fue la caída de entrambos.” Cfr. A. DE NEBRIJA. *Sobre la gramática de la lengua castellana*. Alfaguara: Madrid, 2011.

18 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2007, p. 50.

encontrar con una extensa descripción de las formas que ha adoptado esa potencia. En ella se nos señala que: ‘ha destruido’, ‘ha ahogado’, ‘ha reducido’, ‘ha sustituido’, ‘ha despojado’, ‘ha convertido’, ‘ha arrancado’, del mismo modo que –en un sentido ‘positivo’– ‘ha creado’ y ‘ha puesto en marcha’. Siendo esto así, se podría concluir que “La burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, esto es, las relaciones de producción, esto es, las relaciones sociales en su conjunto”<sup>19</sup>. Y claro que esas ‘formas revolucionarias’ que despliega la burguesía, corren en una doble tendencia. Por un lado, con afán de expansión sobre otros continentes, países, culturas y geografías, y, por otro, con afán de robustecer su posición en los lugares de incipiente colonización. La única forma de garantizar su hegemonía es a través de esta continua forma de revolución. En ese continuo cambio, necesario para el dinamismo del mercado, ha tenido su silencioso impacto en la fisonomía de la ciudad: “[...] pues el progreso técnico deja sin cesar, constantemente, nuevos objetos de uso fuera de todo curso y validez al condenarlos a la obsolescencia”<sup>20</sup>. Y es precisamente sobre esos objetos cargados de obsolescencia y en ruinas que la labor del historiador materialista comienza a cobrar sentido.

### 3.3 Pensar la ruina

La modernidad avanza frenéticamente. Es esa una característica singularísima de su propia constitución ontológica. Esta característica es quien facilita ese arrojo teleológico con dirección obligada de futuro. Todo es provisorio y, por lo tanto, “todo lo sólido se desvanece en aire”<sup>21</sup> en tanto experiencia de la modernidad, tal como lo enfatiza Marshall Berman a propósito del propio Marx. Ese paso atarantado hacia el futuro deja huellas, rastros, desechos y vestigios, puesto que, en este modo de ser moderno, nada está para quedarse sino más bien –para lo que se dice– prontamente dejar de ser. Los vestigios que la modernidad adopta en este campo de experiencias colectivas ha de entenderse como ‘ruinas’, y es precisamente sobre esa materialidad ruinosa que puede ejercerse críticamente el oficio de pensador. La figura privilegiada para ejercer este oficio corresponde a un tipo específico de historiador: el historiador materialista. Las ruinas, los desechos, lo obsoleto o el vestigio son un objeto material característico de la modernidad y de su entusiasmo sostenido que nos impulsa –por no decir más decididamente que nos ‘empuja’–, cada vez más rápido hacia un futuro que se fundamenta en

---

19 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

20 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 750.

21 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

la ideología del progreso. Una noción de progreso que, como un viento proveniente del mismo paraíso<sup>22</sup>, alimenta sus velas. La modernidad se caracteriza por producir antigüedades instantáneas. El diagnóstico que Marx realiza en *El manifiesto del partido comunista* con el deseo de explicar las condiciones de la modernidad, difícilmente pudo no ser conocido por Benjamin. Es precisamente ahí donde Marx pone el acento de su análisis, considerando que la experiencia de la modernidad se explica bajo el signo de un total desvanecimiento<sup>23</sup>. Pero para Benjamin –y ahí una maximización del sentido explicado previamente por Marx–, el desvanecimiento –como experiencia– no se constituye en términos de una consumación radical sino meramente parcial. La experiencia de la modernidad, en tanto ‘devastación’, nunca es plena, sino acaso posible sólo de forma parcial y bajo la modalidad de la ‘destrucción’. La plenitud de la experiencia moderna es, por lo tanto, siempre asíntota. Esto se explica porque el peligro que conlleva la consumación del deseo de plenitud radical –en tanto pulsión *thanática*–, conduciría inevitablemente a la clausura del propio modelo moderno-capitalista. Y ello, como se puede ahora mismo constatar, no se ha producido. En ese sentido, y contrariamente al optimismo marxiano acuñado en *El Capital*, en orden a que ‘el capitalismo lleva en sí el germen de su propia destrucción’, Benjamin –en una suerte de pesimismo lúcido– afirma que la experiencia de su generación consiste en saber “que al capitalismo no le toca fallecer de una muerte natural”<sup>24</sup>.

Explicar la afirmación de que toda experiencia moderna se encuentra cargada de antigüedad significa, sobre todo, que el pasado se encuentra entre nosotros. Y son estos –ruinas y desechos– los objetos de atención que al historiador materialista le permitirían descifrar los signos que caracterizan su época. Pero, ¿qué es lo que queda materialmente, entonces, de la experiencia en la modernidad?: ruina. Lo propio de la ruina es que se encuentra emancipada de su origen. Dicho de otro modo, significa que todo aquello que se ha visto forzado o reducido a condición ruinoso, se encuentra liberado de su atávica condición inicial. El objeto –previamente glorioso– era capaz de circular en tanto que útil. Esto es, en tanto es portador de un ‘valor de cambio’, como una mercancía. Para la mirada del historiador materialista ese objeto ruinoso adquiere, por defecto, otro aspecto de utilidad. Una que se expresa bajo la forma de un ‘valor de uso’. A Benjamin, en tanto historiador materialista, no le inspira la pretensión de restituir del objeto ruinoso al espacio mercantil,

22 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca: México, 2008, p. 44.

23 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

24 W. BENJAMIN. *Obras de los pasajes...*, p. 1049.

no quiere –ni por menos– reciclar las formas caducadas. Si hay una aproximación al ‘objeto-ruina’ es por una finalidad estratégica particular a partir de la cual pretende “comprenderlo, condensarlo en sus formas espaciales, en sus estructuras premonitorias”<sup>25</sup>.

### 3.4 Mirar la ruina

Nos parece necesario, una vez llegados a este momento, retomar la atención a un texto como las *Tesis de la historia*. Un texto publicado póstumamente y que no tenía intenciones de alcanzar la luz pública, tal como se lo explicita el propio Benjamin a Gretel Adorno en una carta datada muy posiblemente a finales de abril, o, como mucho, principios de mayo de 1940. Es ahí donde sostiene que: “No hace falta que te diga que no tengo intención de publicar estos apuntes (menos que menos en la forma en que te los envió)” puesto que, como ya era consciente, “Esto favorecería los malentendidos más entusiastas”<sup>26</sup>. Nos parece lícito y no estaría demás preguntarse por esta última y enigmática advertencia de Benjamin.<sup>27</sup> ¿Sobre qué o quiénes se estaría procurando un cierto cuidado? Lo cierto es que durante un tiempo meridianamente prudente este texto fue conocido casi exclusivamente por un círculo de personas muy cercano a Benjamin, entre los que figuran Hannah Arendt, Theodor Adorno y Gershom Scholem. Podría suponerse *a priori* que, bajo ese sólo hecho, estaría desde ya provisto con los cuidados que, según sus propios deseos, le mantendrían ‘a salvo’. Pero este asunto de los cuidados, muy posiblemente se encuentren relacionados con la futura interrogante de hasta qué punto, o no, estos ‘apuntes’ mantienen un estrecho vínculo con la tradición marxista que abrazó su pensamiento hacia fines de la década de los años veinte. ¿Hubo acaso una continuidad hasta el fin de sus días? O, muy por el contrario, en vista de los acontecimientos históricos que hacia fines de 1939 se estaban suscitando fue que éste rompió definitivamente con el marxismo. Si eso fuese así, de una forma u otra, marcaría el regreso a una tradición más afín con la metafísica del judaísmo, la que a juicio Scholem siempre le pareció más fructífera, conveniente y adecuada al pensamiento de Benjamin. Esto resulta importante de tener en consideración puesto que Scholem, se inclina por considerar a las *Tesis de la historia*, como una suerte de testimonio a través del cual éste termina por renegar definitivamente del marxismo.

25 S. SONTAG. *Bajo el signo de Saturno...*, p. 124.

26 W. BENJAMIN – G. ADORNO. *Correspondencia 1930-1940*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2011, p. 447 [Carta 178].

27 Para ahondar en esta cuestión Cfr. M. RÍOS LÓPEZ. “Escenas de escritura y producción. En torno a Walter Benjamin” en *HYBRIS: Revista de filosofía*. 11/2 (2020), pp. 261-287.

En tal sentido puede resultar interesante recoger la voz autorizada de Bolívar Echeverría, quien aporta una reflexión interesante al respecto cuando señala que:

“«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 del marxismo o la socialdemocracia» y que, pasado el tiempo y sin alteraciones verdaderamente sustanciales, pasó a ser «la teoría o el marxismo» del socialismo «realmente existente». Benjamin parte del doloroso reconocimiento de que todo el movimiento histórico conocido desde mediados del siglo XIX como «revolución comunista» o «socialista» ha terminado por ser un intento fracasado”<sup>28</sup>.

Si bien la experiencia en el campo de concentración fue dura, sostiene Scholem, el pacto germano-soviético que firmaron Ribbentrop y Molotov es el hito más decisivo al momento de desentenderse del marxismo. Aunque no hay datos que puedan sostener esto de manera fehaciente, Scholem realiza estas suposiciones teniendo en cuenta dos hechos. Por una parte, el tono enigmático de la misiva del 11 de enero de 1940, así como, los testimonios de Grete Cohn-Radt y Soma Morgenstern, a quienes éste había leído las *Tesis* a inicios de 1940, como respuesta intelectual al declarado pacto<sup>29</sup>.

Nosotros, a diferencia de la hipótesis propuesta por Scholem, estamos convencidos de que no sólo no abandona los preceptos elementales del marxismo sino a partir de este ‘testamento’, que son las *Tesis de la historia*, realiza un empeño por explicar(se) varias ideas marxistas incoadas en *El manifiesto*. Coincidimos, sin embargo, con el diagnóstico que previamente sostenía Scholem respecto de la desazón hacia el marxismo padecido por Benjamin, que le terminaba con confirmar que esa versión de un marxismo de cuño stalinista carecía de la versatilidad suficiente para subvertir el orden de injusticias históricas, puesto que, en el fondo, se alimentaba de la misma matriz teleológica

<sup>28</sup> B. ECHEVERRÍA. “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en *Tesis sobre la historia*. Itaca: México, 2008, p. 13.

<sup>29</sup> “(...) las manifestaciones del espíritu de la época, que ha provisto al paisaje desértico de estos días de unas señales que, para los viejos beduinos como nosotros, son inconfundibles” G. SCHOLEM. *Walter Benjamin. Historia de una Amistad*. Random House Mondadori: Barcelona, 2007, p. 331.

del progreso. Con lo cual suponemos que en Benjamin no hay una renuncia al marxismo como método de análisis. Por ello mismo es que, y contrariamente a lo sostenido por Scholem, las *Tesis de la historia* tienen un punto de conexión dialógica con distintos pasajes de la obra de Marx.

Hay una sugerente afirmación de Marx en *El manifiesto* según la cual “Todo lo sagrado es profano”, y, siendo así, es que “[...] los hombres se ven finalmente obligados a contemplar su posición en la vida, sus relaciones mutuas, con ojos fríos”<sup>30</sup>. Nos interesa porque notamos una continuidad reflexiva con la tesis novena de Benjamin que se permite explicar, de modo profano, como historiador materialista. Aunque este interés marxiano de ‘mirar con ojos fríos’ no es exclusivo a Marx. En otra ocasión, el trabajo intelectual del joven Nietzsche también consideró necesario preguntar por el valor del conocimiento con la oportunidad que se abre a los ojos de ‘un ángel frío’. Una actitud necesaria si se trata, como es el caso, de desarrollar la empresa crítica sobre la modernidad y que, a partir de Benjamin, se identifica con ese ‘ángel de la historia’. Su (*fría*) mirada de ángel historiador le permite comprender, a contrapelo de cualquier entusiasmo moderno, aquello que se nos oculta. La potencia de contemporaneidad del historiador angélico consiste, básicamente, en que puede ver lo sombrío. De ahí entonces que “en lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única”. Catástrofe que no es otra cosa que el progreso que se manifiesta de una forma única, esto es, como un “[...] cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo”<sup>31</sup>.

### 3.5 Historia y tiempo discontinuo

Estamos convencidos que Benjamin pone en movimiento un ejercicio de interpretación crítico materialista en torno a la tesis IX. Narra de manera dinámica la alegoría que el cuadro del Paul Klee, intitulado *El ángel de la historia*, parece sugerirle. Por un lado, ese ángel tiene vuelto su rostro al pasado y, a diferencias de muchos, ve, ya no una concatenación de acontecimientos, sino una catástrofe que acumula sin cesar ruina tras ruina. Este ángel, sin embargo, y al contrario de lo que se podría llegar a suponer, no mira con ojos fríos. Tiene el deseo –o la tentación– de intervenir en la historia, de hacer que los muertos resuciten, y, a pesar de su deseo, se ve forzado, esto es, imposibilitado de acometer cualquier acción porque sus alas se encuentran arremolinadas por un huracán que lo empuja inevitablemente hacia el futuro. Ese huracán que sopla

30 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 51.

31 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 44.

desde el paraíso, sostiene Benjamin, se llama progreso. En esta narrativa visual que ha propuesto Benjamin, habría que decir, el ángel de la historia se ve doblemente imposibilitado. Por un lado, porque no puede mediar en los acontecimientos y por otro tampoco puede ver con ojos fríos. Se encuentra, por así decirlo, en un ‘estado de suspenso’. Pero las interpretaciones de esa propuesta de narrativa visual, por lo general, en las lecturas que he cursado, todas ellas terminan desestimando el hecho que existe otro observador de la escena: aquel que es capaz de narrar estos acontecimientos. Ese narrador, tiene la capacidad de dar cuenta de una historia porque, en alguna medida, mira con los ojos fríos. Ese narrador que Benjamin identifica con el historiador materialista. ¿Qué será lo que nos permite comprender este historiador materialista? Como primera cuestión, reafirmar, y en esto asume en alguna medida la lectura propuesta por *El manifiesto*, que “La historia de todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de la lucha de clases [...] en una palabra, opresores y oprimidos estuvieron siempre enfrentados entre sí, librando una lucha ininterrumpida”<sup>32</sup>. Y, en consecuencia, de ello, es que eso que llamamos historia sea, así sin más, la historia de una catástrofe continua que amojona cuerpos y más cuerpos como si se tratase de piezas que forman parte de una obsolescencia programada e intrínseca al proceso de producción mismo. Como segunda cuestión, comprender un énfasis sobre quien se sujeta la historia. Para Benjamin el aliento del que se nutre la historia no es ya la humanidad en la generalidad de su conjunto, sino aquella particular y específica que se inscribe en el cuerpo del oprimido. Su idea al respecto se puede resumir bajo la siguiente sentencia: “El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad”<sup>33</sup>. En tal caso habría que precisar el hecho que, desde ahora, la tarea del historiador materialista consiste en mirar los acontecimientos con una frialdad tal que pueda convertirse en los ojos de las clases oprimidas y los consiguientes muertos que conlleva el despliegue de ese desarrollo de la historia que arranca en el paraíso y se ve jalonada de modo inevitable hacia el futuro. Cuando estamos hablando de un sujeto de la historia, debemos enfatizar que, como lo plantea el propio Benjamin, no se trata de una entidad abstracta, ya que “Este sujeto no es de ninguna manera un sujeto trascendental sino la clase oprimida que lucha en una situación de mayor riesgo”<sup>34</sup>. La filósofa brasileña Anita Schlesener, en razón a lo que hemos explicado, sostiene que “*O conceito benjaminiano de moderno tem o objetivo de explicitar a noção de temporalidade histórica e a tarefa do materialismo histórico em interpretar do ponto de vista das classes*

---

32 K. MARX – F. ENGELS. *El Manifiesto del partido comunista...*, p. 47.

33 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 99. [Ms-BA 481]

34 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 96. [Ms-BA 474]

*dominadas*<sup>35</sup>. En ese sentido, si la modernidad resulta ser un síntoma del capitalismo, entonces, y, justamente por ello, sería el lugar más idóneo donde centrar su análisis. Atender a las clases dominadas, a las clases oprimidas, es la labor que le corresponde en tanto historiador materialista. Junto con describir el objeto de estudio a partir del cual el historiador materialista despliega su función ‘emancipadora’, nos parece necesario detenernos en las posibilidades de interpretación histórica que describe esa tesis IX. En este relato alegórico Benjamin nos propone, una falsa disyuntiva, que consiste en explicar la diferencia entre ese ‘nosotros’ que ve ‘una cadena de acontecimientos’ y esa ‘catástrofe única’ que ve el ángel de la historia. Entre una y otra lo que hay es una secreta y perfecta complicidad. Éstas vienen a ser dos modos de manifestación de un acontecimiento único. Esa cadena de acontecimientos, que no sería otra cosa más que lo que se entiende en definitiva por progreso, que contiene como potencia propia de sí, a su vez, la catástrofe. En ese sentido es que pasan a coincidir plenamente estas dos cosas: progreso y catástrofe. Así se comprende entonces que “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”<sup>36</sup>. Esto es decidor. Primero porque su reflexión rompe con una creencia fuertemente arraigada en el sentido común que de manera espontánea tiende a oponer ambas nociones. Resulta paradójico sostener que aquello que alimenta a la catástrofe sea justamente el progreso. Parece que acá comenzamos a dar con un núcleo central de la crítica benjaminiana a la modernidad racionalista. Eso que llamamos progreso es la fuerza, ese ‘viento huracanado’ como prefiere insistir Benjamin, que ha venido alimentando, desde el mismísimo paraíso, la catástrofe. El empeño de Benjamin consistiría justamente en atender la omisión que genera el entusiasmo moderno, puesto que toda la historia de la humanidad no ha sido sino una historia de una catástrofe que ha devenido como consecuencia de esta permanente lucha de clases. Ya lo dijo Marx cuando sostuvo que todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de la lucha de clases. Y esa historia como lucha lo que nos deja es, contrariamente a lo que se supone, no un progreso hacia lo mejor, sino un cúmulo de muertos. La historia de la humanidad se juega entonces bajo la antítesis de oprimidos y opresores. Donde la historia entendida bajo un relato continuo pertenece a los opresores. En palabras de Benjamin: “El *continuum* es el de los opresores”<sup>37</sup> en cambio “La historia de los oprimidos, un *discontinuum*”<sup>38</sup>. Es así que, como sostienen Reyes Mate y Mayorga, que:

35 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 165.

36 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 98. [Ms-BA 481]

37 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 99. [Ms-BA 481]

38 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 97. [Ms-BA 477]

La idea de un tiempo homogéneo y vacío coincide con la del tiempo como *continuum* en el que nada nuevo acontece pues cada instante presente es propuesta del pasado y avance de futuro. Se hereda el pasado y se prepara el futuro. Este planteamiento que, desde un punto de vista lógico, disuelva la historia en un *continuum* sin novedad posible, es, desde un punto de vista político, la ideología de los vencedores. Para la filosofía progresista de la historia, en efecto, el presente es el fruto logrado de una historia cuyo patrimonio se le ofrece como herencia. El vencedor de hoy tiene tras de sí la legitimación de los éxitos del pasado, frente a los cuales él se presenta como heredero y promotor<sup>39</sup>.

La labor propia del historiador materialista consistiría justamente en atender a los modos discontinuos de la historia, como una estrategia política para suspender, o frenar ese continuo. El historiador materialista tiene una función política específica, la que, como sostiene Benjamin, consiste en “iluminar la zona que merece ser destruida”<sup>40</sup>.

## 4. Historia e historiadores

### 4.1 Entre cultura y barbarie

En el apartado anterior abordamos la presencia del historiador materialista, a quien le corresponde hacerse responsable de denunciar que el progreso, en su marcha triunfal hacia el futuro, siempre va dejando ciertas ruinas a un costado del camino. Poner en evidencia que la luminosidad del progreso, por más que los historiadores historicistas se esfuerzan en resaltar sus ‘logros’, tiene sus oscuridades. Toda la cultura, que en clave civilizadora hace gala una marcha inevitable hacia lo mejor contiene inequívocamente, a la vez, las condiciones para la barbarie. En ese sentido existe la ilusión, y es lo que pretende hacer evidente Benjamin en este trabajo intelectual de *Las Tesis*, que esa disociación antitética entre civilización o barbarie, es del todo errónea. Ya que la una es condición *sine qua non* de la otra. Esta ilusión ha sido sustentada a través del relato moderno conforme a un modo de administración del relato temporal. Esto significa que los ideólogos de la modernidad se han encargado de difundir hasta la saciedad que todo aquello que implique una dimensión del pasado se encuentra, de un modo u otro,

---

39 M. REYES MATE – J. MAYORGA. “Los avisadores de fuego: Rosenzweig, Benjamin y Kafka” en *Isegoría*. 23 (2000), pp. 54-55. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2000.i23.535>

40 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 98. [Ms-BA 480]

ligado a la experiencia de la barbarie<sup>41</sup>. En otras palabras, esto vendría a significar algo así como que ‘todo tiempo pasado fue peor’. Entonces, la ilusión moderna del progreso, que ha sido elevada a nivel mitológico, contiene una promesa. En cuanto tal, significa que un mañana mejor es posible. Promesa que tiene su adelanto de veracidad en las condiciones que sujetan la existencia presente si se le compara con las lamentables condiciones del ayer. Esta promesa encuentra su asidero, esto es, su constatación factual en la sociedad moderna a través de la ciencia y la técnica modernas. Sobre este punto en particular, resulta conveniente tener presente las aportaciones de Stéphan Mosès quien afirma que:

Esta creencia casi religiosa en el progreso histórico está directamente heredada del cientificismo, tal y como lo había concebido el siglo XIX: lo que caracteriza efectivamente la ideología del progreso es que se basa en el modelo de progreso técnico y que por tanto “reconoce únicamente los progresos en el dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad”<sup>42</sup>.

Ella permitiría reproducir las condiciones para la experiencia del paraíso. Pero esto no significa volver al paraíso, sino más bien avanzar al paraíso que, en un lenguaje secularizado, ir de camino a la civilización. De alguna manera lo dicho hasta acá se puede resumir del siguiente modo: A mayor civilización, esto es, a mayor progreso, mayor proximidad con el paraíso. Pero detrás de estas prerrogativas laudatorias del progreso que parecen provocar en el ánimo de la época un entusiasmo casi sin límites, un pensador como Benjamin irrumpe como un aguafiestas. Esto porque el discurso teológico secularizado de la modernidad continuamente nos parece mostrar una sola cara del asunto, obviando el hecho que todo paraíso tiene siempre su complemento con un infierno. Si hay un cielo moderno, también existe su correspondiente infierno. Y ese infierno es posible, aunque suene paradójico, en la propia idea de progreso. La marcha del progreso en pos de ese futuro deja como resultado de su paso

---

<sup>41</sup> Llegados a este punto del asunto me parece importante hacer un énfasis en el modo de comprender la ‘barbarie’. Para la ideología del progreso la barbarie viene a ser un estado de carencia o en falta. Un punto comparado con el estadio humano que ha sido superado en el despliegue hacia lo mejor de esta evolución social civilizatoria y que al examen del tiempo presente resultaría evidente su condición de deficitario. Del mismo modo que, siendo conscientes de esta concatenación de hechos, sería necesario dar por deficitario nuestro tiempo presente al momento que pueda ser comparado con un tiempo futuro. Por otro lado, la dimensión que expresa lo bárbaro, atendido desde el análisis benjaminiano, no reviste una condición dicotómica. Significa, por el contrario, no otra cosa que la catástrofe misma. Por lo tanto, la relación que se establece entre civilización y barbarie es entendida, simbióticamente, como catástrofe.

<sup>42</sup> S. MOSÈS. *El ángel de la historia*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Frónesis: Madrid, 1997, p. 139.

triumfal en la historia, un efecto, colateral dirían algunos, que implica una catástrofe, o una forma indiscutible de barbarie. En la Tesis VII afirma Benjamin, a razón de lo señalado acá, que “No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”<sup>43</sup>. La historia contada por los vencedores es una historia parcial, sólo se encarga de narrar las grandes epopeyas, omitiendo las condiciones, no sólo materiales, sino que fundamentalmente humanas, que le hicieron posible. Como explica Benjamin, un poco más abajo en la misma Tesis VII: “Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los genios que la crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos”<sup>44</sup>. Sobre la idea de este ‘silencio anónimo’ al que alude Benjamin, existe, esta vez por parte del Poeta y dramaturgo Bertolt Brecht, una reflexión compartida en su poema *Preguntas de un obrero que lee*<sup>45</sup>. Movidá, quizás, por la estrecha amistad que les unió y que, verosímilmente, pudo animar más de alguna tertulia danesa.

#### 4.2 Historia e historiadores

Historias grandes e historias pequeñas. Historiadores de los grandes relatos versus historiadores de los silencios. Estos parecen ser los agentes sobre quienes parece recaer la responsabilidad de la composición histórica. Hacer historia estaría lejos de ser una actividad puramente técnica, formal o metodológica, que tiene por objetivo ‘reconstruir’ los hechos tal y como acontecieron. La labor del historiador, por el contrario, es una actividad de interpretación del pasado que tiene un consecuente efecto sobre el presente, es decir, es una actividad fundamentalmente política que pretende influir sobre los acontecimientos del presente puesto que, como señala Reyes Mate: “Lo histórico, el pasado, no interesa como reconstrucción (del pasado), sino como construcción (del presente). La atención al pasado no está dirigida por un interés arqueológico sino para incidir en el presente. Por eso es político”<sup>46</sup>. Y por eso, el pasado, así como el presente y el futuro son dimensiones de lo político en estado puro. Bajo esta noción, lo expuesto acá nos lleva a meditar, no a otra cosa más que la necesidad del cómo incidir políticamente en el presente. Sobre estos márgenes materiales e ideológicos es que se despliegan los quehaceres tanto del historiador historicista y del historiador

---

43 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 42.

44 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 42.

45 B. BRECHT. “Preguntas de un hombre que lee” en *Historias de almanaque*. Alianza Editorial: Madrid, 2002, pp. 90-91.

46 M. REYES MATE. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Trotta: Madrid, 2009, p. 47.

materialista. A diferencia del historicismo que, como indica Benjamin, “[...] se contenta con reconocer un nexo causal entre los distintos momentos de la historia”<sup>47</sup>. Momentos que, por lo demás, refieren a esas grandes epopeyas que ‘significaron’, a su vez, un hito ineludible que debe encontrarse en cualquier manual escolar de historia. El historiador materialista, en cambio, como sería el caso Benjamin, y a diferencia del historicismo aquel que “[...] intenta capturar sus cristalizaciones en sus formas menos evidentes [...]”<sup>48</sup>. Esto es, prestar atención a sus silencios y nimiedades que se encuentran desatendidas en ese relato oficial. En la emisión radiofónica de la sesión correspondiente al 30 de enero de 1931, que fue emitida en el marco del programa ‘Hora de la juventud’ de Berlín, y que llevó por título ‘Doctor Fausto’, Benjamin abre la sesión evocando una anécdota infantil en torno a su experiencia con la enseñanza de la historia. Una experiencia que, para todo niño o niña de su edad y en condiciones de escolarización, se encontraba ligado con el *Manual de historia para cursos superiores (Lehrbuch der Geschichte für höhere Lehranstalten)* fue publicado alrededor de 1897 y cuya autoría pertenece a Friedrich Neubauer. Un texto, que deducimos a partir de lo relatado, era de uso corriente y obligatorio en el sistema educativo alemán. Ese manual, viene a ser la constatación palpable de la tendencia hegemónica en el modo de hacer la producción histórica y la consecuente consumación práctica que se liga a las metodologías y contenidos de la enseñanza aplicadas en las aulas, las que se encuentran perfectamente orientadas con sus propósitos específicos de interpretar la historia desde una tendencia determinada. En la apertura de esa sesión radiofónica dedicada al Fausto, Benjamin reflexiona sobre el asunto diciendo:

De chico aprendí historia con el Neubauer, que todavía se usa, creo, en muchos colegios, aunque puede que tenga otro aspecto. Lo más llamativo entonces era que la mayoría de las páginas aparecían impresas con caracteres grandes y pequeños. Los grandes estaban reservados a príncipes, guerras, tratados de paz, alianzas fechas, etc., que había que aprenderse, aunque eso no me entusiasmaba mucho. Y los pequeños a la llamada historia de la cultura, que trataba de los usos y costumbres, las creencias, el arte, la ciencia, los monumentos, etc., de las gentes de otros tiempos. Eso no hacía falta aprenderlo, sino solo leerlo, y esto sí me entusiasmaba. Por mí, podría haber muchas más páginas

---

47 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 108. [Ms-BA 442]

48 B. SARLO. *Siete ensayos sobre Benjamin*. FCE: Buenos Aires, 2006, p. 25.

como estas, por muy pequeña que fuera la letra<sup>49</sup>.

Este relato que ofrece Benjamin, que en cierto sentido adquiere el tono de denuncia, intenta ni más ni menos que ilustrar el ímpetu que envuelve la manifestación de estas dos formas de hacer la historia. La canónica del historicismo, representada en los ojos del adulto, y, por otro, la del insipiente materialismo, que, a la reflexión de los ojos del niño, queda en cierta desatención. El tipo de historiador que se ve dispuesto a promover los grandes relatos de triunfos y de revestirlos de un hálito de audacia y misticismo, se encuentra de algún modo sirviendo a la tradición idealista, porque “En general los grandes relatos históricos dotan de sentido mediante la exposición de los logros como si los fracasos y las derrotas no hubieran existido, lo cual representa una de las estrategias del idealismo [...] definir a la sustancia del mundo sólo por sus lados buenos”<sup>50</sup>. Y es justamente en la exaltación de las bondades que pudiese reportar el capitalismo a través de la ideología del progreso –y sólo a partir de las bondades–, que se pretende, no tan sólo afincar en el imaginario de un pueblo una convicción obsecuente de su necesidad, sino también, y, sobre todo, que es ella el único camino posible e inevitable que puede regir los destinos de la humanidad hacia lo mejor en tanto es una tarea infinita. No por nada, para Benjamin, “El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una ‘tarea infinita’”<sup>51</sup>. Por lo tanto, es en la promoción de la conciencia de un progreso hacia lo mejor, donde la labor del historicista cobra su valía. La eficacia de su elocuencia consistirá en la capacidad de urdir un discurso convincente donde “La noción de una historia universal está atada a la del progreso y a la de la cultura”<sup>52</sup>. El historicismo tiene la convicción ciega de que hay leyes naturales que garantizarían el avance continuo y sostenido hacia lo mejor. Las ciencias como la historia –y por lo tanto el historicismo–, se inspiraban en el modelo de las ciencias naturales como modelo más idóneo. El modelo newtoniano que era hasta ese entonces el modelo de las ciencias, se erguía como referente para la historia en su pretensión científicista, y a partir de ese modelo es que afirmaba que la historia poseería sus propias leyes que determinaban su movimiento. Leyes que garantizarían su avance de manera gradual y sostenida hacia lo mejor. Lo mejor siempre estaría por venir, y en ese porvenir siempre existiría como una promesa a cumplir. Pero ¿hasta qué punto y qué consecuencias se le pueden seguir dando

---

49 W. BENJAMIN. *Radio Benjamin*. Akal: Madrid: 2015, p. 145. [Nº18: Doctor Fausto]

50 J. REYES LÓPEZ. “Experiencia, tiempo e historia” en E. BOLÍVAR. *La mirada del ángel. En torno a las tesis de la historia de Walter Benjamin*. ERA y UNAM: México, 2005, p. 119.

51 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, pp. 68-69. [Ms-BA 1098 v]

52 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 74. [Ms-BA 491]

crédito a esta promesa? O, ¿en qué medida el historiador materialista puede afrontar esta promesa y sus consecuencias? Es muy posible que la crítica que perfila Benjamin a la modernidad, a partir del modo de organización y administración de la temporalidad, se pueda resumir como la necesidad de organizar el entusiasmo a partir de la conciencia de la derrota. Esto vendría a ser algo así como hacerse con la necesidad de despertar de la fantasía dogmática del capitalismo moderno, en tanto ocultación ideológica, de modo tal que pueda disolver esa realidad oculta. Actitud que en consecuencia permitiría la irrupción de “Una idea de la historia que liberara del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo volvería, por fin, a poner en campaña las energías destructivas del materialismo histórico, que han permanecido paralizadas tanto tiempo”<sup>53</sup>. Es así que, la labor del materialista histórico se sintetiza en aquella voluntad manifiesta en la Tesis VI según la cual “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal como verdaderamente fue». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”<sup>54</sup>. La valoración de la temporalidad por parte del historiador materialista consiste en una oposición en la cual, como atisba adecuadamente Anita Schlesener<sup>55</sup>, a ese tiempo lineal, continuo y progresivo, se le opone la concepción de un tiempo en el cual la historia se muestra de modo discontinuo, múltiple y saturado de tensiones. El pasado no es mero pasado, algo ya sido, caduco y periclitado, sino abierto e inconcluso como resultado del sin número de cuentas por saldar, en la cual los muertos claman por justicia. Por cada tensión latente es posible, en su actualización, poner el freno al tren de la historia, como un modo en que la salvación termine por convocarse, puesto que “En realidad no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria”<sup>56</sup>. La potencia del entramado de la temporalidad tejido por la modernidad consiste en un vaciamiento del presente, que vuelve homogéneo a todo instante porque éste carece de sentido en sí mismo y si tiene alguna valía lo es sólo en la medida que un escalón del ascenso continuo del progreso futuro. Al historiador materialista le toca “Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo si este enemigo vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer”<sup>57</sup>. ¿Por qué resulta tan importante tener al alcance de la vista esta idea? Fundamentalmente porque en ella

---

53 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 90 [Ms-BA 447-1094]

54 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 40.

55 A. H. SCHLESENER. *Os tempos da historia...*, p. 60.

56 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 69. [Ms-BA 1098 v]

57 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...* p. 40.

se encuentra la noción benjaminiana de *Jetztzeit*, un ‘tiempo del ahora’. Un tiempo que puede ser entendido también como ‘actualidad’. La importancia de ese ‘tiempo del ahora’, consiste en el hecho de que es un tiempo ‘anómalo’, en la medida que posee la capacidad de interponerse en el decurso normativo, lineal y vacío que ha significado la historia de los vencedores. Es un tiempo que, al estar saturado de tensiones, esto es, cargado de cuentas por saldar, termina siendo un tiempo con una alta inestabilidad que haría, cual carga explosiva, saltar todo por lo aires y de esa forma, interrumpiendo el continuo acostumbrado de esta historia. Esto significa, a decir de Reyes y Mayorga, que la necesidad de un historiador materialista viene dada por la necesidad de “Pensar el futuro no como proyección del presente sino como una actualización de las preguntas pendientes del pasado, era la manera de escapar del tiempo ‘homogéneo y vacío’ porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que se podía colar el Mesías”<sup>58</sup>. En ese sentido no hay, cualitativamente hablando, un tiempo superior a otro. Para la irrupción del Mesías, en sintonía con la tradición metafísica judía, supone que cualquier momento es bueno, en tanto que es posible para su arribo, esto es, para la salvación<sup>59</sup>. Una salvación que por cierto incumbe a los muertos, puesto que la historia se realiza sólo en tanto se concibe como la capacidad de un tiempo presente para redimir al tiempo pasado de una injusticia que aún pervive de modo latente en el presente.

“¿Pero quién es el historiador? ‘Los vivos de cada época se miran en el mediodía de la historia. Han sido retenidos para disponer de un banquete ofrecido al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa.’ El historiador es el mensajero, el ángel de la tradición bíblica que trae a la mesa a los *Abgeschiedene*, [Solitarios, aislados] que son al mismo tiempo los muertos y los apartados<sup>60</sup>.”

El predicamento de Benjamin, entonces, se aferra justamente a esta idea de que “la salvación se atiene a la pequeña falla en la catástrofe continua”<sup>61</sup>. De modo tal que: “La sociedad sin clases no es la meta final

58 M. REYES MATE – J. MAYORGA. “Los avisadores de fuego...”, p. 55.

59 “En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha concebido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible”. Cfr. G. SCHOLEM. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta: Madrid, 2008, p. 99.

60 M. DIMÓPULOS. (2011). “Prólogo” en G. ADORNO – W. BENJAMIN. *Correspondencia 1930-1940*. Eterna Cadencia: Buenos Aires, 2011. p. 17.

61 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 35.

del progreso en la historia, sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto”<sup>62</sup>.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

---

62 W. BENJAMIN. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos...*, p. 69-70. [Ms-BA 447-1098 v]

