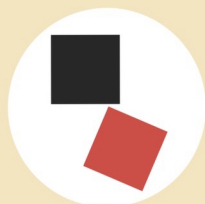


**SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA**  
Seguido de Anexos



EDICIONES  
DOSCUADROS



*Walter Benjamin juega al ajedrez con Bertolt Brecht en Svendborg (1934)*

**SOBRE EL CONCEPTO  
DE HISTORIA**  
Seguido de Anexos

---

Walter Benjamin

*Traducción, introducción y comentarios*

LOUK

*Revisión de*  
2CUADRADOS

Portada: 2Cuadrados  
Diseño interior y maquetación: 2Cuadrados

Escrito: 1940  
Primera edición: 1942

Título original: *Über den Begriff der Geschichte*

Impreso en Madrid, Estado español  
Primera edición  
Septiembre de 2024

Web: [www.doscuadrados.es](http://www.doscuadrados.es)  
Twitter: @2Cuadrados  
Instagram: @2\_cuadrados

# Índice

Introducción	5
<b>Sobre el concepto de historia</b>	<b>13</b>
Edición trilingüe y comentada	
<b>Anexos</b>	<b>69</b>
Materiales preparatorios	69
Introducción de R. Tiedemann a <i>Sobre el concepto de historia</i>	93
Convoluto N de <i>El libro de los pasajes: Teoría del conocimiento, teoría del progreso</i>	103
Capítulo I de <i>Eduard Fuchs, coleccionista e historiador</i>	149
Imágenes dialécticas	155

# INTRODUCCIÓN

Louk

«La socialdemocracia parte de la hipótesis de que el tiempo está de nuestra parte. Hay de sobra. Por lo tanto, podemos avanzar lentamente hacia la sociedad ideal, mejorando paso a paso, sin tener que chocar de frente con el enemigo de clase para destruir su poder: cuando llega la catástrofe, y cuando el *statu quo* es el que la origina, el calendario reformista se hace jirones. Entonces, la socialdemocracia sólo tiene dos opciones: o seguir fluyendo con el tiempo, adentrándose en la catástrofe (la elección habitual desde agosto de 1914), o convertirse en algo distinto, en otro taxón del socialismo: uno que reconozca que el tiempo se ha agotado y que otra década o incluso otro año con este *statu quo* es intolerable»

Andreas Malm, *El murciélago y el capital*.

En enero de 1938, en el muelle de San Remo, Adorno pidió insistentemente a Benjamin que se exiliara con él a Estados Unidos. En una situación tremendamente precaria y peligrosa, en la mitad de un diluvio fascista que asolaba toda Europa, Benjamin rechazaría la oferta, sentenciando que «en Europa todavía hay posiciones que defender»<sup>1</sup>. Sería la última vez que se vieron en persona. Como sabemos, Benjamin decidiría exiliarse, desesperado, cuando ya era tarde, cuando el resto de salidas de emergencia se habían taponado y sólo había una *calle de dirección única* que le llevaba hacia la muerte en la localidad catalana de Portbou.

¿Cuáles son estas «posiciones que defender» de las que habla Benjamin? En las últimas décadas hemos asistido a un *boom* cultural de la obra de Benjamin, a la publicación de antologías tan variadas como deshistorizadoras, *papers* sobre el aura o el papel de Schmitt en su obra, o exposiciones del Círculo de Bellas Artes. Toda esta producción teórica, generalmente orientada a hacer antologías deslavazadas de sus textos más famosos y que más nos resuenan, entiende a Benjamin como una figura tremendamente interesante para la crítica artística, para pensar el

---

<sup>1</sup> Adorno, Th. W., *Miscelánea I*, Madrid, Akal, 2010, p.177.

presente, etc. Y lo ven tan interesante que incluso le perdonan un pequeño pecadillo sin importancia: ser comunista.

Estamos realmente saciadas de esta actitud paternalista que busca despolitizar la obra de Benjamin para hacerla más consumible para el ámbito académico, que hace loas a sus evocadoras (crípticas, incluso místicas) frases y que reconocen su inmensa figura *a pesar* de haber sido comunista. Contra esto, es importante decir que no se puede hablar de Benjamin sin mencionar el papel del comunismo. En Benjamin existe toda una constelación de influencias que van desde Pablo de Tarso a Gershom Scholem, pasando por Adorno, Rosenzweig, Baudelaire o Kafka. No se puede comprender la obra y la vida de Benjamin sin estudiar cómo él hace funcionar toda esta constelación de influencias, cómo va tejiendo esa red, cómo va buscando las contradicciones y las continuidades. Este prólogo está dedicado al papel del comunismo en la obra de Benjamin, pero tenemos que entender que si queremos recuperar a Benjamin para la tradición revolucionaria no podemos fragmentar su obra ni hacer un *cortapega* de las partes que más nos interesen: el comunismo debe recuperar a Benjamin como figura y estudiar, historizando, toda esta red de relaciones en las que se mueve, y no precisamente repetir el trabajo al que se ha dedicado la academia burguesa en estos últimos años.

La politización de Benjamin, como la de cualquier otro teórico de su generación que procedía de un ambiente burgués, tiene su origen en la revolución de Octubre. Al principio, su apoyo a esta será similar a la de cualquier otro intelectual burgués: la verá como un soplo de aire nuevo, como una regeneración de la vitalidad contra un espíritu europeo anquilosado y triste (al igual que podían hacer Sorel, Bloch o Simmel). Creemos que esta actitud se aprecia muy bien en su texto juvenil *Para una crítica de la violencia*, donde la violencia divina se ve como una irrupción incontenible destructora del derecho. Es un poco más tarde, en 1924, cuando lee *Historia y conciencia de clase*, cuando Benjamin se adhiere al comunismo de una forma más clara y meditada, al igual que muchos otros teóricos de su generación: este texto realmente transforma la cosmovisión de la intelectualidad europea, tanto la progresista como la reaccionaria (por ejemplo, Lucien Goldmann afirmaría que *Ser y tiempo* de Heidegger está directamente construido como respuesta a la obra de Lukács, pero sin citarlo ni una sola vez).

A partir de este momento, las preocupaciones de Benjamin serán las del movimiento comunista alemán. Comienzan a ser centrales los ejemplos de su hermano Georg, militante del KPD que se suicidaría en Mauthausen lanzándose contra una valla electrificada, de la militante y directora de

teatro soviética Asja Lacis y de Bertolt Brecht. Sobre su relación con este último, Brecht, existe un libro llamado *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, de Erdmut Wizisla del que queremos extraer algunos pasajes. En noviembre de 1924 se conocen, algo que Benjamin describiría en su diario como un «encuentro decisivo», como una sensación parecida al del rescate para un naufrago. A partir de ahí comienza toda una relación de colaboración, de complicidad, de crítica mutua de textos, debates, que no terminaría hasta la muerte de Benjamin. (Adorno diría, por ejemplo, que Benjamin fue el primer comentarista de Brecht, y el primero en ver la originalidad de sus propuestas artísticas). En esta relación nos gustaría enumerar algunos momentos clave de forma cronológica.

El más importante, en nuestra opinión, es *Krise und Kritik* (Crisis y Crítica), una publicación conjunta que sacaron adelante ambos en 1929, y que tenía como presupuesto ser un «plan de aniquilación de Heidegger», y que pretendía ser una participación activa en el movimiento revolucionario en la República de Weimar. Pese a que Benjamin nunca llegó a militar, nunca fue un militante comunista, los temas tratados en esta revista entroncan con las inquietudes y preocupaciones del KPD y con los debates que están teniendo en estos años. Aquí encuadraríamos los debates sobre politización del arte y la libertad del artista, que terminarán en los textos más abiertamente propagandistas de Benjamin: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* y *El autor como productor*. El primero de ellos sería descrito por Brecht como un análisis materialista histórico del papel social de la obra de arte, aunque nunca llegó a aceptar el concepto de «aura» que ahí se expone, que calificó como misticismo.

En 1931 fundarían una Sociedad de Amigos Materialistas de la Dialéctica Hegeliana, inspirados en una cita de Lenin<sup>2</sup>, pero no tendría apenas recorrido (aunque sí sirve para observar en qué términos se está moviendo Benjamin en esta época). También colaboran en la elaboración de guiones para la representación de obras teatrales como la de Santa Juana de los Mataderos o en una adaptación, junto a Karl Korsch, del poema de Lucrecio *De rerum natura* hablando sobre la sociedad capitalista.

En 1937 Brecht se exiliaría en Dinamarca, y allí le contaría a Benjamin un proyecto de novela de crítica a la Escuela de Frankfurt que acabaría cristalizando, gracias a la ayuda de Hans Eisler ya en Estados Unidos, en *La novela de los Tui*. El argumento es el siguiente: «Un anciano rico por la especulación [que sería Felix Weil] muere, atribulado por el sufrimiento del mundo. Deja en su testamento una gran suma de dinero para la

---

<sup>2</sup> *Sobre el significado del materialismo militante*, 3 de marzo de 1922, Bajo la bandera del marxismo.



fundación de un Instituto [el de Frankfurt] que investigue la causa de la miseria, que por supuesto resulta ser él mismo».

En 1940, antes de emprender el exilio, Benjamin intenta enviarle a Brecht (antes que a nadie) el texto que nos ocupa: las *Tesis sobre el concepto de historia*. El servicio postal francés devuelve el paquete. Brecht se entera de la muerte de su amigo tiempo después, y afirmaría que fue «la primera pérdida real que Hitler ocasionó a la literatura germana», además de dedicarle cuatro poemas nombrándolo, en un gesto benjaminiano de preservar los nombres en la memoria. Entre ellos destaca *El suicidio del refugiado Walter Benjamin*:

Dicen que has alzado la mano contra ti mismo  
Adelantándote al carnicero  
Ocho años desterrado, observando el ascenso del enemigo  
Empujado finalmente a una frontera incruzable, has cruzado, me dicen, una que sí se podía cruzar.  
Imperios se derrumban. Los jefes de pandillas se pasean como hombres de estado. Los pueblos se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.  
El futuro está en tinieblas, y las fuerzas del bien son débiles. Tú veías todo esto cuando destruiste un cuerpo destinado a la tortura

Este último texto de Benjamin que hemos mencionado y que hoy nos ocupa, las *Tesis sobre el concepto de historia*, se ha convertido en el caballo de Troya de una lectura evocadora, nostálgica y mistificadora de la obra de Benjamin. Pero, realmente, se trata de uno de los textos en el que Benjamin más claramente toma un posicionamiento político, y sus intenciones son muy nítidas. Toda interpretación que entremezcle el carácter formal y el contenido político para acabar concluyendo que el texto es ambiguo, equívoco y poco claro en sus objetivos y toma de partido, es una interpretación interesada (ejemplos de esto los vemos en Scholem o Arendt). Frente a esta interpretación, Brecht escribiría en *Arbeitsjournal* (Diario de trabajo), III: «la obrita es clara y evita la confusión (a pesar de todas las metáforas y judaísmos)». Es este *a pesar* el que ha ocasionado más problemas a la asunción de la figura de Benjamin para las posiciones comunistas. Este *a pesar* es el que incluye todos esos elementos teológicos que se ocultan en el texto (como el enano que se oculta en la máquina de ajedrez para mover los hilos, como el papel secante respecto de la tinta).

Giorgio Agamben, en *El tiempo que resta*, seguiría ese hilo y afirmaría que el teólogo ocultado tras las Tesis es Pablo de Tarso: la débil (*swache*)

fuerza mesiánica tendría su correlato en la segunda carta a los Corintios, 12,9 («la potencia se cumple en la debilidad»). Desde ahí plantearía cosas realmente interesantes, como la cuestión del tiempo abreviado, la recapitulación de todas las cosas en el Mesías, etc. Pero lo que nos parece más increíble es que Brecht, esa “mala influencia”, vulgar materialista a ojos de Adorno<sup>3</sup> o Scholem, escribiera en su poema «El futuro está en tinieblas, y las fuerzas del bien son débiles (*swache*)».

Contra la interpretación de Tiedemann, que explica este texto desde el pacto Ribbentrop-Molotov y la decepción que Benjamin pudiera sentir con el comunismo (véase p. 98 de este libro), creemos que el enemigo principal de Benjamin es el economicismo historicista del marxismo, que tiene su eco en los teóricos de la Segunda Internacional, y que es un híbrido entre marxismo, evolucionismo darwiniano (con tintes socialdarwinistas), neokantismo y positivismo (destacando aquí la figura de Mach). El socialismo se convierte así en una fase natural, espontánea, inevitable e irrevocable de la evolución humana. Se llena de una visión optimista y lineal de la historia que se traduce directamente en la mayor de las incomprendiones cuando el desarrollo histórico no cumple las expectativas de emancipación (el caso del fenómeno del fascismo es clarísimo: crees que la victoria del socialismo es inevitable y te encuentras de bruces con la irrupción del fascismo). Además, hay una línea totalmente recta entre este progresismo historicista y la inactividad política: si el socialismo es una inevitabilidad histórica que se afirma con la fuerza de una ley natural, el esfuerzo que supone organizar al proletariado en torno al Partido se convierte en absurdo. Se llega a lo que Karl Korsch llama «el reformismo abierto», lo que para él equivale a «considerar el ocaso de la sociedad capitalista y el nacimiento de la sociedad comunista como una necesidad económica natural que debe “llegar sola”»<sup>4</sup>.

Es importantísimo entender que lo que se juega aquí, en la crítica de la concepción de la historia de la socialdemocracia alemana. No se trata de una cuestión meramente teórica, de interpretar mejor o peor a Marx en un contexto académico, sino que esta interpretación tiene consecuencias políticas muy graves. Citando a Löwy, «interpretar correctamente la historia y vencer al fascismo están íntimamente ligados, en la unidad indisoluble de la teoría y la práctica; sin una interpretación correcta de la

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, cartas de Adorno a Benjamin del 20 de mayo de 1935 o del 18 de marzo de 1936.

<sup>4</sup> Korsch, K., La concepción materialista de la historia, Madrid, Zero, 1975, p.42.

historia es difícil, si no imposible, luchar eficazmente contra el fascismo»<sup>5</sup>. Si consideramos el fascismo, como hizo Kautsky, un vestigio del pasado, anacrónico, premoderno y agrario, contribuimos a su incompreensión y a que sea más difícil reaccionar contra él. Entre otros *highlights* de esta interpretación historicista que combate Benjamin podemos encontrar la vergonzosa defensa de los créditos de guerra del SPD en 1914, la resolución sobre colonialismo en el congreso de Stuttgart en 1907 o el asesinato de Luxemburg y Liebknecht por parte de los Freikorps de Noske en 1919.

La interpretación benjaminiana de la historia se opone a este culto al Progreso que nos paraliza, se opone a esta actitud contemplativa y épica de la historia que consiste en encogerse de brazos al recordar injusticias pasadas (esto en el mejor de los casos, en el peor, se construye toda una teodicea del sufrimiento y se justifican las miserias del mundo).

El culto historicista al Progreso puede identificarse así con el Zeus homérico que describe Schiller, impasible ante el sufrimiento, tranquilo y consciente de la necesidad histórica del dolor, mientras que la concepción materialista de la historia se identifica con la archiconocida imagen del Ángel de la historia, girado hacia el pasado, con la mirada desgarrada y desencajada, contemplando las ruinas que se amontonan mientras es arrastrado por la tempestad del progreso. El Ángel no puede cerrar las alas, no puede recomponer las ruinas y resucitar a los muertos, pero sí podría cerrar los ojos para dejar de contemplar la barbarie y no lo hace. Y no lo cierra no porque guarde un rencor infinito, porque no pueda superar el duelo y viva siempre impasible en la melancolía. No lo cierra porque sigue recordando, porque si las injusticias del pasado nos pesan es porque siguen presentes, porque no han sido redimidas.

Estas injusticias nos las siguen recordando constantemente. Y se recuerdan cuando vamos al centro de Madrid, a Moncloa, y vemos el único arco del triunfo levantado en un campo de batalla, sobre cadáveres, como recordatorio a las oprimidas de que el fascismo venció, cuando vemos la Almudena, el Templo Expiatorio del Sagrado Corazón de Barcelona (para humillar a las derrotadas en la Semana Trágica), o cuando vemos el Sacre Coeur de París (para humillar a las derrotadas en la Comuna de París). Todo eso son recordatorios de que la injusticia sigue viva, y que las heridas no pueden restañarse mientras no se subsane por completo la injusticia que las provocó.

---

<sup>5</sup> Löwy, M., *Walter Benjamin, aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2012, p.48. Para leer sobre las posiciones del movimiento comunista en esta época recomendamos *El ocaso de la Comintern (1930-1935)* de E.H. Carr.

El comunismo, y esto es importante, no puede tomar una posición moralista, ni poner excusas para el terror cuando llegue su turno: el comunismo debe entender que sólo la acción revolucionaria puede imponer por la fuerza una justicia histórica que redima a los muertos y honre su memoria, aunque no pueda revivirlos (en los años inmediatamente posteriores a 1917 se llegó hasta a conjeturar sobre esta posibilidad a través de la ciencia y el pensamiento cosmista). Así la sociedad sin clases, para Benjamin, no se convertiría en la consumación final de la historia, en su punto y final, sino que se trataría de la interrupción temporal de la opresión de clase, donde hay que seguir en guardia porque las formas de opresión siempre pueden renacer; la historia no queda abolida.

También creemos que es necesario, cuando leemos a Benjamin, escapar de la nostalgia del pasado. Muchas veces es fácil anclarnos en las luchas del pasado, estas nos retienen, y como Marx nos recuerda varias veces en el *Dieciocho brumario* y *La guerra civil en Francia*, refugiarnos en el pasado conduce a una derrota política en el presente. (Hay que entender también el contexto de esta actitud: en una ciudad que Haussmann está derruyendo por completo es fácil caer en la tentación de idealizar las ruinas). El estudio de las experiencias pasadas tiene que servirnos para transformar el presente, para sacar nuestras fuerzas del, en palabras de Benjamin, «recuerdo de los antepasados esclavizados». El conocimiento histórico, y esta es la tesis más fuerte de Benjamin, es inseparable de la lucha política comunista: «el sujeto del conocimiento histórico es la propia clase oprimida que lucha». Sólo a través de la lucha revolucionaria y comunista podemos “estar a la altura”, podemos recordar y honrar todas aquellas generaciones de nuestra clase que pelearon antes que nosotras.

Ernst Bloch cuenta que cuando los campesinos liderados por Thomas Müntzer volvieron a casa después de su derrota en su guerra contra los príncipes en 1525, no paraban de cantar una canción que decía «*nuestros hijos se batirán mejor que nosotros*». La preocupación por estar a la altura se siguió repitiendo en el movimiento comunista, y fue una constante: medio siglo después de 1871, los bolcheviques se batieron mejor que los *communards* y por primera vez en la historia, el rojo se impuso sobre el blanco. Hoy nos puede parecer bastante utópico y optimista pensar que podremos batirnos mejor que los bolcheviques, pero tenemos que dejarnos la piel por estar a la altura, y tener presente su historia, sus ricas experiencias, en nuestros pensamientos y trabajos políticos en el presente. Hay un poema precioso de Brecht llamado *A las generaciones futuras* que le pide a las generaciones del futuro, si logran vivir en un mundo libre de explotación, que piensen con indulgencia en las generaciones pasadas,

que querían preparar el camino pero no lo lograron. En nuestra actividad política debemos tener presentes todas estas experiencias. Y tenemos que hacerlo porque, realmente, tenemos una deuda con todas las generaciones pasadas que han luchado por destruir este sistema en el que vivimos y por crear algo nuevo y mejor.

La disposición elegida para este libro es: Tesis en castellano, tesis en alemán original, tesis en francés (cuando esta exista, siendo la traducción del propio Benjamin), y pequeño comentario explicativo sobre ella, con referencias para ampliar. La traducción se ha basado en la versión T<sup>1</sup>, encontrada en el lugar de trabajo de Benjamin, más política y que no pasó por el filtro censor para poder enviarse por correo. También se le ha dado importancia a las transformaciones en la versión francesa, que están desarrolladas en cada comentario. Agradecimiento absoluto a quienes tradujeron previamente esta obra, y desbrozaron el camino: Jesús Aguirre (Taurus), Michael Löwy (FCE), Reyes Mate (Trotta), Alfredo Brotons Muñoz (Abada), Joaquín Bartoletti y Julián Fava (Las cuarenta), José Antonio Zamora y especialmente a Jordi Maiso (Alianza), por su interés y apoyo.

A continuación del texto se han incluido, como Anexo, textos que pueden ser de gran utilidad para la comprensión de las *Tesis*. Los Materiales preparatorios encontrados en el lugar de trabajo de Benjamin (recogidos en las *Gesammelte Schriften*, 1, I, pp.1229-1252), la introducción de Tiedemann al texto en las *GS*, el convoluto [N] (Teoría del conocimiento, teoría del progreso) del *Libro de los pasajes* y el primer capítulo de *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*. Finalmente, a modo de homenaje a Benjamin, añadimos *Imágenes dialécticas*, un compendio abierto de imágenes que seguramente habrían suscitado interés al propio Benjamin.

# **SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA**

Edición trilingüe y comentada

Walter Benjamin

1940

## I.

Se dice que hubo un autómatas construido de tal forma que, para asegurarse la victoria en la partida, podía contrarrestar en una jugada cualquier movimiento del ajedrecista oponente. Un muñeco vestido con traje turco, con una pipa de cachimba en su boca, está sentado junto a un tablero que está apoyado sobre una amplia mesa. Por medio de un sistema de espejos se produce la ilusión de que esa mesa es transparente por todos sus lados. En realidad, dentro del muñeco se sienta un enano jorobado, maestro de ajedrez, que mueve su mano con cordeles. Un aparato equivalente puede ser imaginado para la filosofía. Siempre deberá ganar el muñeco cuyo nombre es «materialismo histórico». Podrá enfrentarse, sin más, a cualquiera siempre y cuando se sirva de la teología, pequeña y desagradable hoy, la cual no debe dejarse ver por nadie.

Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhete. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schachspiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man »historischen Materialismus« nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein un häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.

On raconte qu'il aurait existé un automate qui, construit de façon à parer n'importe quel coup d'un joueur d'échecs, devait nécessairement gagner chaque partie. Le joueur automatique aurait été une poupée, affublée d'un habit turc, installée dans un fauteuil, la bouche garnie d'un narghileh. L'échiquier occupait une table dotée d'une installation intérieure qu'un jeu de miroirs savamment agencés rendait invisible aux spectateurs. L'intérieur de la table, en vérité, était occupé par un nain bossu maniant la main de la poupée à l'aide de fils. Ce nain était passé maître au jeu d'échecs. Rien n'empêche d'imaginer une sorte d'appareil philosophique semblable. Le joueur devant infailliblement gagner sera cette autre poupée qui porte le nom de «matérialisme historique». Elle n'aura aucun adversaire à craindre si elle s'assure les services de la théologie, cette vieille

ratatinée et mal famée qui n'a sûrement rien de mieux à faire que de se nicher où personne ne la soupçonnera.

### *Comentario.*

En esta tesis, Benjamin nos cuenta la historia de un Autómata que es capaz de ganar cualquier partida al ajedrez pero que, en realidad, gana porque hay un maestro enano jorobado que se esconde en su interior. Esta historia habría llegado a Benjamin a través del cuento de Poe *El jugador de ajedrez de Maelzel*, traducido por Baudelaire. Benjamin comienza utilizando la forma pasiva, «se dice que hubo», que puede verse como una forma de escapar del historicismo de un presente que se lanza a conquistar un pasado inmóvil (un historicismo que, según Benjamin, estaría en la forma típica de relatar un cuento: «érase una vez»). Este enano pequeño y desagradable, continúa Benjamin, es la teología. La teología es justamente lo que impide que el materialismo histórico sea un muñeco inerte, y lo que le permite ganar la partida de ajedrez. Tiene que ganar el materialismo, y además tiene que hacerlo sin permitir que se arruine el juego de espejos y el enano salga a la luz. Si consigue esto, será capaz de contrarrestar cualquier movimiento del enemigo y ganar la partida. Löwy, en *Aviso de incendio*, le dará la vuelta a este argumento al hablar de la Teología de la Liberación, en la que es precisamente el Cristianismo el que se vale del materialismo histórico para salir de su anquilosamiento. Agamben en *El tiempo que resta*, y posteriormente Tronti en *El enano y el autómata*, afirmarán que el teólogo escondido tras las páginas de Benjamin es Pablo de Tarso (que precisamente pasa de ser Saulo, lo grande, a Paulo, lo enano, uno de los «chiquititos/*kleine* que creen en mí»; además Tarso se encuentra en Turquía). Como vemos, Benjamin no busca aquí *salvar* la religión para la política comunista, decir que esta es importante, o buscar un diálogo entre ambas. Simplemente busca *salvar* el propio comunismo, sacarlo de su anquilosamiento y convertirlo en una fuerza capaz de derrotar a todos los peligros y amenazas del mal, personificadas en el fascismo. Y para ello, según Benjamin, necesita servirse de la teología.



## II.

«Una de las características más notables del carácter humano», dice Lotze, «junto a tanto egoísmo individual, es la general falta de envidia que tiene todo presente respecto de su futuro». Esta reflexión nos remite a la imagen de la felicidad que guardamos y que está enteramente atravesada por el tiempo, al cual nos relega el curso de nuestra propia existencia. La felicidad que podría despertar envidia en nosotros existe sólo en el aire que respiramos, en los hombres con los que pudimos hablar, en las mujeres que se nos entregaron. En otras palabras, en la representación de la felicidad resuena inevitablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la representación del pasado, que se apropia de la historia. El pasado contiene un índice secreto por el cual se remite a la redención. ¿No nos roza, pues, el mismo aire que envolvió a nuestros antepasados? [¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron? ¿Y las mujeres que hoy cortejamos no tienen hermanas que no pudieron conocer?] De ser así, hay un pacto secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido, sin duda, esperados en la tierra. A nuestra generación, como a todas las anteriores, nos ha sido concedida una *débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos. No podemos desatender alegremente esta exigencia. El materialista histórico lo sabe.

»Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths«, sagt Lotze, »gehört ... neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft«. Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit andern Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? [Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben?] Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische

Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.

«Il y a, dit Lotze, parmi les traits les plus remarquables de la nature humaine une absence générale d'envie de la part des vivants envers leur postérité. Et cela malgré tant d'égoïsme en chaque être humain.» Cette réflexion remarquable fait bien sentir combien l'idée du bonheur que nous portons en nous est imprégnée par la couleur du temps qui nous est échu pour notre vie à nous. Un bonheur susceptible d'être l'objet de notre envie n'existera que dans un air qui aura été respiré par nous; il n'existera qu'en compagnie de gens qui auraient pu nous adresser la parole à nous; il n'existera enfin que grâce à des femmes dont les faveurs nous auront pu combler, nous. Qu'est-ce à dire? L'idée de bonheur enferme celle de salut, inéluctablement. Il en va de même pour l'idée du «passé». L'image du salut en est la clé. N'est-ce pas autour de nous-mêmes que plane un peu de l'air respiré jadis par les défunts? [N'est-ce pas la voix de nos amis que hante parfois un écho des voix de ceux qui nous ont précédés sur terre? Et la beauté des femmes d'un autre âge, est-elle sans ressembler à celle de nos amies?] C'est donc à nous de nous rendre compte que le passé réclame une rédemption dont peut-être une toute infime partie se trouve être placée en notre pouvoir. Il y a un rendez-vous mystérieux entre les générations défuntes et celle dont nous faisons partie nous-mêmes. Nous avons été attendus sur terre. Car il nous est dévolu à nous comme à chaque équipe humaine qui nous précéda, une parcelle du pouvoir messianique. Le passé la réclame, a droit sur elle. Pas moyen d'éluder sa sommation. L'historien matérialiste en sait quelque chose.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin plantea una reunión, una cita, un acuerdo secreto entre las generaciones que permite que las generaciones pasadas recuperen sus derechos, cotidianamente negados, a través de la figura de la redención [*Erlösung*]. Esta figura la extraerá Benjamin de la tradición judía, específicamente de la obra de Rosenzweig, y está asociada a la idea de rememoración, de recordar las injusticias y sufrimientos que padecieron las generaciones pasadas. Pero no basta con recordar; con escuchar este eco de las víctimas de la historia que resuena constantemente. Redimir, reparar (*tikún*) es mucho más, es garantizar que la injusticia no vuelva a producirse, es derrotar las fuerzas que provocaron ese sufrimiento del pasado. Sólo cuando se hayan derrotado estas fuerzas a través de la revolución comunista podremos limitarnos a recordar (con indulgencia, como afirmó Brecht en *A los descendientes*), y se producirá la

verdadera redención. Pero mientras subsistan las fuerzas enemigas, como afirmó el propio Benjamin, «De nuestra descendencia no esperamos que agradezcan nuestros éxitos, sino que recuerden nuestros fracasos». También en esta tesis no podemos dejar pasar el concepto de «débil fuerza mesiánica [schwache messianische Kraft]» que, como afirmó Agamben en *El tiempo que resta*, tiene un correlato directo con 2 Corintios 12:9-10, «la potencia se cumple en la debilidad» a través de la traducción de Lutero. Rudolf Hermann Lotze es un autor, olvidado, cercano a la metafísica idealista y a la *Monadología* de Leibniz, y considerado el fundador de la fisiopsicología. En su obra *Mikrokosmos* (citada ampliamente en *El libro de los pasajes*), afirmaba que el espíritu se hacía presente en todos los fenómenos naturales, como una suerte de mezcla entre positivismo e idealismo.

El párrafo entre corchetes fue añadido en las *Gesammelte Schriften* (GS, II/1), y se aprecia un cambio significativo en la redacción francesa: «¿Y acaso la belleza de las mujeres de otra época no se parece a la de nuestras amigas?».

### III.

El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir los grandes de los pequeños da cuenta de esta verdad: la historia no pierde nada de lo que alguna vez aconteció. Claro que sólo a la humanidad redimida le corresponde enteramente su pasado. Lo cual quiere decir que sólo a esta humanidad se le vuelve citable su pasado en todos y cada uno de sus momentos. Y es que cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour*: día que es precisamente el del Juicio Final.

Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist. Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. as will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer *citation à l'ordre du jour* – welcher Tag eben der jüngste ist.

Le chroniqueur qui narre les événements sans jamais vouloir distinguer les petits des grands tient compte de cette vérité majeure que rien qui jamais se sera produit ne devra être perdu pour l'histoire. Il est vrai que la possession intégrale du passé est réservée à une humanité restituée et sauve. Seule cette humanité rétablie pourra évoquer n'importe quel instant de son passé. Tout instant vécu lui sera présent en une *citation á l'ordre du jour* — jour qui n'est autre que le jour du jugement dernier.

#### *Comentario.*

Esta tesis es la contraparte de la inmediatamente anterior: sólo a través de la redención puede el pasado corresponderle a la humanidad, sólo cuando todos los elementos de la historia se reúnen (incluyendo todos esos movimientos revolucionarios que llegaron «demasiado pronto»), el pasado puede hacerse citable, una *citación a la orden del día*. Con lenguaje religioso Benjamin hablará del día del Juicio Final, de la *apokatastasis* donde finalmente todas las almas son salvadas, donde se devuelven las cosas a su ser original y se produce la restitución íntegra (Colosenses, 1,20), de la que Benjamin ya habló en su *Fragmento teológico-político* (1921).

La única forma de restaurar el pasado íntegro, sin que nada se pierda, es a través de la revolución comunista. Aquí Benjamin introduce también un concepto fundamental, el de instante. Para hablar del presente, podemos utilizar *Augenblick* (como un golpe de ojo rápido), *Gegenwart* (como el presente homogéneo, lineal, que puede asimilarse al presente histórico, como sucesión de victorias de las clases dominantes) y *Jetztzeit* (el tiempo-ahora, que irrumpe violentamente, nos asalta). Sólo este último es capaz de llegar *como un ladrón en la noche* y destruir lo viejo para traer lo nuevo, ya que no se limita a ser meramente contemplación. La versión francesa incluye explícitamente no sólo el concepto de redención/restitución (*erlösten, restituée*) sino el de salvación (*sauve*).

## IV.

*Procuraos primero comida y abrigo,  
y el Reino de Dios se os dará por sí mismo*  
Hegel, 1807.

La lucha de clases – que el historiador educado en Marx siempre tiene presente – es una lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no existirían las refinadas y las espirituales. Éstas últimas, pese a todo, están presentes en la lucha de clases, pero de un modo distinto a como imaginamos un botín que cae bajo el dominio del vencedor. Ellas están vivas en la lucha en tanto que confianza firme, coraje, humor, astucia o perseverancia, y actúan de forma retroactiva en la lejanía del tiempo. Una y otra vez cuestionarán cada una de las victorias que logren los poderosos. Al igual que las flores que se tornan buscando el sol, en virtud de un heliotropismo secreto, también lo acontecido se dirige hacia aquel sol que está saliendo en el cielo de la historia. El materialista histórico debe dar cuenta de este cambio, el más imperceptible de todos.

*Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung,  
so wird euch das Reich Gottes von selbst zufallen.*  
(Hegel, 1807)

Der Klassenkampf, der einem Historiker, der an Marx geschult ist, immer vor Augen steht, ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine feinen und spirituellen gibt. Trotzdem sind diese letztern im Klassenkampf anders zugegen denn als die Vorstellung einer Beute, die an den Sieger fällt. Sie sind als Zuversicht, als Mut, als Humor, als List, als Unentwegtheit in diesem Kampf lebendig und sie wirken in die Ferne der Zeit zurück. Sie werden immer von neuem jeden Sieg, der den Herrschenden jemals zugefallen ist, in Frage stellen. Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen muß sich der historische Materialist verstehen.

La lutte de classes, qui ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Karl Marx, est une compétition autour de ces choses brutes et matérielles à défaut desquelles les choses fines et élevées ne subsistent guère. On aurait tort, cependant, de croire que ces dernières ne seraient autrement

présentes dans la lutte des classes que comme butin qui ira au vainqueur. Il n'en est rien puisqu'elles s'affirment précisément au coeur de cette même compétition. Elles s'y mêlent sous forme de foi, de courage, de ruse, de persévérance et de décision. Et le rayonnement de ces forces, loin d'être absorbé par la lutte elle-même, se prolonge dans les profondeurs du passé humain. Toute victoire qui jamais y a été remportée et fêtée par les puissants — elles n'ont pas fini de la remettre en question. Telles les fleurs se tournant vers le soleil, les choses révolues se tournent, mues par un héliotropisme mystérieux, vers cet autre soleil qui est en train de surgir à l'horizon historique. Rien de moins ostensible que ce changement. Mais rien de plus important non plus.

### *Comentario.*

Benjamin comienza esta tesis con una cita de Hegel (*Carta al mayor Knebel*, del 30 de agosto de 1807), que a su vez es una inversión de Mateo, 6:33. Esta toma de partido por las «cosas rudas y materiales» recuerda a *La ópera de dos centavos*, en la que Brecht haría decir a sus personajes: «primero la comida, después la moral». La historia universal, algo que es recurrente en Benjamin, se entiende aquí como una sucesión de victorias de los opresores. Y son las clases oprimidas las que, a través de sus luchas en el presente, están cuestionando las victorias del pasado de los opresores. Lo espiritual (la voluntad de sacrificio, la astucia, las enseñanzas históricas a través de un balance, el ejemplo de revolucionarias del pasado, etc.) está presente, como herencia, en la tradición de las clases oprimidas, y esta no puede ser conquistado por la clase dominante como si de un botín de guerra se tratara. La tarea del materialista histórico, según Benjamin, es *devolver la mirada* a esta tradición (este devolver la mirada tendrá un correlato directo con el concepto de aura, que desarrolla en *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*), es notar ese cambio imperceptible, aclarar el pasado y convertirlo en una fuerza en el presente.

## V.

La imagen verdadera del pasado pasa fugazmente. El pasado sólo puede ser retenido como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, relampaguea con una luz que nunca más se verá. «La verdad no se nos escapará». Esta frase, de Gottfried Keller, indica el lugar exacto en el que la imagen de la historia propia del historicismo es partida en dos por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado, que amenaza con desaparecer en cada presente que no se reconozca aludido en ella.

Das wahre Bild der Vergangenheit *buscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. »Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen« — dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird. Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte. (Die frohe Botschaft, die der Historiker der Vergangenheit mit fließenden Pulsen bringt, kommt aus einem Munde, der vielleicht schon im Augenblick, da er sich auftut, ins Leere spricht).

L'image authentique du passé n'apparaît que dans un éclair. Image qui ne surgit que pour s'éclipser à jamais dès l'instant suivant. La vérité immobile qui ne fait qu'attendre le chercheur ne correspond nullement à ce concept de la vérité en matière d'histoire. Il s'appuie bien plutôt sur le vers du Dante qui dit: C'est une image unique, irremplaçable du passé qui s'évanouit avec chaque présent qui n'a pas su se reconnaître visé par elle.

### *Comentario.*

En esta tesis, ya bosquejada en su ensayo sobre Fuchs (*Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*), Benjamin advierte sobre la situación precaria que siempre tiene la tradición revolucionaria, constantemente amenazada hasta el momento en el que el presente se reconoce en ella, y extrae todo su potencial a través de la organización y la lucha de clases. Este pasado de lucha, siempre amenazado, se desliza fugazmente: aparece como un relámpago en el cielo de la historia. Benjamin introduce además



por primera vez un concepto fundamental, el del historicismo, de la mano del escritor costumbrista y bucólico Gottfried Keller [La cita es de *El poema de los sentidos*]. Aquí, se entiende como el esfuerzo del presente de absorber y conquistar el pasado, de devorarlo. El materialismo histórico será el encargado de asestar el golpe enérgico que parta en dos esta imagen del historicismo. Más adelante se darán más determinaciones sobre este concepto tan importante. En la versión francesa Benjamin atribuye la última idea de la tesis a Dante. En un añadido a la versión original, entre paréntesis, Benjamin anota: «(Las buenas nuevas que el historiador jadeante trae del pasado provienen de una boca que puede estar hablando al vacío en el momento en el que se abre)».

## VI.

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ocurrió». Significa apoderarse de un recuerdo tal y como relampaguea en el instante de un peligro. Al materialismo histórico le toca retener una imagen del pasado como la que inesperadamente se le presenta al sujeto histórico en el instante mismo del peligro. Y este peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a sus propios receptores. Para ambos, el peligro es uno y el mismo: convertirse en instrumento de la clase dominante. En cada época hay que intentar arrancar de nuevo la tradición al conformismo que amenaza con subyugarla. El Mesías no viene solamente como redentor, viene como vencedor del Anticristo. El don de encender en el pasado la chispa de la esperanza sólo le es dado a *aquel* historiador convencido de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo cuando venza. Y ese enemigo no ha dejado de vencer.

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen »wie es den eigentlich gewesen ist«. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.

«Décrire le passé tel qu'il a été» voilà, d'après Ranke la tâche de l'historien. C'est une définition toute chimérique. La connaissance du passé ressemblerait plutôt à l'acte par lequel à l'homme au moment d'un danger soudain se présentera un souvenir qui le sauve. Le matérialisme historique est tout attaché à capter une image du passé comme elle se présente au sujet à l'improviste et à l'instant même d'un danger suprême. Danger qui menace aussi bien les données de la tradition que les hommes auxquels elles sont destinées. Il se présente aux

deux comme un seul et même: c'est à dire comme danger de les embaucher au service de l'oppression. Chaque époque devra, de nouveau s'attaquer à cette rude tâche: libérer du conformisme une tradition en passe d'être violée par lui. Rappelons-nous que le messie ne vient pas seulement comme rédempteur mais comme le vainqueur de l'Antéchrist. Seul un historien, pénétré qu'un ennemi victorieux ne va même pas s'arrêter devant les morts — seul cet historien-là saura attirer au coeur-même des événements révolus l'étincelle d'un espoir. En attendant, et à l'heure qu'il est, l'ennemi n'a pas encore fini de triompher.

### *Comentario.*

La tarea del materialismo histórico, como anticipamos, es la de retener esta imagen del pasado, y hacerlo justo en el instante del peligro. El peligro de convertirse en legitimador del orden social dominante siempre está ahí para el pasado, y la única forma de conjurar al demonio es hacer brillar esa chispa del pasado, que consiga hacer arder el prado seco del presente, hacer saltar el polvorín, la ecrasita [Véase *El libro de los pasajes*, N 9 a, 6]. Otra idea poderosísima es que ni siquiera los muertos están a salvo de un enemigo que no deja de vencer: contra la visión conformista del historicismo, que busca representar el pasado de forma neutral, «como fue» en palabras de Ranke en la versión francesa, es decir, como una continua victoria aplastante de los opresores, que falsifica la historia hasta tal punto que borra los combates de las oprimidas, el materialismo histórico debe lograr que esas luchas vuelvan a tronar en el cielo. El Mesías no sólo viene como redentor, también como vencedor del Anticristo: como afirma Tiedemann, en ningún otro lugar de su obra Benjamin habla de forma tan directamente teológica y, a la vez, con una intención tan materialista. En la figura del Mesías debemos reconocer al proletariado, y en la del Anticristo a las clases dominantes y al fascismo. Ese «hasta la hora actual [1940, la “medianoche del siglo” según Víctor Serge]» de la versión francesa pega muy duro en este contexto. Aunque Agamben no lo haya añadido a su lectura, el verbo *unversehens* [inesperadamente] también se utiliza en la versión alemana de la Biblia cuando habla de que Jesús llega como un ladrón en la noche (Mt 24:43, 1Tes, 5:2).

La cita del comienzo (que, como decimos, se explicita en la versión francesa) es del historiador reaccionario, y máximo exponente del historicismo, Leopold von Ranke [*Historia de los pueblos latinos y germanos*].

## VII.

Mirad qué oscuro y gélido es este valle,  
En el que resuenan los lamentos  
Brecht, *La ópera de los tres centavos*

Fustel de Coulanges recomienda al historiador que, si quiere volver a vivir una época, debería quitarse de la cabeza todo lo que sepa del curso posterior de la historia. No se podría caracterizar mejor el procedimiento con el que ha roto el materialismo histórico: el procedimiento de la empatía. Su origen es la desidia del corazón, la acedia que desalienta de apoderarse de la auténtica imagen histórica que relampaguea fugazmente. Los teólogos medievales creían que esta era la causa profunda de la tristeza. Flaubert, quien la conocía muy bien, escribió: «pocos se imaginan lo triste que hay que estar para querer resucitar Cartago». La naturaleza de esa tristeza se vuelve más nítida cuando se plantea la pregunta de con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta es, sin duda, con el vencedor. Los poderosos en cada época son los herederos de todos los que han vencido en alguna ocasión. Por lo tanto, la empatía por el vencedor favorece siempre a los poderosos de cada época. Con esto, ya se ha dicho suficiente para el materialista histórico. Quienes han vencido hasta el día de hoy marchan en el cortejo triunfal con el que los poderosos de hoy pasan por encima de esos otros que yacen en el suelo. Como suele ser habitual, en este cortejo portan consigo un botín. Y lo llaman bienes culturales. Estos siempre deberán encontrar en el materialista histórico a un observador distante. Pues lo que este observador ve como bienes culturales tiene, sin excepción, una procedencia que no puede pensarse sin horror. La existencia de estos bienes no se debe únicamente al esfuerzo de los grandes genios que los produjeron, sino también, al mismo tiempo, a la servidumbre anónima de sus coetáneos. No hay un solo documento de cultura que no sea, a la vez, uno de barbarie. Y como ninguno de ellos está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de tal transmisión, en la medida de lo posible. Considera que su tarea es cepillar a contrapelo la historia.

Bedenkt das Dunkel und die große Kalte  
In diesem Tale, das von Jammer schallt.  
(Brecht, *Die Dreigroschenoper*)

Fustel de Coulanges empfiehlt dem Historiker, wolle er eine Epoche nacherleben, so solle er alles, was er vom spätern Verlauf der Geschichte wisse, sich aus dem Kopf schlagen. Besser ist das Verfahren nicht zu kennzeichnen, mit dem der historische Materialismus gebrochen hat. Es ist ein Verfahren der Einfühlung. Sein Ursprung ist die Trägheit des Herzens, die *acedia*, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt. Sie galt bei den Theologen des Mittelalters als der Urgrund der Traurigkeit. Flaubert, der Bekanntschaft mit ihr gemacht hatte, schreibt: »Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage«. Die Natur dieser Traurigkeit wird deutlicher, wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger. Die jeweils Herrschenden sind aber die Erben aller, die je gesiegt haben. Die Einfühlung in den Sieger kommt demnach den jeweils Herrschenden allemal zugut. Damit ist dem historischen Materialisten genug gesagt. Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. Sie werden im historischen Materialisten mit einem distanzierteren Betrachter zu rechnen haben. Denn was er an Kulturgütern überblickt, das ist ihm samt und sonders von einer Abkunft, die er nicht ohne Grauen bedenken kann. Es dankt sein Dasein nicht nur der Mühe der großen Genien, die es geschaffen haben, sondern auch der namenlosen Fron ihrer Zeitgenossen. Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den andern gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten.

Aux historiens désireux de pénétrer au coeur-même d'une époque révolue Fustel de Coulanges recommanda un jour de faire semblant de ne rien savoir de tout ce qui se serait passé après elle. C'est là très exactement la méthode qui se trouve à l'opposé du matérialisme historique. Elle équivaut à une identification affective (Einfühlung) avec une époque donnée. Elle a comme origine la paresse d'un coeur renonçant à capter l'image authentique du passé — image fugitive et passant comme un éclair. Cette paresse du coeur a longuement retenu les théologiens du moyen-âge qui, la traitant sous le nom d'*acedia* comme un des sept péchés capitaux, y reconnurent le fin-fond de la tristesse mortelle. Flaubert

semble bien l'avoir éprouvée, lui, qui devait écrire: «Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage». Cette tristesse nous cèdera, peut-être, son secret à la lumière de la question suivante: Qui est-ce, en fin de compte, à qui devront s'identifier les maîtres de l'historisme. La réponse sera, inéluctablement: le vainqueur. Or, ceux qui, à un moment donné, détiennent le pouvoir sont les héritiers de tous ceux qui jamais, quand que ce soit, ont cueilli la victoire. L'historien, s'identifiant au vainqueur servira donc irrémédiablement les détenteurs du pouvoir actuel. Voilà qui [en] dira assez à l'historien matérialiste. Quiconque, jusqu'à ce jour, aura remporté la victoire fera partie du grand cortège triomphal qui passe au-dessus de ceux qui jonchent le sol. Le butin, exposé comme de juste dans ce cortège, a le nom d'héritage culturel de l'humanité. Cet héritage trouvera en la personne de l'historien matérialiste un expert quelque peu distant. Lui, en songeant à la provenance de cet héritage ne pourra pas se défendre d'un frisson. Car tout cela est dû non seulement au labeur des génies et des grands chercheurs mais aussi au servage obscur de leurs congénères. Tout cela ne témoigne [pas] de la culture sans témoigner, en même temps, de la barbarie. Cette barbarie est même décelée jusque dans la façon dont, au cours des âges, cet héritage devait tomber des mains d'un vainqueur entre celles d'un autre. L'historien matérialiste sera donc plutôt porté à s'en détacher. Il est tenu de brosser à contre-sens le poil trop luisant de l'histoire.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin desarrolla más el concepto de historicismo, como un procedimiento de empatía con los vencedores, como afirmación del poder de las clases dominantes. En este enorme y único «cortejo triunfal» de los vencedores, la cultura se identifica con el botín de guerra, y siempre está vinculado a la barbarie que lleva sellada. El trabajo anónimo, esclavo, de incontables generaciones de oprimidas queda subsumido, integrado en el patrimonio de los grandes nombres, de los grandes genios creadores artísticos. En este sentido, queremos recuperar un poema de Bertolt Brecht llamado *Preguntas de un obrero que lee*, en el que se hace preguntas como:

¿Quién construyó Tebas, la de las siete Puertas?  
En los libros aparecen los nombres de los reyes.  
¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?

El materialismo histórico traza una ruptura con esta lógica, se aparta de la transmisión de la cultura entre las clases dominantes, y «cepilla a contrapelo» la Historia, haciendo saltar la continuidad; hurga en el pasado para evitar que el futuro consista simplemente en una prolongación del presente, de la dominación de clase. Sobre este historicismo, en los borradores Benjamin ofrece algunas determinaciones más: se trata de una universalización de tendencias históricas, vinculada a los “grandes nombres” de la historia universal, y el concepto de empatía va vinculado al de la tristeza, al concepto tomista de *acidia*: «tristeza o tedio que producen las cosas espirituales» (*Summa Theologica*, II, II, 35a. 3 y 2). Benjamin pudo tomar de Nietzsche la fuerte imagen del cortejo de vencedores, cuando dice: «podemos comparar la noble cultura con un vencedor sediento de sangre que en el cortejo triunfal lleva atados a su carro a los vencidos como si fueran esclavos. Una fuerza piadosa les tapa la visión de modo que, aunque casi aplastados por las ruedas del carro, puedan gritar “dignidad del trabajo”, “dignidad del hombre”» (*Fragmentos póstumos sobre política*).

Fustel de Coulanges, historiador centrado en la época romana, buscaba convertir la historia en una ciencia más que en un arte, y subrayó el origen romano de muchas instituciones primitivas.

La cita de Flaubert es de una carta a Ernest Chevalier del 9 de abril de 1851.

## VIII.

La tradición de los oprimidos nos enseña que el «estado de excepción» en el que vivimos es la regla. Debemos buscar un concepto de historia que se corresponda con dicho estado. Nuestra tarea histórica será, entonces, provocar el advenimiento del verdadero estado de excepción y, a través de ello, posicionarnos mejor en la lucha contra el fascismo. La posibilidad de éxito del fascismo radica, en buena medida, en que sus enemigos se enfrentan a él en nombre del progreso como ley histórica. No tiene *nada* de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en pleno siglo XX. No es el punto de partida de ningún conocimiento, como mucho el de que la concepción de la historia de la que procede ya no se sostiene.

Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der »Ausnahmestand«, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands vor Augen stehen; und dadurch wird unsere Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern. Dessen Chance besteht nicht zuletzt darin, daß die Gegner ihm im Namen des Fortschritts als einer historischen Norm begegnen. — Das Staunen darüber, daß die Dinge, die wir erleben, im zwanzigsten Jahrhundert »noch« möglich sind, ist *kein* philosophisches. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es stammt, nicht zu halten ist.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin se posiciona explícitamente contra la filosofía de Carl Schmitt. En *Teología política* (1921), este último identificaba la soberanía con el estado de excepción: «soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009: 13), para luego desarrollar toda una analogía sistemática entre los conceptos de Dios en el barroco y de Monarca en la filosofía política moderna (desde la tesis de que todos los conceptos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados). Contra este pensamiento, para el que el estado de excepción se opone a la normalidad y se impone por decreto para restaurar el orden, Benjamin afirma que el estado de excepción «es regla», que las oprimidas viven



continuamente en él. En *Calle de dirección única* afirmaría que para el proletariado «el orden establecido es la miseria estabilizada» (CITA DIRECCIÓN). La propuesta de Benjamin, contra Schmitt, es la revolución proletaria: instaurar un verdadero estado de excepción (En *Crítica de la violencia* podemos encontrar más desarrollo desde los conceptos de violencia divina, violencia mítica y suspensión del derecho). Benjamin también nos previene en esta tesis del peligro que conlleva caracterizar el fascismo como algo anacrónico, «agrario», de otro siglo pasado, caracterización muy popular en el comunismo alemán de los años 30, pero que ya venía arrastrándose desde los textos de Kautsky y Plejanov. Benjamin identifica aquí la unidad entre la idea historicista y optimista de Progreso y la caracterización del fascismo como algo arcaico y lejano. Desde esta cosmovisión sólo puede nacer la incomprensión cuando se observa que lo arcaico se impone «con toda normalidad».

## IX.

Mis alas están listas para el vuelo  
Con gusto volvería hacia atrás,  
Porque aunque dispusiera de tiempo vivo  
Tendría poca fortuna  
Gerhard Scholem, «Saludo del ángel»

Hay un cuadro de Klee llamado *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo en lo que ha clavado su mirada. Sus ojos están desencajados, su boca está abierta y sus alas están desplegadas. Este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a *nosotros* se nos presenta como una cadena de acontecimientos, *él* lo ve como una única catástrofe que constantemente amontona ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. El ángel querría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrizado. Pero desde el Paraíso sopla un viento huracanado que se enreda en sus alas, tan fuerte que ya no puede plegarlas. Esta tempestad arrastra al ángel irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el montón de ruinas que se encuentra ante él va creciendo hasta el cielo. *Esta* tempestad es lo que nosotros llamamos progreso.

Mein Flügel ist zum Schwung bereit  
ich kehrte gern zurück  
denn blieb' ich auch lebendige Zeit  
ich hätte wenig Glück.  
(Gerhard Scholem, «Gruß vom Angelus»)

Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der

Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.

Il y a un tableau de Klee dénommé Angelus Novus. On y voit un ange qui a l'air de s'éloigner de quelque chose à quoi son regard semble rester rivé. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche est ouverte et ses ailes sont déployées. Tel devra être l'aspect que présente l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où à notre regard à nous semble s'échelonner une suite d'événements, il n'y [en] a qu'un seul qui s'offre à ses regards à lui: une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement devant ses pieds. L'Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, penser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s'est levée, venant du Paradis; elle a gonflé les ailes déployées de l'Ange; et il n'arrive plus à les replier. Cette tempête l'emporte vers l'avenir auquel l'Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons nom de Progrès à cette tempête.

### *Comentario.*

Infinitamente citado, interpretado, discutido, este texto es seguramente el más conocido que tiene Walter Benjamin. Se trata de una alegoría, de una poderosa imagen en la que un ángel está siendo arrastrado por un huracán irresistible y, de espaldas, sólo puede observar desesperadamente las ruinas que se van amontonando a su paso. El rostro de terror del ángel ante las injusticias y la violencia de la historia es exactamente la imagen negativa, la inversión del Zeus homérico que describe Schiller en *¿Qué significa y con qué fin se estudia la historia universal?* (1789):

Como el Zeus homérico, la Historia observa con una mirada igualmente regocijada los trabajos sangrientos de las guerras y la actividad de los pueblos pacíficos que se alimentan inocentemente con la leche de sus rebaños. Por desordenada que parezca la confrontación de la libertad humana con el curso del mundo, la Historia contempla con tranquilidad ese juego confuso; porque su mirada, que llega lejos, ya descubre a la distancia la meta hacia la cual esa libertad sin reglas es conducida por la cadena de la necesidad (Schiller, 1789: 186).

La mirada tranquila, fría, solemne y regocijada ante lo dado del Zeus homérico se opone radicalmente a la mirada desgarrada y desencajada del ángel de la historia. Donde uno ve teodiceas y males necesarios el otro ve explotación, ruinas y miseria injustificada. Benjamin nos dice que este ángel querría «detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado», pero no puede. Lo único que puede es observar la montaña de ruinas y de catástrofes que el huracán del Progreso deja a su paso, y recordar (cobra aquí importancia la idea del *Zachor* judío, de no olvidar las injusticias del pasado hasta que no sean restañadas). No es casualidad que la tesis más conocida de Benjamin sea, a su vez, la que más regusto melancólico produce al leerla, la que más hace sentir nostalgia por lo que existía antes de las ruinas. En una ciudad como París, en la que el pasado se borró de golpe por Haussmann y su reorganización urbana, podía ser fácil caer en la idealización de lo derruido. Pero en Benjamin esto no es así: este *¡Zachor!* (¡Recuerda!) no es una especie de rencor infinito, una imposibilidad absoluta de superar el duelo, sino un recuerdo asociado únicamente al tiempo de no-restitución. Si las injusticias del pasado pesan es porque estas siguen presentes. El comunismo aquí no puede tomar una posición moralista, ni poner excusas para el terror cuando llegue su turno: sólo la acción revolucionaria puede imponer por la fuerza una justicia histórica que redima a los muertos y honre su memoria, aunque no pueda revivirlos.

Así, la sociedad sin clases, para Benjamin, no se convertiría en la consumación final de la historia, en su punto y final, sino que se trataría de la interrupción temporal de la opresión de clase, donde hay que seguir en guardia porque las formas de opresión siempre pueden renacer; la historia no queda abolida. Interpretar a Benjamin desde un rencor infinito, de una melancolía, una *acedia*, significa desactivar su potencialidad política. Creemos que Benjamin está aquí en consonancia directa con Marx, quien en una carta a Kugelmann fechada el 3 de marzo de 1869, sólo dos años antes de la Comuna de París, escribía: «En Francia se está produciendo un movimiento muy interesante. Los parisinos se han puesto de lleno a estudiar su pasado revolucionario más próximo, con el fin de prepararse para una nueva lucha revolucionaria. Así es como hierve la caldera mágica de la historia».

Gershom Scholem, filósofo alemán, estudioso de la Cábala y autoridad en el misticismo judío, fue un amigo muy cercano de Benjamin. Emigró a Palestina y se convirtió en una figura clave de la recuperación de la cultura judía tras el Holocausto. La estrofa citada proviene de un poema que Scholem escribió en carta, como regalo de cumpleaños a Benjamin (era el

15 de julio, la carta está fechada del 25 de julio de 1921). Scholem siempre dio mayor importancia al misticismo judío de Benjamin, intentando separarlo de ese «veneno materialista» que consideraba que era el marxismo y que recorría por igual su obra.

La acuarela *Angelus novus* fue pintada por Paul Klee en 1920, y Benjamin la adquirió en Múnich entre mayo y junio de 1921. La llevó consigo al exilio francés, y cuando tuvo que abandonar París se la confió a su amigo George Bataille, junto a su correspondencia.



## X.

Los temas de meditación, que prescribían la regla monástica a los monjes, tenían el objeto de alejarlos del mundo y sus diligencias cotidianas. El razonamiento que aquí seguimos proviene de una determinación similar. En un momento en el que los políticos, en quienes habían puesto su esperanza los opositores al fascismo, yacen derribados en el suelo y refuerzan aún más su derrota con la traición a su propia causa, estas reflexiones pretenden liberar a los hijos de este mundo de las redes en las que ellos mismos fueron embaucados. Su punto de partida es que la tozuda fe en el progreso de estos políticos, su confianza en su gran «base de masas» y, por último, su servil sometimiento a un aparato incontrolable son tres aspectos de una misma cosa. Estas reflexiones buscan hacer comprender lo *costoso* que le resulta, a nuestro pensamiento corriente, llegar a una noción de la historia que evite la complicidad a la que continúan aferrándose los políticos.

Die Gegenstände, die die Klosterregel den Brüdern zur Meditation anwies, hatten die Aufgabe, sie der Welt und ihrem Treiben abhold zu machen. Der Gedankengang, den wir hier verfolgen, ist aus einer ähnlichen Bestimmung hervorgegangen. Er beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politische Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre »Massenbasis« und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie *teuer* unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jede Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten.

On propose à l'attention des frères novices dans les cloîtres des sujets à méditer qui devront les détourner du siècle et de ses tentations. Les réflexions qu'ici nous proposons ont été fixées dans un but semblable. Les politiciens qui faisaient l'espoir des adversaires du fascisme gisant par terre et confirmant la défaite en trahissant la cause qui naguère était la leur — ces réflexions s'adressent aux enfants du siècle qui ont été circonvenus par les promesses que prodiguaient ces hommes de bonne volonté. Nous partons, quant à nous, de la conviction que les vices foncières de la politique de gauche se tiennent. Et de ces vices nous

dénongons avant tout trois: la confiance aveugle dans le progrès; une confiance aveugle dans la force dans la justesse et dans la promptitude des réactions qui se forment au sein des masses; une confiance aveugle dans le parti. Il faudra déranger sérieusement les habitudes les plus chères à nos esprits. C'est à ce prix seulement qu'on concevra un concept de l'histoire qui ne se prête à aucune complicité avec les idées de ceux qui, même à l'heure qu'il est, n'ont rien appris.

### *Comentario.*

En esta tesis, Benjamin por vez primera establece una relación directa de complicidad entre la fe socialdemócrata en la idea de Progreso y el potencial embaucador del fascismo. Esta complicidad es especialmente evidente desde el asesinato de Liebknecht y Luxemburg por parte de los *Freikorps* de Noske, algo que Benjamin tendrá bastante presente a lo largo de las tesis. Contra esto, Benjamin parece llamar a «alejarse del mundo y sus diligencias cotidianas». Pero este distanciamiento no puede significar, si se lee esta tesis a la luz del resto, como una rendición ante la posibilidad de transformar el mundo, como reconocer que el fascismo ha triunfado en el mundo real y sólo nos queda recluirnos en otro ámbito. Este «alejarse» debe leerse, como afirma por ejemplo Löwy, como tomar distancia y perspectiva, y no dejarse embaucar por las cómodas y seductoras tentaciones del progreso (Löwy, 2003:111). Esta tesis suele leerse comúnmente (Scholem, Tiedemann, Löwy, Mate, Mosès, Sarlo) como una respuesta de Benjamin a la desilusión que le produjo el pacto Ribbentrop-Molotov. No queremos restar importancia al efecto que ese pacto tuvo en el propio Benjamin, pero creemos que se trata de una interpretación interesadamente anticomunista (Mate tendrá barra libre, hablando incluso de «la traición del comunismo» y de su equiparación con el nazismo). La interpretación de que el enemigo es la socialdemocracia alemana es más fiel a Benjamin en esta y el resto de las tesis, y el propio Benjamin lo muestra directamente. En la edición francesa se habla de los «hijos del siglo» (en alemán *das politische Weltkind*), una expresión que tiene su origen en el poema de Goethe *Cena en Koblenz* (1775), y tiene resonancia en la traducción de Lutero del término «hijo de este mundo», que se contrapondría al creyente.

## XI.

El conformismo, que desde un principio campó a sus anchas en la socialdemocracia, impregna no sólo su táctica política, sino también sus ideas económicas. Y es una causa de su posterior debacle. Nada ha corrompido tanto a la clase obrera alemana como la idea de que *ella* nadaba a favor de la corriente. El desarrollo técnico era, para la clase obrera, la pendiente de esa corriente con la que creían nadar. De ahí había sólo un paso a la ilusión de que el trabajo en las fábricas, que va a remolque del progreso técnico, representa ya un logro político. La antigua moral protestante del trabajo celebraba así su resurrección, en forma secularizada, entre la clase obrera alemana. El Programa de Gotha tiene ya las huellas de esta confusión, cuando definía el trabajo como «la fuente de toda riqueza y de toda cultura». El propio Marx, temiéndose lo peor, respondió que el hombre que no posea nada más que su propia fuerza de trabajo «tendrá que ser esclavo de otros hombres que se han convertido [...] en propietarios». A pesar de esta intervención la confusión siguió ganando terreno, y Josef Dietzgen afirmó poco después: «el verdadero redentor del mundo moderno es el trabajo [...]. La riqueza que puede hacer realidad lo que ningún redentor ha logrado hasta ahora es [...] la mejora [...] del trabajo». Esta concepción marxista vulgar del trabajo no se detiene por mucho tiempo en considerar cómo el producto afecta a los trabajadores mientras estos no puedan disponer de él. Sólo quiere reconocer los progresos del dominio de la naturaleza, y no los retrocesos de la sociedad. Presenta ya los rasgos tecnocráticos que más tarde se encontrarán en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aparta fatalmente de aquel que esbozaron las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal y como se entiende desde entonces, desemboca en la explotación de la naturaleza, que se contrapone con una satisfacción ingenua a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista, las fantasías de Fourier, que tanto le expusieron al ridículo, hacen gala de una sorprendente sensatez. Según él, el trabajo social bien organizado tendría como consecuencia que cuatro lunas iluminaran la noche terrestre, que el hielo se retirase de los polos, que el agua del mar ya no supiera salada y que los animales más feroces se pusieran al servicio del ser humano. Todo esto ilustra una noción de trabajo que, lejos de explotar la naturaleza, intenta ayudarla a alumbrar las potencialidades que alberga en su seno. Con el concepto corrompido del trabajo se complementa el de *aquella*



naturaleza que, tal y como ha expresado Dietzgen, «está ahí gratuitamente».

Der Konformismus, der von Anfang an in der Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen. Er ist eine Ursache des späteren Zusammenbruchs. Es gibt nichts, was die deutsche Arbeiterschaft in dem Grade korrumpiert hat wie die Meinung, *sie* schwimme mit dem Strom. Die technische Entwicklung galt ihr als das Gefälle des Stromes, mit dem sie zu schwimmen meinte. Von da war es nur ein Schritt zu der Ulusion, die Fabrikarbeit, die im Zuge des technischen Fortschritts gelegen sei, stele eine politische Leistung dar. Die alte protestantische Werkmoral feierte in säkularisierter Gestalt bei den deutschen Arbeitern ihre Auferstehung. Das Gothaer Programm trägt bereits Spuren dieser Verwirrung an sich. Es definiert die Arbeit als »die Quelle alles Reichtums und aller Kultur«. Böses ahnend, entgegnete Marx darauf, daß der Mensch, der kein anderes Eigentum besitze als seine Arbeitskraft, »der Sklave der andern Menschen sein muß, die sich zu Eigentümern... gemacht haben«. Unbeschadet dessen greift die Konfusion weiter um sich, und bald darauf verkündet Josef Dietzgen: »Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit... In der... Verbesserung... der Arbeit... besteht der Reichtum, der jetzt vollbringen kann, was bisher kein Erlöser vollbracht hat«. Dieser vulgärmarxistische Begriff von dem, was die Arbeit ist, hält sich bei der Frage nicht lange auf, wie ihr Produkt den Arbeitern selber anschlügt, solange sie nicht darüber verfügen können. Er will nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben. Er weist schon die technokratischen Züge auf, die später im Faschismus begegnen werden. Zu diesen gehört ein Begriff der Natur, der sich auf unheilverkündende Art von dem in den sozialistischen Utopien des Vormärz abhebt. Die Arbeit, wie sie nunmehr verstanden wird, läuft auf die Ausbeutung der Natur hinaus, welche man mit naiver Genugtuung der Ausbeutung des Proletariats gegenüber stellt. Mit dieser positivistischen Konzeption verglichen erweisen die Phantastereien, die so viel Stoff zur Verspottung eines Fourier gegeben haben, ihren überraschend gesunden Sinn. Nach Fourier sollte die wohlbeschaffene gesellschaftliche Arbeit zur Folge haben, daß vier Monde die irdische Nacht erleuchteten, daß das Eis sich von den Polen zurückziehen, daß das Meerwasser nicht mehr salzig schmecke und die Raubtiere in den Dienst des Menschen träten. Das alles illustriert eine Arbeit, die, weit entfernt die Natur auszubeuten, von den Schöpfungen sie zu entbinden imstande ist, die als mögliche in ihrem Schoße schlummern. Zu dem korrumpierten Begriff von Arbeit gehört als sein Komplement *die* Natur, welche, wie Dietzgen sich ausgedrückt hat, »gratis da ist«.

## Comentario.

Esta tesis apunta, de nuevo, contra la ilusión de un fatalismo optimista que «nada a favor de la corriente» de la historia, ilusión recurrente en la socialdemocracia alemana desde la época de la II Internacional. Podemos encontrar esta ilusión en Plejanov, Kautsky, o en Enrico Ferri, quien afirmaría que el socialismo «es una fase natural y espontánea, y por consiguiente inevitable e irrevocable, de la evolución humana» (Ferri, *Socialismo y ciencia positiva: Darwin, Spencer, Marx*). El subtítulo de su obra, *Darwin, Spencer, Marx*, ya nos indica la influencia directa del positivismo y del neodarwinismo en la filosofía política de la II Internacional. Esta visión de la inevitabilidad de la revolución comunista, inevitabilidad ligada a una ley “natural”, conduce, como es lógico, a una visión expectante de la historia, a esperar con los brazos cruzados ya que la historia se encarga: En *El camino al poder* (1909), Kautsky afirmaría que «el partido socialista es un partido revolucionario, no es un partido que hace revoluciones. Sabemos que nuestros fines no pueden ser cumplidos más que por una revolución, pero sabemos también que no está en nuestro poder hacer la revolución, como no está en el poder de nuestros adversarios impedirlo. Por consiguiente, jamás hemos pensado en provocar o preparar una revolución». A su vez, Plejanov describiría la Revolución de Octubre como una «imposible violación de todas las leyes de la Historia». Contra esta ideología combatirá Lenin, quien durante toda su vida (y especialmente a partir de sus *Cuadernos filosóficos* (1914-1916) y del concepto de «dualidad de poderes»), destruirá la concepción etapista y lineal de la revolución, entendiendo el contexto histórico como una totalidad en la que nada puede comprenderse de forma unilateral y aislada. Benjamin une la fe socialdemócrata en el progreso con la fe en la técnica, en el desarrollo de las fuerzas productivas como causa de la emancipación política: la socialdemocracia está resucitando, de forma secularizada, la moral protestante del trabajo. Contra ello, de nuevo, nos advierte de fetichizar y mistificar los conceptos absolutos de “ley” y de “causa”, como ya hizo Lenin en Berna.

Las citas de Dietzgen, comunista y maestro curtidor alemán, son de un artículo titulado *La religión de la socialdemocracia*. La cita de Fourier está extraída de su *Teoría de los cuatro movimientos*. Y, por último, *La Crítica al Programa de Gotha* es un texto político que Marx escribió con motivo del Congreso de formación del Partido Socialista de los Trabajadores, cuyo programa fue redactado por Wilhelm Liebknecht y Lasalle (carta de Marx a W. Bracke del 5 de mayo de 1875).

## XII.

Necesitamos la Historia, pero la necesitamos de forma distinta de como la necesita el ocioso consentido en el jardín del saber.  
Nietzsche, *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*

El sujeto del conocimiento histórico es la propia clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última clase sometida, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de la liberación, en nombre de todas las generaciones vencidas. Esta conciencia, que por un breve tiempo volvió a tener vigencia con el grupo *Espartaco*, siempre fue repulsiva para la socialdemocracia. Esta, en el curso de tres décadas, casi logró borrar el nombre de Blanqui, cuyo resonar de bronce estremeció al siglo pasado. Se contentó con asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones *venideras*. Con ello cortó el tendón donde se apoya la mejor de sus fuerzas. En esta escuela la clase desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados sometidos, no del ideal de los nietos liberados.

Wir brauchen Historie, aber wir brauchen sie anders, als sie der verwöhnte Müßiggänger im Garten des Wissens braucht.  
(Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*)

Das Subjekt historischer Erkenntnis ist die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst. Bei Marx tritt sie als die letzte geknechtete, als die rächende Klasse auf, die das Werk der Befreiung im Namen von Generationen Geschlagener zu Ende führt. Dieses Bewußtsein, das für kurze Zeit im »Spartacus« noch einmal zur Geltung gekommen ist, war der Sozialdemokratie von jeher anstößig. Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr, den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat. Sie gefiel sich darin, der Arbeiterklasse die Rolle einer Erlöserin *künftiger* Generationen zuzuspielen. Sie durchschnitt ihr damit die Sehne der besten Kraft. Die Klasse verlernte in dieser Schule gleich sehr den Haß wie den Opferwillen. Denn beide nähren sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel.

Il nous faut l'histoire; mais il nous la faut autrement qu'à celui qui, désœuvré, flâne dans les jardins de l'érudition.  
(Nietzsche, *Du profit à tirer de l'étude de l'histoire et des dangers qu'elle comporte*)

L'arrisan de la connaissance historique est, à l'exclusion de toute autre, la classe opprimée qui lutte. Chez Marx elle figure comme la dernière des opprimées, comme la classe vengeresse qui, au nom de combien de générations vaincues, mènera à bien la grande oeuvre de libération. Cette conception qui, pour un moment, devra revivre dans les révoltes du «Spartacus», n'avait jamais été vue d'un bon oeil par le parti socialiste. Il réussit en quelques dizaines d'années à étouffer le nom d'un Blanqui dont le son d'airain avait, telle une cloche, ébranlé le dix-neuvième siècle. Il plût au parti socialiste de décerner au prolétariat le rôle d'un libérateur des générations  *futures* . Il devait ainsi priver cette classe de son ressort le plus précieux. C'est par lui que dans cette classe se sont émoussées, irrémédiablement bien qu'avec lenteur, tant sa forcé de haïr que sa promptitude au sacrifice. Car ce qui nourrira cette force, ce qui entretiendra cette promptitude, est l'image des ancêtres enchainés, non d'une postérité affranchie. Notre génération à nous est payée pour le savoir, puisque la seul image qu'elle va laisser est celle d'une génération vaincue. Ce sera là son legs à ceux qui viennent.

### *Comentario.*

La tesis XII quizás sea, entre todas, la que más demuestra una fuerte conciencia comunista. «El sujeto del conocimiento histórico es la propia clase oprimida que lucha»: en la línea del materialismo histórico Benjamin aquí liga sujeto, conocimiento, proletariado y lucha. Esta idea se encuentra directamente en Lukács: «la lucha de clases del proletariado, guerra emancipadora de la última clase oprimida, encontró en el desvelamiento de la verdad, a la vez, su grito de guerra y su arma más eficaz» [*Historia y conciencia de clase*]. El único aprendizaje histórico que puede extraer el proletariado, legítimo heredero de todas las generaciones oprimidas, sólo puede provenir de la lucha de clases. Es en este proceso, a través de las mediaciones de la conciencia y la organización revolucionaria en Partido, en el que el proletariado podrá aprehender las determinaciones históricas y mejorar su capacidad de enfrentarse a las fuerzas reaccionarias de todo tipo. En todas las tesis benjaminianas resuenan, y más aquí, otras tesis importantes de la tradición comunista, que estaban comenzando a extenderse en la época: las *Tesis sobre Feuerbach*. Aquí Marx liga el conocimiento no tanto con la contemplación sensorial sino con la actividad práctica. Benjamin hará referencia después al grupo Espartaco, la *Spartakusbund*, una Liga constituida en 1915 y que protagonizó el levantamiento revolucionario de noviembre de 1918; Liga con la que Benjamin sentía una profunda conexión y afinidad, y al

revolucionario francés de la Commune y «corazón del partido obrero en Francia» (según Marx) Auguste Blanqui, afirmando que estos dos nombres siempre fueron repulsivos para la socialdemocracia. Y esto es porque la socialdemocracia, afirma Benjamin, se enfoca más a “imaginar futuros posibles”, a establecer la promesa de una redención futura, un ideal para el porvenir. De esta forma desactiva la lucha comunista porque separa al proletariado de su historia, de su tradición, de su pasado. Aniquila no sólo la capacidad del proletariado de estudiar y aprender lecciones de generaciones pasadas que tuvieron el mismo objetivo, sino también la solidaridad intergeneracional que permita redimir todo ese esfuerzo y dolor de quienes no lograron vencer. Y, lo más importante para Benjamin, también están enterrando un pasado que está vivo, que sigue asustando a la burguesía. Y está vivo en el entusiasmo y sacrificio de la clase oprimida del presente, que tiene como inspiración no «el ideal de los nietos liberados» sino «el recuerdo de los antepasados sometidos». Sobre Thomas Müntzer, Kautsky afirmaría:

Por mucho tiempo que haya pasado desde que Müntzer dio la vida por su causa, ésta sigue alentando e infunde miedo, acaso más todavía que en los propios tiempos de Müntzer. Las calumnias que todavía hoy difunden de común acuerdo la clerigalla y los sesudos catedráticos a propósito del gran antagonista de la Reforma principesca y burguesa carecerían de utilidad si únicamente pretendieran asestar un golpe a quien está muerto, y no, como es el caso, a la realidad viviente del movimiento comunista (citado en *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, de Ernst Bloch).

Al final de la traducción al francés, Benjamin añade dos frases que suenan a la derrota en su presente: «Se está pagando a nuestra generación para que lo sepa, porque la única imagen que dejará es la de una generación vencida. Ese será su legado para quienes vendrán». También, el hecho de que utilice el término “Partido Socialista” en vez de “Socialdemocracia” en la edición francesa es significativo para contraargumentar la lectura tiedemannesca del Ribbentrop-Molotov, de que Benjamin no escribía contra la socialdemocracia sino contra el estalinismo (términos que son análogos para este tipo de lectores y comentaristas).

### XIII.

Nuestra causa se vuelve cada día más clara, y nuestro pueblo cada día  
más sabio

Joseph Dietzgen, *Filosofía socialdemócrata*

La teoría socialdemócrata, y más aún su praxis, estaba marcada por un concepto de progreso que no respondía a la realidad sino a una exigencia dogmática. El progreso, tal y como se dibujaba en las cabezas de los socialdemócratas era, en primer lugar, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus habilidades y conocimientos). En segundo lugar, era un progreso sin fin (en concordancia con la infinita perfectibilidad de la humanidad). En tercer y último lugar era un proceso imposible de contener (recorriendo por su propia inercia un trayecto recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertido y, por tanto, susceptible de ser sometido a crítica. No obstante, la crítica rigurosa debe buscar detrás de todos estos predicados y dirigirse a algo que es común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano a lo largo de la historia no puede separarse de la idea de que la historia avanza a través de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de este avance tiene que constituir la base para la crítica de la idea de progreso.

Wird doch unsere Sache alle Tage klarer und das Volk alie Tage klüger.  
(Josef Dietzgen, *Sozialdemokratische Philosophie*)

Die sozialdemokratische Theorie, und noch mehr die Praxis, wurde von einem Fortschrittsbegriff bestimmt, der sich nicht an die Wirklichkeit hielt, sondern einen dogmatischen Anspruch hatte. Der Fortschritt, wie er sich in den Köpfen der Sozialdemokraten malte, war, einmal, ein Fortschritt der Menschheit selbst (nicht nur ihrer Fertigkeiten und Kenntnisse). Er war, zweitens, ein unabschließbarer (einer unendlichen Perfektibilität der Menschheit entsprechender). Er galt, drittens, als ein wesentlich unaufhaltsamer (als ein selbsttätig eine grade oder spiralförmige Bahn durchlaufender). Jedes dieser Prädikate ist kontrovers, und an jedem könnte die Kritik ansetzen. Sie muß aber, wenn es hart auf hart kommt, hinter all diese Prädikate zurückgehen und sich auf etwas richten, was ihnen gemeinsam ist. Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere

Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen. Die Kritik an der Vorstellung dieses Fortgangs muß die Grundlage der Kritik an der Vorstellung des Fortschritts überhaupt bilden.

### *Comentario.*

De nuevo en la línea de Lukács (véase el capítulo “La cosificación y la conciencia del proletariado” de *Historia y conciencia de clase*) Benjamin liga la idea de progreso de la socialdemocracia con la imagen del tiempo abstracto, homogéneo y vacío, lineal y reproducible del capitalismo. Paul Willis ligará perfectamente tiempo lineal, reformismo y progreso de la siguiente forma:

El movimiento unificado de un tiempo inevitablemente lineal característico de la era capitalista ejerce también su efecto ideológico. Sugiere un sentimiento de sociedad homogeneizada, comprometida en el pausado progreso de lo que acaece. Hay implicado un omnipresente concepto de madurez y continuada. Esto genera una perspectiva gradualista y reformista sobre la cual levantar una sociedad unificada en la que todos comparten la misma escala de tiempo, y aprecian del mismo modo su transcurso. Tiende a suprimir la noción de que los diferentes grupos sociales pueden tener tiempos diferentes, algunos carecer del mismo, o que otros intentan empujar violentamente al tiempo hacia adelante. En *Aprendiendo a trabajar*, Paul Willis afirma:

El progreso gradualista del «cada día», de la evolución indefinida hacia algo mejor, va ligada así a la asunción del tiempo del capital como marco sobre el cual combatir. En palabras de Thompson, «los trabajadores luchan, no contra las horas, sino sobre ellas» (*Costumbres en común*). No se trata de hacer cada vez más perfecto el sistema sino de destruirlo, y por ello el comunismo debe llevar a cabo la crítica del progreso y, como se afirmará justo en la tesis siguiente, volar por los aires ese continuo.

## XIV.

El origen es la meta  
Karl Kraus, *Palabras en verso*, I.

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura un tiempo homogéneo y vacío, sino uno rebotante de tiempo actual [*Jetztzeit*]. Así, para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de tiempo actual que él hacía saltar respecto del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como una Roma que ha retornado. Citaba la antigua Roma del mismo modo como la moda cita una prenda de ropa del pasado. La moda tiene un olfato para lo actual, allí donde quiera que este se mueva en la espesura del pasado. Es un salto de tigre hacia el pasado. Sólo que tiene lugar en un terreno donde se impone la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo abierto de la historia, es el salto dialéctico, tal y como Marx concibió la Revolución.

Ursprung ist das Ziel.  
(Karl Kraus, *Worte in Versen I*)

Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom. Sie zitierte das alte Rom genau so wie die Mode eine vergangene Tracht zitiert. Die Mode hat die Witterung für das Aktuelle, wo immer es sich im Dickicht des Einst bewegt. Sie ist der Tigersprung ins Vergangene. Nur findet er in einer Arena statt, in der die herrschende Klasse kommandiert. Derselbe Sprung unter dem freien Himmel der Geschichte ist der dialektische als den Marx die Revolution begriffen hat.

### *Comentario.*

Benjamin da, en esta tesis, algunas determinaciones más acerca de la contraposición entre tiempo homogéneo, vacío, y tiempo lleno de sentido. Este último, en palabras de Adorno en una carta a Horkheimer (Löwy, 2001: 139) guarda similitud con el *kairos* griego, el tiempo histórico que es opuesto al abstracto *chronos*, y en el que «cada instante contiene una



posibilidad única, una constelación singular entre lo relativo y lo absoluto». Benjamin introduce aquí el concepto de *Jetztzeit*, de tiempo actual, o como tiempo-ahora («*présent*»), cargado de una fuerza revolucionaria capaz de hacer estallar el continuo histórico. Este movimiento de suspensión del acontecer, de estallido de la homogeneidad y vacío de la historia tiene su correlato en el pasado, en la recuperación de los momentos en los que nuestros antepasados también lo hicieron saltar: la actualización de la revolución. La revolución en el momento presente debe ser, en palabras de Benjamin, un «salto de tigre hacia el pasado». Debe conectar con ese pasado que también está imbuido de tiempo actual. La tradición de las clases oprimidas es discontinua, y está constantemente en peligro de ser sepultada por el continuo de la historia, por la catástrofe. La tarea del materialista histórico debe ser, aquí, conectar todos esos estallidos revolucionarios, actualizarlos y que se conviertan en «citables» en el presente. Como afirmara en su ensayo sobre Fuchs, «tejer los hilos de la tradición en el presente». Pero esto nos deja un peligro que ya anunciaba Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: caer en la ilusión de «extraer la poesía del pasado» y que la tradición de las generaciones muertas «gravite como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos», cayendo en una nostalgia que nos impida luchar en el presente (Marx, 2003: 33). Contra ello Marx llamaba, en lenguaje bíblico (Lc 9,62) a dejar que los muertos enterraran a los muertos.

## XV.

La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción. La gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día con el que comienza un calendario funciona como acelerador histórico del tiempo. Y, en el fondo, se trata del mismo día que siempre retorna bajo la forma de los días festivos, de los días de rememoración. De modo que los calendarios no miden el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la que en Europa, desde hace cien años, no parece quedar ya la menor huella. Aún en los días de la Revolución de Julio se registró un incidente en el que esta conciencia se hizo valer. Al caer la tarde del primer día de combate sucedió que, en varios lugares de París, al mismo tiempo y sin previo acuerdo, dispararon contra los relojes de las torres. Un testigo ocular, que quizás debiera su clarividencia a la rima, escribió entonces:

*Qui le croirait! On dit qu'irrités contre l'heure,  
de nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*

[;Quién lo diría! Se dice que, irritados con la hora,  
Nuevos Josués, al pie de cada torre,  
Disparaban contra los relojes para detener el día]

Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewusstseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewusstsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, dass an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und gleichzeitig nach den Turmuhren geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure  
de nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

Les classes révolutionnaires ont, au moment de leur entrée en scène, une conscience plus ou moins nette de saper par leur action le temps homogène de l'histoire. La Révolution Française décréta un Nouveau calendrier. Le jour qui inaugure une chronologie nouvelle a le don d'intégrer le temps qui l'a précédée. Il constitue une sorte de raccourci historique (*eine Art historischen Zeitraffer*). C'est encore ce jour, le premier d'une chronologie, qui est évoqué et même figure par le jours fériés qui, eux tous, sont aussi bien des jours initiaux que des jours de souvenance. Les calendriers ne comptent donc point du tout le temps à la façon des horloges. Ils sont les monuments d'une conscience historique qui, depuis environ un siècle, est devenue complètement étrangère à l'Europe. La dernière, la Révolution de Juillet avait connu un accident où semble avoir percé une telle conscience. La première journée de combat passée, il advint qu'à l'obscurité tombante, la foule, en différents quartiers de la ville et en même temps, commença à s'en prendre aux horloges. Un témoin dont la clairvoyance pourrait être dûe au hasard des rimes, écrivit:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure  
de nouveaux Josués, au pied de chaque tour,  
tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

### *Comentario.*

Benjamin vincula las clases revolucionarias con la conciencia de estar haciendo saltar el *continuo* de la Historia (el tiempo homogéneo de la historia, en la versión francesa). Todo proceso revolucionario (como lo fue la Revolución Francesa) inaugura una nueva temporalidad, que integra el tiempo que le precede (añadido en la versión francesa), constituyéndose como un acelerador y sintetizador del tiempo histórico (*Zeitraffer*, *raccourci*, un catalizador, condensador, recolector, atajo, lapso). Benjamin se vale de la contraposición entre reloj y calendario para explicar este proceso: el reloj es la temporalidad vacía, mecánica, cuantitativa, un tiempo espacializado y homogéneo, que siempre es igual a sí mismo. En cambio, el calendario se corresponde con un tiempo lleno, siempre actual, cargado de memoria y rememoración (el tiempo de las fiestas y los santorales). La memoria, aquí, no debe entenderse como recuerdo (de forma pasiva) sino como actualización, como traer al presente algo sin

separarlo del propio tiempo: esta inseparabilidad del tiempo y del contenido es propia del tiempo hebreo, del tiempo antiguo, y se opone al tiempo discreto y vacío del mundo de la mercancía.

Pero no se trata, para Benjamin, de volver al tiempo antiguo, sino de construir un nuevo calendario: el 20 de septiembre de 1793, el diputado Gilbert Romme propuso un nuevo ordenamiento del tiempo. El año republicano debía articularse racionalmente y no regirse por el calendario religioso: trece meses, divididos en tres décadas de diez días, cada día diez horas con horas de cien minutos. El año debía comenzar el día de la República (22 de septiembre), y cualquier desajuste entre el año republicano y el astronómico debía resolverse decretando tiempo festivo.

Benjamin cierra la tesis con una anécdota, de la Revolución de Julio de 1830, que cita de *L'insurrection: Poème dédié aux Parisiens* (1830), de A. Barthélemy y J. Mery, y que en *El libro de los pasajes* acompañaría de este comentario: «Es un episodio memorable en la historia de la insurrección; fue el único acto de vandalismo realizado por el pueblo contra los monumentos públicos. Y qué vandalismo... Lo más llamativo de este episodio es que pudo observarse a la misma hora en distintos lugares de París, es decir, que no fue una idea aislada, un capricho extravagante, sino un sentimiento casi general» (GS, V, 895). La comparación con los nuevos Josués viene del Antiguo Testamento, de Josué 10,12, en el que Josué le pide a Jehová que detenga el sol para tener más tiempo para vencer a sus enemigos. Esta comparación vuelve a aparecer en su *Charles Baudelaire: «interrumpir el curso del mundo era el deseo más profundo de Baudelaire. El deseo de Josué»* (p.223). También existe un cuento de Borges llamado *El milagro secreto*, en el que se juega con esta idea: Jaromir Hladík, el protagonista, es un dramaturgo que va a ser fusilado, y le pide a Dios tiempo para terminar su obra. Este le da un año de vida condensado en un instante para que pueda terminarla mentalmente antes de que las balas disparadas alcancen su cuerpo.

## XVI.

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino en el que el tiempo ha llegado a detenerse y se queda en un estado de suspensión. Porque este concepto define precisamente *el* presente en el cual el materialista escribe la historia por su cuenta. El historicismo presenta la imagen «eterna» del pasado; el materialista histórico, en cambio, nos muestra una experiencia única con éste. Deja que otros malgasten sus fuerzas con la ramera del «Érase una vez» en el burdel del historicismo. Él se mantiene dueño de sus fuerzas: lo bastante hombre como para hacer saltar el *continuum* de la historia.

Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten. Denn dieser Begriff definiert eben *die* Gegenwart, in der er für seine Person Geschichte schreibt. Der Historismus stellt das ewige Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht. Er überläßt es andern, bei der Hure Es war einmal im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.

### *Comentario.*

Contra la (más que cuestionable) metáfora del burdel del historicismo como sucesión constante de vencedores que van visitándolo, siempre abierto, siempre a disposición de entregarse a cualquier gobernante sin ofrecer resistencia (érase una vez Julio César, érase una vez Carlomagno, érase una vez el papa Borgia, érase una vez el zar Nicolás, etc), Benjamin habla de una experiencia única con el pasado: se trata de percibir «como un relámpago» la constelación que forma un fragmento del pasado con un fragmento del presente (*Eduard Fuchs*, p.42-43). El presente debe inmovilizarse, llegar a un estado temporal de suspensión (*Stillstand*): la continuidad histórica debe interrumpirse para que pueda producirse esta experiencia única con el pasado, esta chispa de actualidad (de, como afirmamos en tesis previas, *Jetztzeit*) y para ello hay que abandonar toda pretensión de elaborar la historia como sucesión, como historicismo. Justo al final de *Experiencia y pobreza* Benjamin afirmaría: «Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la

humanidad; a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo “actual”». En una conversación con Bloch, Benjamin revelaría que la tarea de su propia obra (refiriéndose al *Libro de los pasajes*) es la liberación de «las inmensas fuerzas de la historia que permanecen encadenadas en el “érase una vez” de la historiografía clásica» (*Libro de los pasajes*, N 3,4). La tarea del materialista histórico es, precisamente, liberar estas fuerzas anestesiadas, narcotizadas.

## XVII.

El historicismo culmina, con pleno derecho, en la historia universal. Desde el punto de vista del método, la historiografía materialista se separa más claramente de ella que de ninguna otra. La historia universal carece de armazón teórico. Su procedimiento es puramente aditivo: proporciona una masa de hechos para llenar con ellos un tiempo homogéneo y vacío. La historiografía materialista está basada, por el contrario, en un principio constructivo. Al pensamiento no sólo le es propio un movimiento de las ideas, sino también su detención. Cuando el pensar se detiene repentinamente en una constelación saturada de tensiones, entonces provoca un *shock* a través del cual el pensamiento cristaliza como mónada. El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acontecer, o, dicho de otro modo, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe con el fin de arrancar una determinada época al hacer saltar el curso homogéneo de la historia: así arranca también una determinada vida de una época, una determinada obra respecto de la obra de una vida. El resultado de su procedimiento consiste *en* que toda la obra de una vida queda conservada y superada en cada una de sus obras, lo mismo que la época *en* la obra de una vida y el curso entero de la historia *en* la época. El fruto sustancioso de lo que se ha comprendido históricamente alberga en su *interior* el tiempo, poseyéndolo como si fuera una semilla valiosa, pero carente ya de sabor.

Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch vielleicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er

nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriﬀenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*.

C'est dans l'histoire universelle que l'historisme trouve sa réalisation accomplie. Rien de plus opposé au concept de l'histoire qui appartient au matérialisme historique. L'histoire universelle manque d'armature théorique. Elle procède par voie d'addition. En mobilisant la foule innombrable des choses qui se sont passées, elle tâche de remplir le vide de ce récipient qui est constitué par les temps homogène. Tout autre le matérialisme historique. Il dispose, lui, d'un principe de construction. L'acte de penser ne se fonde pas seulement sur le mouvement des pensées mais aussi sur leur blocage. Supposons soudainement bloqué le mouvement de la pensée – il se produira alors dans une constellation surchargée de tensions une sorte de choc en retour; une secousse qui vaudra à l'image, à la constellation qui la subira, de s'organiser à l'improviste, de se constituer en monade en son intérieur. L'historien matérialiste ne s'approche d'une quelconque réalité historique qu'à condition qu'elle se présente à lui sous l'espèce de la monade. Cette structure se présente à lui comme signe d'un blocage messianique des choses révolues; autrement dit comme une situation révolutionnaire dans la lutte pour la libération du passé opprimé. L'historien matérialiste, en se saisissant de cette chance, va faire éclater la continuité historique pour en dégager une époque donnée; il ira faire éclater pareillement la continuité d'une époque pour en dégager une vie individuelle; enfin il ira faire éclater cette vie individuelle pour en dégager un fait ou une œuvre donnée. Il réussira ainsi à faire voir comment la vie entière d'un individu tient dans une de ses œuvres, un de ses faits, comment dans cette vie tient une époque entière; et comment dans une époque tient l'ensemble de l'histoire humaine. Les fruits nourrissants de l'arbre de la connaissance sont donc ceux qui portent enfermés dans leur pulpe, telle une semence précieuse mais dépourvue de goût, le Temps historique.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin contrapone dos formas de entender la historia: como adición y como construcción. La primera es propia de la metodología historicista, y su característica es la mecanización, definida



por Lukács en *Historia y conciencia de clase* como algo que «transforma también las categorías del comportamiento inmediato del ser humano respecto del mundo: reduce espacio y tiempo a un común denominador, nivela también el tiempo según el plano del espacio». Poco después continúa de una forma que hace pensar en la influencia que debió ejercer en Benjamin:

«El tiempo pierde así su carácter cualitativo, cambiante, fluido: se inmoviliza en un continuum exactamente delimitado, cuantitativamente conmensurable, lleno de “cosas” cuantitativamente conmensurables (los “trabajos realizados” por el trabajador, cosificados, mecánicamente objetivados, separados con precisión del conjunto de la personalidad humana: en un espacio».

Se trata del tiempo capitalista, de «la caja de ahorro y los establecimientos de crédito» en términos de Charles Péguy, y está «hecho a imagen y semejanza del espacio» (*Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme payenne*). Siguiendo el ejemplo de Henri Bergson, Péguy diferenciaba entre el tiempo abstracto y la duración (*durée*). Esta última tenía más que ver con la fluidez de la existencia temporal, con los momentos «lentos» de sentido, la fragilidad del presente y la apertura de la historia. Péguy, cristiano, hablaría del momento de la gracia divina. Benjamin, materialista, hablaría del momento de la oportunidad revolucionaria.

Esta segunda forma de entender la historia es a través del principio de construcción, es decir, la elaboración de constelaciones que vinculen el presente y el pasado, de momentos arrancados de la continuidad histórica, y eso sólo puede lograrse mediante la detención (*bloqueo* en la edición francesa). La influencia, aquí, es clara, aunque muchos comentaristas de Benjamin la hayan pasado por alto: la mónada benjaminiana se construye, al igual que los constructivistas construían su objeto, con un procedimiento similar al del montaje en el cine. El arte se desplaza, como afirmaba el LEF (Frente de Izquierdas de las Artes), «hacia el trabajo real, llevar el don de organizador donde se hace necesario: a la producción» (Brik, *A la producción*, 1923). Se establece aquí una unidad indisoluble entre autor y productor (unidad que Benjamin defenderá precisamente en un discurso en el Instituto para el Estudio del Fascismo en París, el 27 de abril de 1934, en clara sintonía con las ideas artísticas de su gran amigo Bertolt Brecht).

## XVIIa<sup>6</sup>.

Marx ha secularizado la concepción del tiempo mesiánico en la de la sociedad sin clases. Y ha hecho bien. La desgracia comenzó cuando la socialdemocracia elevó esta concepción a «ideal». La doctrina neokantiana definió este ideal como una «tarea infinita». Y esta doctrina se convirtió en la escolástica del partido socialdemócrata – desde Schmidt y Stadler hasta Natorp y Vorländer –. Una vez definida la sociedad sin clases como una tarea infinita, el tiempo homogéneo y vacío se metamorfoseó en una especie de antesala en la que esperar, con mayor o menor placidez, la llegada de una situación revolucionaria. En realidad no existe un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Esta sólo aspira a que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como una oportunidad de dar una solución nueva a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria propia de cada momento histórico tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero se verifica en no menor medida por su capacidad de apertura hacia un compartimento bien determinado del pasado, que hasta ese momento estaba cerrado. La entrada en este compartimento coincide estrictamente con la acción política; y es a través de esta entrada por lo que la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructiva que esta sea. (La sociedad sin clases no es la meta última del progreso en la historia sino, más bien, su interrupción mil veces malograda pero finalmente consumada).

Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum »Ideal« erhob. Das Ideal wurde in der neukantischen Lehre als die »unendliche Aufgabe« definiert. Und diese Lehre war die Schulphilosophie der sozialdemokratischen Partei – von

---

<sup>6</sup> Esta tesis no se encuentra ni en las primeras ediciones alemanas ni en las primeras traducciones en castellano. Fue descubierta por Giorgio Agamben en 1981, y se empezó a conocer como XVIIa para no alterar la numeración de los *Gesammelte Schriften* (GS). Toda la tesis aparece tachada con una simple línea horizontal por el propio Benjamin. La última parte entre paréntesis se encuentra únicamente en la versión del Benjamin-Archiv, Ms 1098v, como un añadido del propio Benjamin.

Schmidt und Stadler bis zu Natorp und Vorländer. War die klassenlose Gesellschaft erst einmal als unendliche Aufgabe definiert, so verwandelte sich die leere und homogene Zeit sozusagen in ein Vorzimmer, in dem man mit mehr oder weniger Gelassenheit auf den Eintritt der revolutionären Situation warten konnte. In Wirklichkeit gibt es nicht einen Augenblick, der seine revolutionäre Chance nicht mit sich führt – sie will nur als eine spezifische definiert sein, nämlich als Chance einer ganz neuen Lösung im Angesicht einer ganz neuen Aufgabe: Dem revolutionären Denker bestätigt sich die eigentümliche revolutionäre Chance aus einer gegebenen politischen Situation heraus. Aber sie bestätigt sich ihm nicht minder durch die Schlüsselgewalt eines Augenblicks über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit. Der Eintritt in dieses Gemach fällt mit der politischen Aktion strikt zusammen und er ist es, durch den sie sich, wie vernichtend immer, als eine messianische zu erkennen gibt.

### *Comentario.*

Lo primero que queremos destacar, en honor a la verdad, es que el propio Benjamin tacha esta tesis, razón por la que no sería incluida en las primeras ediciones. Pero el hecho de que un material sea desechado por su autor no es motivo de bulto para pensar que no es valioso (en el comunismo tenemos cientos de ejemplos, el más famoso quizás los *Grundrisse* de Marx), por lo que seguiremos dando nuestras pinceladas para facilitar la comprensión y abrir hilos de los que seguir investigando.

El primer concepto que utiliza Benjamin, el de secularización, es sin duda una referencia a Carl Schmitt, quien al comienzo del capítulo III de *Teología política* (1922) afirmaba que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». Para Schmitt esta secularización representa al mismo diablo (Taubes, *La teología política de Pablo*), mientras que para Benjamin está «bien hecho». Benjamin, durante toda su vida, combatió la historia conceptual y la carga de sentido que Schmitt volcaba en el presente. Schmitt construye un canon historiográfico en torno a centros de gravitación que se van sucediendo (identificando cada uno de los siglos del XVI al XX como: teología, metafísica, moralismo humanitario, economía, técnica). Todo esto desemboca en el presente, un presente neutral que se legitima como *telos* del proceso. Benjamin pasó buena parte de su vida tratando de luchar contra esta visión historicista y su caballo de batalla: el absolutismo barroco (*El origen del drama barroco alemán* puede verse como un ejercicio

de mostrar la fragilidad de estas figuras, aparentemente todopoderosas). Y, aquí viene lo más interesante de esto, Benjamin liga este historicismo con el de la socialdemocracia. Schmitt cargaba de sentido el presente, y la socialdemocracia carga de sentido el futuro. Lo criticable, afirma Benjamin, es convertir la sociedad sin clases en un ideal, en una meta última, una especie de asíntota a la que tender infinitamente, como hace el neokantismo de la escuela de Marburgo basándose en Kant y su «ideal regulativo de la razón». Como este ideal regulativo es inalcanzable, la socialdemocracia se embarca en el proyecto del «mientras tanto», es decir, en una política reformista maquillada por el objetivo más noble de todos. La socialdemocracia pone su vista en el horizonte de la sociedad sin clases y su inevitabilidad histórica, y mientras tanto vota para dar legitimidad a la carnicería entre proletarios de la guerra mundial. Contra esto, Benjamin definirá la sociedad sin clases precisamente como la interrupción de este progreso histórico, como la interrupción de la barbarie.

## XVIII.

«Los insignificantes cincuenta mil años del *homo sapiens*», escribe un biólogo contemporáneo, «representan en su relación con la historia de la vida orgánica en la Tierra algo así como dos segundos al final de un día de veinticuatro horas. En esta escala, la historia de la civilización humana abarcaría una quinta parte del último segundo de la última hora». El tiempo actual, que como modelo del tiempo mesiánico condensa toda la historia de la humanidad en una enorme abreviatura, coincide plenamente con *la* figura que la historia humana representa en el universo.

»Die kümmerlichen fünf Jahrzehntausende des *homo sapiens*«, sagt ein neuerer Biologe, »stellen im Verhältnis zur Geschichte des organischen Lebens auf der Erde etwas wie zwei Sekunden am Schluß eines Tages von vierundzwanzig Stunden dar. Die Geschichte der zivilisierten Menschheit vollends würde, in diesen Maßstab eingetragen, ein Fünftel der letzten Sekunde der letzten Stunde füllen.« Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.

«Les pauvres cinq cents siècles de l’Homo sapiens», nous a récemment dit un biologiste, «représentent dans l’ensemble des périodes terrestres quelque chose comme deux seconds au bout d’une journée de vingt-quatre heures. Quant à l’histoire proprement dite de l’homme civilisé, elle tiendrait toute entière dans le cinquième de la dernière seconde de la dernière heure». Le «présent», modèle des temps messianiques, ramassant, tel un raccourci formidable, en soi l’histoire de l’humanité entière, correspond très exactement à la place qu’occupe cette histoire au sein de l’univers.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin define el tiempo actual [*Jetztzeit*] como el modelo del tiempo mesiánico, como su prefiguración. Antes había recuperado el concepto leibniziano de mónada, y aquí la está entendiendo como una suspensión del acontecer que modela y prefigura el todo, la totalidad de la historia universal. Esta constelación funciona como una

cita del pasado, como se dijo antes una «citación a la orden del día». Cuando estalla la revolución, el pasado reclama su actualidad y sus derechos. El momento de detención revolucionaria, débil, breve y frágil, es un resumen que recapitula y condensa toda la historia de la humanidad, toda la historia de la lucha de los oprimidos. Es interesante también el concepto de abreviatura, *Abreviatur* (en francés, atajo o *raccourci*), que Agamben vincularía directamente con Efesios 1,10: «todas las cosas se condensan [*zusammen* en la versión de Lutero, que leyó Benjamin] en el Mesías». La cita que Benjamin atribuye a un anónimo biólogo contemporáneo es de Jean Rostand, en su libro *Herencia y racismo*.

# ANEXO

## A

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre momentos diferentes de la historia. Pero ningún hecho es histórico sólo por ser una causa. Lo será póstumamente, en base a acontecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de aquí no dejará que la sucesión de acontecimientos corra por sus dedos como si fuera un rosario. Él aprehende la constelación en la que su propia época entra en contacto con una determinada época anterior. De este modo funda un concepto del presente como «tiempo actual» (Jetztzeit), en el cual se incrustan las astillas del tiempo mesiánico.

Der Historismus begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Momenten der Geschichte zu etablieren. Aber kein Tatbestand ist als Ursache eben darum bereits ein historischer. Er ward das, posthum, durch Begebenheiten, die durch Jahrtausende von ihm getrennt sein mögen. Der Historiker, der davon ausgeht, hört auf, sich die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz. Er erfährt die Konstellation, in die seine eigene Epoche mit einer ganz bestimmten früheren getreten ist. Er begründet so einen Begriff der Gegenwart als der Jetztzeit, in welcher Splitter der messianischen eingesprenkt sind.

### *Comentario.*

Benjamin, nuevamente contrapone las dos formas de entender la historia: historicismo y materialismo histórico. Para este último no hay teleología, no hay un progresismo hasta el final de los tiempos, hasta el fin de la opresión y el comunismo. El comunismo está ya incrustado en el presente, como «astillas del tiempo mesiánico». En palabras de su gran amigo y gran estudioso del judaísmo Gershom Scholem:

En la idea del reino mesiánico encontramos la más grande imagen de la historia, sobre cuya base se elevan relaciones infinitamente profundas entre la religión y la ética. Walter dijo una vez: el Reino mesiánico siempre está ahí [*Historia de una amistad*].

## B

Seguramente, los adivinos que consultaban al tiempo para saber qué albergaba en su seno no lo experimentaban como algo homogéneo ni vacío. Quien tenga esto presente tal vez logre hacerse una idea de cómo se ha experimentado el tiempo pasado a través de la rememoración: precisamente de ese modo. Como es bien sabido, a los judíos se les prohibía escrutar el futuro. En cambio, la Torá y la plegaria les instruían en la rememoración. Esto les hacía perder el encanto por el futuro, en el que caen quienes consultan a los adivinos. Pero no por ello el futuro se convirtió, para los judíos, en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.

### *Comentario.*

En esta tesis Benjamin reclama el judaísmo como ese pensamiento que llama a rememorar (y conmemorar, Eingedenken) el pasado, a recordar y celebrar, a buscar esas «astillas mesiánicas» incrustadas en el presente. Para el judío toda investigación, por norma, debe realizarse hacia el pasado, hacia esas «generaciones pasadas» cuyo peso «opreme el cerebro de los vivos», como afirmara Marx en *El dieciocho brumario*. Pero esto no puede significar caer en una melancolía, en un recuerdo eterno que ancla al pasado y que impide continuar. El tiempo no es aquí algo homogéneo. Y no lo es porque en la propia estructura del tiempo cabe la posibilidad de la novedad absoluta, del Acontecimiento. En cada segundo, en cada instante, cabe la posibilidad de la entrada del Mesías en la historia. La



pequeña puerta está, mientras siga existiendo la humanidad, entreabierta. Comparando la forma de entender la historia de judíos y cristianos, el pensador judío Franz Rosenzweig afirmaba en *La estrella de la redención*:

«Ante Dios, el judío y el cristiano trabajan en la misma obra. No puede prescindir de ninguno. Los ha enemistado en todo tiempo, pero los ha vinculado del modo más estrecho. A nosotros [los judíos] nos dio eterna vida al encendernos en nuestro corazón el fuego de la estrella de su verdad. A ellos [los cristianos] los puso en el eterno camino haciéndoles correr en todo el tiempo tras los rayos de la estrella de su verdad, hasta el final eterno. Nosotros vemos, pues, en nuestro corazón la fiel imagen de la verdad pero, para ello, damos la espalda a la vida temporal, y la vida del tiempo nos da la espalda a nosotros. Ellos, en cambio, van corriendo tras el río del tiempo, pero no tienen la verdad más que a su espalda. Ella los guía, puesto que siguen sus rayos; pero no la ven con los ojos. La verdad, toda la verdad entera, no nos pertenece ni a ellos ni a nosotros».

Como curiosidad, la «pequeña puerta» [*kleine Pforte*] que menciona Benjamin es una referencia directa a la Biblia, pero en la de Lutero se traduciría como «estrecha puerta» [*enge Pforte*], Mt, 7:13.

# **Anexos**

## **MATERIALES PREPARATORIOS**

(GS I, 1229-1252).

# 1. NOTAS PARA UNA REFLEXIÓN POSTERIOR

[*Benjamin-Archiv, Ms 1095*]:

Para la suspensión mesiánica del acontecer podría valer la descripción que da Focillon del *estilo clásico*: «Este, breve minuto de plena posesión de las formas, se presenta... como una felicidad fugaz, igual que la ἀκμή [acmé, cénit, apogeo, N. de la E.] de los griegos. El fiel de la balanza no oscila más que débilmente; lo que uno espera no es ya verla vencida de nuevo —menos aún, que alcance un equilibrio absoluto—, sino que logre ese milagro de inmovilidad dubitativa, de ligero e imperceptible temblor, que me dice que está viva». Henri Focillon, *Vie des formes*, París, 1934, p. 18.

[*Benjamin-Archiv, Ms 1096*]:

Focillon sobre la obra de arte: «En el instante de su nacimiento es un fenómeno de ruptura. Hay un dicho que lo expresa vivamente: hacer época. No se trata de intervenir pasivamente en la cronología, sino de sacudir el momento». Henri Focillon, *Vie des formes*, París, 1934, p. 94.

[*Benjamin-Archiv, Ms 1097*]:

El credo del historicismo según Louis Dimier (*L'évolution contre l'esprit*, París [1939], pp. 46-47): «Lo que impulsa al historiador a la investigación es la curiosidad por el hecho; es la curiosidad por el hecho lo que atrae y encanta al lector... Los testimonios... hacen que uno no pueda dudar de la cosa; es su articulación natural la que consigue persuadirnos... El resultado es que el hecho permanece entero, intacto... Todo su arte se reduce a no tocar una coma, a observar lo que Fustel de Coulanges llamaba con acierto la castidad de la historia». Hay que señalar que en el trasfondo de este credo late en Dimier la referencia a los testimonios del Antiguo y del Nuevo Testamento, incluidos los milagros de los que se da testimonio y a los que se defiende en este capítulo con gran despliegue de triquiñuelas. El craso positivismo de esta confesión de fe es mera apariencia» (cf. p. 183).

Dimier (pp. 76-84) contra el concepto de progreso de la humanidad: «En la naturaleza física la evolución no es indefinida sino que tiene un plazo. La bellota se transforma en roble y nada más... La especie, en lugar de sobrevivir al individuo, comienza por morir con él... De esta suerte, no siendo ella sujeto de continuidad alguna, no puede serlo tampoco de ningún desarrollo, menos aún de un desarrollo del que el individuo no

tiene ni idea... El recurso al ejemplo de la naturaleza física priva a la quimera de la evolución, transferida [por] Comte a la historia de los espíritus, de todo fundamento y de toda evidencia... Es por tanto arbitrario tomar a la evolución por una ley revelada por la historia; ahí no está ni barruntada. Esta lenta formación de la moral y de la razón, que se nos quiere brindar, no resulta de ningún testimonio... Nada hay más semejante, aunque bajo figuras diversas, que la humanidad a lo largo de los siglos. El mismo genio creador en marcha, la misma incapacidad... para recoger los buenos frutos. Uno no sale de su asombro... cuando oye que profesionales del pensamiento no cesan de descubrir en progreso tan chato... y precario un movimiento de la *razón universal*».

[Benjamin-Archiv, Ms 1098r]:

La empatía con lo que ha sido está al servicio, en última instancia, de su reactualización. No es casualidad que la tendencia hacia la reactualización se lleve tan bien con una concepción positivista de la historia (como se ve en Eduard Meyer). La proyección de lo que ha sido en el presente funciona, en el campo de la historia, de modo análogo a la sustitución de configuraciones idénticas para la transformación del mundo físico. Dicha sustitución fue planteada por Meyerson como el fundamento de las ciencias naturales (*De l'explication dans les sciences* [París, 1921]). La proyección del pasado en el presente es, a su vez, la quintaesencia del carácter propiamente «científico» de la historia, tal y como lo entiende el positivismo. Tal característica se compra con la extirpación de todo cuanto evoque la condición originaria de la historia como recordación. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de «los lamentos», anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia.

Dicho con otras palabras, el propósito de buscar «leyes» para explicar el discurso de los acontecimientos en la historia, no es la única, ni siquiera la forma más sutil de equiparar la historiografía a las ciencias naturales. La idea de que es tarea del historiador «reactualizar» el pasado se hace culpable del mismo engaño aunque no se perciba tan fácilmente.

[Benjamin-Archiv, Ms 1099]:

El materialista histórico que persigue la estructura de la historia, pone en práctica, a su manera, una suerte de análisis espectroscópico. Así como el físico detecta el rayo ultravioleta en el espectro solar, así también él detecta una fuerza mesiánica en la historia. Quien quisiera saber qué forma toma la «humanidad redimida», qué condiciones hay que cumplir

para que tenga lugar, y cuándo se podrá contar con ella, ése está haciendo preguntas que no tienen respuestas. Es como si pidiera información sobre el color de los rayos ultravioleta.

*[Benjamin-Archiv, Ms 1100]:*

Marx dice en algún lugar que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá las cosas sean de otra manera. Quizá las revoluciones consistan en la acción, ejecutada por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia.

*[Benjamin-Archiv, Ms 1103]:*

Se puede identificar en la obra de Marx tres conceptos básicos, de manera que el conjunto de su armazón teórico sea visto como el intento de ensamblarlos. Estamos hablando de la lucha de clases del proletariado, de la marcha del desarrollo histórico (del progreso) y de la sociedad sin clases. La estructura, en Marx, del hilo conductor de su pensamiento se presenta así: la humanidad, en virtud de una serie de luchas de clases, accede, a lo largo del desarrollo histórico, a la sociedad sin clases. Pero no hay que concebir a la sociedad sin clases como el punto final de un desarrollo histórico. De esa interpretación errónea ha derivado, entre otros errores propagados por sus epígonos, la idea de la «situación» revolucionaria que, como es sabido, jamás se hará presente. Al concepto de sociedad sin clases hay que devolverle su verdadero rostro mesiánico y eso en interés de la propia política revolucionaria del proletariado.

*[Benjamin-Archiv, Ms 1105]:*

«La revolución es la locomotora de la historia universal» (los viajeros en el vagón).

La confianza en la acumulación cuantitativa subyace tanto a la terca fe en el progreso cuanto al fiarse de la «base de masas».

Alcance del concepto de cambio de sentido tanto desde el punto de vista de la filosofía de la historia como del político. El día del juicio es un presente vuelto hacia atrás.

Importancia metodológica de la confrontación de la época que se estudia con su prehistoria tal y como ya se ha efectuado en los trabajos sobre el cine (en la caracterización del valor cultural) y sobre Baudelaire (en la caracterización del aura). Gracias a esa confrontación, la época tratada en cada caso se vuelve solidaria con el presente propio de quien escribe la historia.

## 2. NUEVAS TESIS

El título «Nuevas tesis» da a entender que Benjamin, en algún momento entre la redacción y la finalización del texto, los consideró una unidad.

*[Benjamin-Archiv, Ms 491]:*

Nuevas tesis, B

{La historia tiene que ver con conexiones y cadenas causales construidas arbitrariamente. Ahora bien, al establecer la historia un concepto de lo que por principio hay que citar de su objeto, este tiene que presentarse en su formato más elevado como un momento de la humanidad. El tiempo tiene que quedarse suspendido en él}.

La imagen dialéctica es un relámpago que atraviesa todo el horizonte del pasado.

{Articular históricamente lo que ha ocurrido significa reconocer en el pasado aquello que se encuentra en la constelación de un único y mismo instante. El conocimiento histórico es posible sólo y únicamente en el instante histórico. Pero, claro, el conocimiento en un instante histórico es siempre conocimiento de un instante. Al contraerse el pasado en un instante —como ocurre en la imagen dialéctica— entra a formar parte del recuerdo involuntario de la humanidad}.

{Hay que definir la imagen dialéctica como el recuerdo involuntario de la humanidad redimida}.

El concepto de historia universal está ligado al de progreso y al de cultura. Para que todos los instantes en la historia de la humanidad pudieran estar alineados en la cadena del progreso, habría que remitirlos al denominador común de la cultura, de la Ilustración, del espíritu objetivo o como se lo quiera llamar.

*[Benjamin-Archiv, Ms 489]:*

Nuevas tesis, C

De progreso se puede hablar solamente si el desarrollo histórico se desliza ante el historiador con la soltura de un hilo entre sus manos. Si lo que hay es una cuerda deshilachada, con flecos por doquier, ninguno de éstos tendrá un lugar asignado si antes no se los recoge y entreteje, como hace la red con el cabello.

La idea básica del mito es la del mundo como castigo —un castigo que primero engendra al culpable—. El eterno retorno es el castigo de seguir

sentado en el pupitre escolar, pero proyectado a escala cósmica: la humanidad tiene que copiar su castigo en incontables repeticiones ([Paul] Eluard: *Répétitions* [1922]).

{La eternidad del castigo infernal ha mellado el agujón más hiriente de la antigua idea del eterno retorno. Ha colocado la eternidad del tormento en el lugar de la eternidad del curso cíclico.}

{Nietzsche, al pensar de nuevo la idea del eterno retorno en el siglo XIX, encarna la figura de aquel en quien se cumple el destino mítico. Porque la esencia del acontecer mítico es la repetición (Sísifo, las Danaides).}

[*Benjamin-Archiv, Ms 484*]:

Nuevas tesis, H

La disolución en historia pragmática no redundará en provecho de la historia de la cultura. La concepción pragmática de la historia no fracasa, ciertamente, por las posibles exigencias que la «ciencia exacta» eleva o impone en nombre de la ley de la causalidad. Fracasa por un desfase de la perspectiva histórica. Un tiempo que no esté en condiciones de transformar, con originalidad, sus posiciones de dominio, ha perdido toda relación con aquel poder transformador que tan bien venía a las posiciones de dominio en el pasado. {El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad alcanza a todos los oprimidos. Se trata de aquella parte que puede correr el mayor de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder.}

{No toda historia universal tiene que ser reaccionaria. Sí lo es la historia universal sin principio constructivo. El principio constructivo de la historia universal permite que ella esté representada en los fragmentos. Dicho con otras palabras: es monadológico. Se da en la historia sagrada.}

{La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (¡Leskov!).}

[*Benjamin-Archiv, Ms 490*]:

Nuevas tesis, K

«Organizar el pesimismo significa... descubrir el espacio imaginario... en el interior de la acción política. A ese espacio imaginario, sin embargo, no se lo puede ya medir en términos contemplativos... Ese ansioso espacio imaginario... es el mundo de la actualidad universal e integral.» (El surrealismo [véase «El surrealismo. La última instantánea de los intelectuales europeos», en GS II, 295-310].)

La redención es el *limes* [la frontera] del progreso.

{El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo. No conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la prosa liberada que ha hecho saltar por los aires los grilletos de la escritura. (La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal. Véase en «El narrador»: las clases de prosa poética como espectro de la prosa histórica).}

{La pluralidad de las «historias» está estrechamente emparentada, si no identificada, con la pluralidad de lenguas. La historia universal en el sentido actual no puede ser más que una especie de esperanto (expresa la esperanza del género humano tan bien como lo hace el nombre mismo de esa lengua universal).}

### **3. TEXTOS RECOGIDOS BAJO UN TÍTULO INDEPENDIENTE**

*[Benjamin-Archiv, Ms 472]:*

Advertencia preliminar

En la recordación hacemos una experiencia que nos prohíbe comprender la historia de modo fundamentalmente ateológico, sin que nos sea permitido intentar escribirla con conceptos teológicos. Mi pensamiento se relaciona con la teología como el secante con la tinta. Está totalmente empapado de ella. Si por el secante fuera, no dejaría por absorber nada de lo que fue escrito.

{Hay un concepto de presente según el cual éste constituye el objeto (intencional) de una profecía. Ese concepto tiene por correlato (complemento) el de la historia que se hace súbitamente presente. Es un concepto radicalmente político y así lo define Turgot. Ese es el sentido esotérico de la frase según la cual el historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Da la espalda a su propio tiempo; su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos pretéritos que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo.}

*[Benjamin-Archiv, Ms 467]:*

Cuestiones de método III

Con el ritmo acelerado de la técnica, al que corresponde un retroceso igualmente acelerado de la tradición, hace acto de presencia aquella parte



del inconsciente colectivo, el rostro arcaico de una época, de una manera mucho más rápida que antes, valiendo esto ya para épocas futuras. De ahí la mirada surrealista sobre la historia.

{A la forma del nuevo medio de producción, que al principio está dominada por la del antiguo (Marx), corresponde en la superestructura una conciencia onírica en la que lo nuevo se representa bajo una figura fantástica. Michelet: «Cada época sueña a la siguiente». Sin esa fantástica prefiguración en la conciencia onírica no surge nada nuevo. Sus manifestaciones, sin embargo, no se encuentran sólo en el arte. Resulta decisivo para el siglo XIX que las fantasías de todo tipo desborden los límites del arte.}

[Benjamin-Archiv, Ms 469]:

{Problema de la tradición I}

La dialéctica en suspenso

(Aporía fundamental: «La tradición como el *discontinuum* de lo que ha sido, en oposición a la historia como el *continuum* de los acontecimientos». «Puede que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces es la persistencia de esa apariencia lo que da lugar a la continuidad en la tradición»).

(Aporía fundamental: «La historia de los oprimidos es un *discontinuum*». «Es tarea de la historia adueñarse de la tradición de los oprimidos».)

Algo más sobre estas aporías: «El *continuum* de la historia es el de los opresores. Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discontinuum* la base de la tradición auténtica». {La conciencia de una discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción. Por otro lado, sin embargo, se da una estrecha complicidad entre la acción revolucionaria de una clase y la idea que esa clase tiene de la historia que ha sido (y no sólo de la por venir). Sólo en apariencia es una contradicción: la Revolución francesa se remontó hasta la República romana salvando el abismo de dos milenios de separación.}

[Benjamin-Archiv, Ms 466r]:

Problema de la tradición II

La conciencia de un nuevo comienzo que tenía el proletariado no encontró correspondencia histórica alguna. No hubo lugar para el recuerdo. (Se ha querido fabricarlo artificialmente, como lo hizo

Zimmermann en obras como *La historia de la guerras campesinas*, pero el intento resultó fallido.)

{Es precisamente la tradición de los oprimidos aquella en la que la clase trabajadora se presenta como la última clase esclavizada, como la clase vengadora y liberadora. Esa conciencia fue abandonada por la socialdemocracia desde el primer momento. Asignó a la clase obrera el papel redentor de generaciones venideras. Lo que consiguió fue seccionar el tendón de su fuerza. La clase obrera desaprendió en esa escuela el odio y la capacidad de sacrificio. Y es que uno y otra se nutren más con la imagen verdadera de los abuelos esclavizados que con la imagen ideal de los nietos liberados. En los albores de la Revolución rusa había conciencia de que esto era así. El dicho de «ningún honor al vencedor, ninguna compasión con el vencido» resulta tan impactante porque pone el acento de la solidaridad en los hermanos muertos y no en los que nacerán después. «Amo a las generaciones de los siglos venideros», escribe el joven Hölderlin. ¿No es ésta ya una confesión de la debilidad congénita de la burguesía alemana?}

[*Benjamin-Archiv, Ms 471*]:

El ahora de la cognoscibilidad

La afirmación de que el historiador es un profeta vuelto hacia atrás admite dos sentidos bien distintos. La interpretación tradicional entiende que el historiador profetiza en tanto en cuanto, transportándose a un remoto pasado, se refiere a lo que para ese pasado resulta ser futuro, pero que entretanto se ha convertido también en pasado. Esa visión se corresponde exactamente con la teoría histórica de la empatía que Fustel de Coulanges resumió en un consejo: «Si queréis revivir una época, olvidad que vosotros ya sabéis lo que ocurrió después». Pero también se puede entender la frase de una manera harto diferente en el sentido siguiente: el historiador da la espalda a su propio tiempo y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos de pasadas generaciones que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo. No en vano define Turgot el concepto de un presente que constituyera el objeto intencional de una profecía, como esencial y básicamente político. «Antes de que pudiéramos informarnos sobre un determinado estado de la cuestión», dice Turgot, «éste ya ha cambiado varias veces. Así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha tenido lugar, y por eso se puede decir de la política que está convocada

para prever el presente». Ese concepto de presente es exactamente el que subyace a la actualidad de una auténtica escritura de la historia [...] Quien rebusque en el pasado como si fuera un desván atiborrado de ejemplos y analogías, ése no tiene ni idea de cuánto, en un instante dado, depende de la actualización del pasado.

*[Benjamin-Archiv, Ms 470]:*

La imagen dialéctica

(Si se quiere considerar la historia como un texto, vale entonces lo que un autor reciente dice de los textos literarios: que el pasado ha depositado en ellos imágenes que podríamos comparar con las que son captadas por una placa fotosensible. «Sólo el futuro dispone de reveladores lo suficientemente potentes como para hacer que la imagen captada se haga visible con todos sus detalles. Hay páginas de Marivaux o de Rousseau preñadas de un sentido oculto que los lectores contemporáneos de los autores no han podido descifrar cumplidamente» (Monglond [...]). El método histórico es un método filológico y a ese método subyace el libro de la vida. «Leer lo que nunca fue escrito», se dice en Hofmannsthal. El lector en el que conviene pensar aquí es el historiador verdadero.)

{La pluralidad de las «historias» es semejante a la pluralidad de lenguas. La historia universal en el sentido actual no puede ser más que una especie de esperanto. La idea de historia universal es una idea mesiánica.}

{El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo. No conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la prosa liberada que ha hecho saltar por los aires los grilletos de la escritura y que es entendida por todo el mundo (igual que el lenguaje de los pájaros es entendido por los afortunados). La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia universal (las clases de prosa poética como espectro de las clases histórico-universales, en «El narrador».)}

*[Benjamin-Archiv, Ms 475]:*

Críticas Crítica del progreso —sobre la alegoría—

crítica de la historia de la cultura y de la historia de la literatura

crítica de la historia universal

crítica de la empatía — crítica histórica — cita — imputación — introducción

crítica de la celebración

crítica de la historia compartimentada  
crítica de la teoría del progreso infinito  
crítica de la teoría del progreso automático  
crítica de la teoría de un progreso posible en todos los campos. Ningún progreso en el arte, de acuerdo con su dimensión profética. Diferencia entre progreso en las costumbres —¿pero con qué medirlo?— y progresos morales [para los que se ofrece como criterio evaluativo la voluntad pura y el carácter inteligible en cuanto objeto]

Crítica de la teoría del progreso en Marx. Ahí el progreso se define por el desarrollo de las fuerzas productivas. Pero entre ellas figura el ser humano o, en su caso, el proletariado. Sólo se consigue postergar la pregunta por el criterio del progreso.

## 4. FRAGMENTOS SIN TÍTULO

Los textos del grupo siguiente, a diferencia de los del grupo anterior, carecen de títulos independientes. La sigla sobre algunos de los textos (B 14, A) elude cualquier intento de descifrarlos. Los manuscritos se reproducen en el orden en que se encontraron: no se puede negar la coincidencia de esta disposición, pero cualquier otro orden establecido por los editores difícilmente habría sido más convincente.

*[Benjamin-Archiv, Ms 441]:*

B 14

El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Sólo en él hay una historia universal. Lo que hoy se toma por tal es sólo una especie de esperanto. Nada tendrá que ver con la historia universal si antes no se deshace el error que proviene de la construcción de la torre de Babel. La historia universal presupone la lengua a la que pueda traducirse sin merma alguna cualquier texto de otra lengua viva o muerta. O, mejor dicho, la historia universal es la misma lengua, pero no en cuanto escrita sino en cuanto festejada. Es como una fiesta depurada de todo festejo y no conoce cánticos festivos. Su lenguaje es la misma idea de la prosa que es entendida por todo el mundo, igual que el lenguaje de los pájaros es entendido por los afortunados.

*[Benjamin-Archiv, Ms 445]:*

A

La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Es la

imagen de la humanidad redimida, de la llama que será encendida en el día del juicio final y se nutre de todo cuanto ha sucedido entre los hombres.

[*Benjamin-Archiv, Ms 446*]:

{La gran Revolución *citaba* a la Roma antigua.}

{Conexión entre la terca fe en el progreso y la confianza en la base de masas: la acumulación cuantitativa se basta para lograrlo.}

{«La revolución es la locomotora de la historia universal», los viajeros en el vagón.}

{Los momentos destructivos: desmontaje de la historia universal, desconexión del elemento épico, ninguna empatía con el vencedor. Hay que cepillar la historia a contrapelo. Decae la historia de la cultura como tal: tiene que integrarse en la historia de la lucha de clases.}

{Ejemplo de auténtica representación histórica: «A los descendientes» [cf. el poema de Brecht]. De los que vengan después no pretendemos que agradezcan nuestros éxitos, sino que recuerden nuestros fracasos.} Eso es consuelo: el consuelo que sólo puede darse a quienes ya no tienen esperanza alguna de consuelo.

{«Considerad cuán oscuro y helador es este valle que resuena de lamentos.» [cf. los últimos versos de *La ópera de tres centavos* de Brecht], (A propósito de la empatía con el vencedor.)}

{La moda como cita de atuendos antiguos.} (Tenerlo en cuenta también en la interpretación del pasaje de Blanqui sobre la crinolina.)

[*Benjamin-Archiv, Ms 447 y 1094*]:

Una representación de la historia que se liberara del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, podría, por fin, contar de nuevo con las energías destructivas del materialismo histórico, paralizadas durante tanto tiempo. Con ello se tambalearían las tres posiciones más importantes del historicismo.

El primer golpe hay que asestarlo contra la idea de historia universal. La imagen de que la historia de la humanidad se compone de la historia de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos se encuentra oscurecida tanto por su estructura actual como por las relaciones que mantienen unos con otros, una huída en nombre de la pereza mental. (La idea de una historia universal está ligada a la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya sea de tipo teológico, como fue el caso en la Edad Media, ya sea de tipo lógico, como últimamente en Leibniz, la idea de una historia universal no era algo impensable. Otra cosa es la

historia universal tal y como es elaborada desde el pasado siglo: no puede ser más que una especie de esperanto.)

El segundo frente del historicismo toma forma en la idea de que la historia es algo que se deja contar. En una investigación materialista habrá que hacer saltar inevitablemente, en el curso de la construcción, el momento épico. Hay que hacerse cargo de la liquidación del momento épico, igual que hizo Marx, en cuanto autor, en *El Capital*. Se dio cuenta de que la historia del capital sólo se puede construir con el armazón férreo y abarcador de una teoría. Los intereses de la humanidad están mejor representados en el esbozo teórico sobre el trabajo bajo el dominio del capital, que es de lo que trata Marx, que en esas monumentales, ambiciosas y, en el fondo, estancadas obras del historicismo. Es más difícil honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos, de los célebres, {sin exceptuar a poetas y pensadores. A la memoria de los sin nombre está consagrada la construcción histórica.

El tercer bastión del historicismo es el más fuerte y el más difícil de asaltar. Se presenta como la «empatía con el vencedor». Los que en cada momento mandan son los herederos de los que alguna vez triunfaron en la historia. La empatía con el vencedor redunda en provecho de los que están mandando. El materialista histórico lo tiene en cuenta. Reconoce que este hecho tiene su fundamento. Cualquiera que, hasta el día de hoy, haya alcanzado alguna victoria en las mil batallas que jalonan la historia, ése tiene su parte en los triunfos de los que ahora mandan sobre los hoy dominados. El materialista histórico no podrá por menos que examinar críticamente el inventario del botín que los vencedores exhiben ante los vencidos. A ese inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico abarca con la mirada tienen en conjunto, efectivamente, un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. El materialista histórico guarda sus distancias ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo, sin ahorrar esfuerzo alguno.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 449*]:

{Fuerza del odio en Marx. Beligerancia de la clase obrera. La destrucción revolucionaria limita con la idea de redención (Nechaiev. *Los demonios*).}

{Se da una estrecha relación entre la acción revolucionaria de una clase y la idea que esa clase tiene de la historia que ha sido y no sólo de la por

venir. Esto sólo en apariencia contradice la afirmación de que la conciencia de la discontinuidad histórica es lo propio de las clases revolucionarias en el momento de su acción. Ahí no faltan las correspondencias históricas: Roma para la Revolución francesa. Ese nexo se rompe en el caso del proletariado: a la conciencia de un nuevo comienzo no correspondió precedente histórico alguno. No hubo lugar para el recuerdo. Al principio se intentó crearlo (cf. la *Historia de las guerras campesinas* de Zimmermann). Mientras que la imagen del *continuum* iguala todo por abajo, es la imagen del *discontinuum* la base de la tradición auténtica. Hay que mostrar la relación entre el sentimiento del nuevo comienzo y la tradición.}

[Benjamin-Archiv, Ms 473]:

{El elemento destructor o crítico de la escritura de la historia se pone de manifiesto cuando hace saltar en pedazos la continuidad histórica. La auténtica escritura de la historia no elige su objeto a la ligera. No lo capta o cautiva, sino que lo extrae haciéndolo saltar de la órbita histórica. El elemento destructor en la escritura de la historia hay que entenderlo como reacción a una constelación de peligros que amenazan tanto a lo transmitido en la tradición como al receptor de la misma. A esa constelación de peligros hace frente la escritura de la historia. Ante ella tiene que mantener su presencia de ánimo. La imagen dialéctica centellea como un relámpago en esa constelación de peligros. Es igual que el objeto histórico; justifica que se haga saltar el *continuum*.}

En la auténtica escritura de la historia, tan fuerte es el impulso destructor como el que tiende hacia la salvación. ¿Pero de qué puede ser salvado algo que ya ha sido? No desde luego del desprestigio y del desprecio en el que ha caído, sino del ser transmitido de una determinada manera. El modo y manera en que ese pasado es elevado a «herencia» es más desgraciado que lo que pudiera ser su desaparición.

La construcción tradicional de la historia gusta de presentar una continuidad. Da importancia a aquellos elementos del pasado que han tenido repercusiones en la historia. Se les escapan aquellos lugares en los que la tradición se interrumpe y, con ellos, las rugosidades y salientes que darían apoyo a quien quisiera ir más allá de la representación corriente de la historia.

[Benjamin-Archiv, Ms 474]:

No es que lo pasado proyecte su luz sobre lo presente o que lo presente arroje su luz sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado se

encuentra con el presente para formar una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continuista), la del pasado con el presente es dialéctica, a saltos.

{La imagen del pasado que relampaguea en el ahora de su cognoscibilidad es, en una aproximación más precisa, una imagen de la memoria. Se parece a las imágenes del propio pasado que le vienen al hombre en un momento de peligro. Esas imágenes se hacen presentes, como sabemos, sin quererlo. De ahí que la historia sea en sentido estricto una imagen proveniente de la recordación involuntaria, una imagen que se presenta súbitamente al sujeto de la historia en un momento de peligro. La legitimación del historiador depende de la agudeza de su conciencia a la hora de captar la crisis en la que se encuentra, en un momento dado, el sujeto de la historia. Ese sujeto no es en modo alguno un sujeto transcendental, sino la clase oprimida que lucha en situación de máximo peligro. Sólo ella tiene conocimiento histórico y eso sólo en un instante histórico. Con esta precisión se confirma la liquidación del momento épico en la exposición de la historia. A la memoria involuntaria no se le hace presente nunca —y en eso se distingue de la voluntaria— una sucesión de acontecimientos, sino sólo una imagen. (De ahí el «desorden» como espacio imaginario de la recordación involuntaria.)}

[*Benjamin-Archiv, Ms 477*]:

La curiosidad y la *curiosité*.

{Teología como enano jorobado, la mesa transparente del ajedrecista.} La más pequeña garantía, la brizna de paja a la que se aferra el náufrago. Definición del presente como catástrofe; definición a partir del tiempo mesiánico.

El Mesías interrumpe la historia; el Mesías no aparece al final de un desarrollo.

Los niños como representantes del paraíso.

{La historia de los oprimidos, un *discontinuum*.}

{El proletariado como sucesor de los oprimidos; extinción de esa conciencia entre los marxistas.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 480*]:

El progreso no está en relación alguna con la interrupción de la historia. Esa interrupción anda bajo sospecha por la doctrina de la perfectibilidad infinita.

La destrucción como clima de auténtica humanidad. (Proust sobre la bondad). Resulta ilustrativo medir el afecto destructor de Beaudelaire con



la pasión destructora, políticamente determinada. Visto desde ésta, el impulso destructor de aquél parece tal vez débil. Tener en cuenta, por otro lado, su comportamiento respecto a Jeanne Duval, como auténtica humanidad en clima de destrucción.

Relación entre regresión y destrucción.

Función de la utopía política: iluminar el sector que merece ser destruido.

Mi psicología del carácter destructivo, y la proletaria, para la crítica de Blanqui.

[*Benjamin-Archiv, Ms 481*]:

La recordación como brizna de paja.

{La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe.}

La catástrofe como el *continuum* de la historia.

Presencia de ánimo como lo que salva; presencia de ánimo para captar las imágenes fugaces; presencia de ánimo y detención.

Relacionar con esto la definición de presencia de ánimo; qué significa esto: el historiador debe abandonarse.

Legitimación moral, justificación del interés en la historia.

{El sujeto de la historia: los oprimidos, no la humanidad.}

{El *continuum* es el de los opresores.}

{Hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico: tarea del historiador.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 482*]:

{Interpretación del Angelus Novus [de Paul Klee]: las alas son velas. El viento, que sopla del paraíso, queda en ellas.}

La sociedad sin clases como parachoques.

*Witiko* y *Salambó* se representan sus épocas como ensimismadas, «en relación directa con Dios». La representación de la historia tiene que poder hacer saltar el *continuum* temporal, igual que lo hacen esas novelas.

Flaubert es seguramente quien ha guardado la mayor desconfianza respecto a las concepciones de la historia que estaban de moda en el siglo XIX. En cuanto teórico de la historia era quizá un nihilista.

{La interrupción del *continuum* la simbolizaron las revoluciones con la instauración de un nuevo recuento de los años. Cromwell.}

{Necesidad de una teoría de la historia a partir de la cual pueda ser mirado el fascismo.}

{La idea de sacrificio no puede asentarse sin la de redención. Intento de movilizar a la clase obrera hacia el sacrificio. Pero se fue incapaz de

convencer al individuo de que era insustituible. Según confesión propia, los bolcheviques consiguieron grandes avances en el período heroico con la consigna contraria: ni gloria al vencedor, ni compasión con el vencido.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 483*]:

{Categorías bajo las cuales hay que desarrollar el concepto de tiempo histórico.}

{El concepto de tiempo histórico está en oposición a la idea de un *continuum* temporal.}

{La lámpara eterna es una imagen de la auténtica existencia histórica. Cita lo que ha sido —la llama que una vez fue encendida— *in perpetuum*, al darle siempre alimento nuevo.}

La existencia de la sociedad sin clases no puede ser pensada en el seno de un tiempo que simultáneamente es el de la lucha por esa sociedad. Ahora bien, el concepto de presente, en el sentido que puede comprometer al historiador, se define necesariamente por esos dos órdenes temporales. Sin algún tipo de análisis, inspirado de una manera u otra en la sociedad sin clases, sólo puede haber del pasado una falsificación de la historia. De este modo participa cada concepto de presente en el del juicio final.

La palabra apócrifa de un evangelio —juzgaré a cada cual sobre la acción en que le sorprenda— proyecta una luz propia sobre el día del juicio final. Recuerda la coda de Kafka: el día del juicio es una corte marcial. Pero añade algo más: el juicio del Último Día no se distingue, según él, del de los demás días. Esa palabra evangélica brinda la interpretación canónica del concepto de presente que el historiador hace suya. Cada instante es el instante del juicio sobre determinados instantes que le precedieron.

{Extractos del [escrito de Benjamin «Eduard» Fuchs ], el coleccionista y el historiador»].}

[*Benjamin-Archiv, Ms 485*]:

{Incorporar el lugar sobre la mirada adivinatoria de Jochmann a los fundamentos del *Libro de los Pasajes* [cf. la «Introducción» a Jochmann de Benjamin].}

{La mirada adivinatoria se enciende en el pasado que se aleja con paso veloz. Eso significa que el vidente da la espalda al futuro: su figura [del futuro] se le hace visible en el crepúsculo de un pasado que se desvanece ante sus ojos en la noche de los tiempos. Esta relación adivinatoria respecto al futuro pertenece imperiosamente al talante, definido por Marx, del historiador condicionado por la situación social de su tiempo.}

¿Serán crítica y profecía las categorías que intervienen conjuntamente en la «salvación» del pasado?

¿Cómo conciliar la crítica al pasado (p. e. Jochmann) con su salvación? Afirmar la eternidad de los acontecimientos históricos significa, en verdad, atenerse a la eternidad de su fugacidad.

*[Benjamin-Archiv, Ms 486]:*

Tres elementos hay que situar bien hondo en los fundamentos de la escritura materialista de la historia: la discontinuidad del tiempo histórico, la fuerza destructora de la clase obrera, la tradición de los oprimidos.

{La tradición de los oprimidos convierte a la clase obrera en redentora. El error fatal de la socialdemocracia en su visión de la historia era éste: la clase obrera tenía que presentarse como salvadora ante las generaciones venideras. Lo decisivo es, por el contrario, que su fuerza redentora se haga valer ante las generaciones que le han precedido. (A las generaciones anteriores se refiere también su función vengadora).}

*[Benjamin-Archiv, Ms 488]:*

«Celebración» es empatía con la catástrofe.

La historia no tiene sólo la función de apoderarse de la tradición de los oprimidos, sino también de crearla.

Desatar las fuerzas destructoras que yacen en el concepto de redención.

{No tiene nada de filosófico asombrarse de que en el siglo XX «algo así» pueda seguir ocurriendo. Es un asombro que no está al comienzo de un conocimiento, a no ser que fuera el conocimiento de que el concepto de historia del que procede no es plausible.} [corrección posterior:] es insostenible.

{Tenemos que llegar a un concepto de historia según el cual el estado de excepción en el que vivimos represente la regla. La tarea que tendremos entonces ante nosotros consistirá en suscitar o provocar el estado de excepción; de esa manera mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La superioridad que éste tiene sobre la izquierda encuentra su expresión, nada despreciable, en el hecho de que la izquierda se enfrenta al fascismo invocando una norma histórica, una especie de denominador común de la historia.}

[Benjamin-Archiv, Ms 1063]:

Quintaesencia del conocimiento histórico: el primer vistazo sobre los comienzos.

## 5. VARIACIONES EN LA REDACCIÓN

[Benjamin-Archiv, Ms 466v]:

{Anotación [ad tesis I]}

Sabido es que durante un buen tiempo circuló la leyenda de un autómatas tan maravillosamente construido que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con la jugada correcta. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos creaba la ilusión de que se podía ver a través de la mesa. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco, una vez que había encontrado la réplica. Quien quisiera medirse con el muñeco podía ocupar el asiento vacío que estaba situado frente a él. Me podría imaginar algo que semejara a este artefacto en filosofía, tanto más fácilmente cuanto que el debate sobre el verdadero concepto de historia se puede pensar bajo la forma de una partida entre dos contrincantes. Si por mí fuera, debería ganar el muñeco a la turca que en filosofía tiene por nombre materialismo. Puede habérselas sin problemas con cualquier adversario siempre y cuando esté seguro de contar con el servicio de la teología que, como es sabido, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie.}

[Benjamin-Archiv, Ms 440]:

B 3 [ad tesis V]

La verdadera imagen del pasado se *desliza* veloz. Al pasado sólo puede detenerse como una imagen que, en el instante en que se da a conocer, lanza una ráfaga de luz que nunca más se verá. Si es auténtica, se lo debe a su fugacidad. En ello consiste su única oportunidad. Precisamente porque esa verdad es fugaz y se puede ir en un suspiro es por lo que depende tanto de ella. La apariencia está desde luego presta a ocupar el lugar de la verdad porque se aviene mejor con la eternidad.

[*Benjamin-Archiv, Ms 448*]:

A 4 [*ad tesis V*]

«La verdad no se nos escapará»: esta frase, que proviene de Gottfried Keller, señala con precisión, en la imagen de la historia que se hacen los historicistas, el lugar en el que la imagen es atravesada por el materialismo histórico. Irrecuperable es, en efecto, aquella imagen del pasado que corre el riesgo de desaparecer con cada presente que no se reconozca mentada en ella. La buena nueva que trae, anhelante, el historiador del pasado, sale de una boca que, en el mismo instante en que se abre, quizá habla ya al vacío. El salvamento del pasado que lleva a cabo el historiador sólo es posible en la confrontación con algún momento del pasado que un instante después ya está irremediamente perdido.

[*Benjamin-Archiv, Ms 442*]:

12 [*ad tesis VII y tesis A*]

Si se mira más de cerca, lo que está en la base del historicismo, plácidamente narrativo, es la empatía. Fustel de Coulanges remite a ello al recomendar a los historiadores que si quieren revivir una época, deberían quitarse de la cabeza todo lo que sepan sobre lo que ocurrió después. Mejor no se puede describir el método al que se enfrenta el materialismo histórico. El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico meramente por ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a otras circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios; el historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre sus dedos. El capta más bien la constelación en la que se encuentra su época con otra muy determinada del pasado. De esta suerte fundamenta un concepto de presente como ahora en el que han penetrado, esparciéndose, astillas del tiempo mesiánico. Este concepto instaura una conexión entre historiografía y política que es idéntica a la que se da, en un plano teológico, entre recordación y redención. Este presente cristaliza en imágenes que se pueden llamar dialécticas. Representan un «hallazgo salvífico» para la humanidad.

[*Benjamin-Archiv, Ms 1073v*]:

[*ad tesis VII*]

[Falta inicio] {Estado de hecho. Reconoce que este hecho tiene un sólido fundamento. Cualquiera que, hasta el día de hoy, haya alcanzado alguna victoria en las mil batallas que jalonan la historia, ése tiene su parte

en los triunfos de los que ahora mandan sobre el conjunto de los oprimidos. El materialista histórico no podrá por menos que considerar críticamente el inventario del botín que los vencedores exhiben ante los derrotados. A ese inventario se le llama cultura. Todos los bienes culturales que el materialista histórico abarca con la mirada, todo lo que ha llegado hasta él como arte y ciencia, tienen en conjunto un origen que él no puede contemplar sin espanto. Deben su existencia no sólo al esfuerzo de los que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Allí donde el historicismo celebra sus genios y héroes, allí guarda sus distancias el materialista histórico, sin ahorrar esfuerzos por penosos que sean.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 1079r*]:

{IXa [*ad tesis XI*]

El conformismo que desde el principio encontró acomodo en la socialdemocracia, no contamina sólo a sus objetivos políticos, sino también a la terminología económica. La conexión entre estas dos causas del desastre posterior es manifiesta. Queda confirmada cuanto más exigente sea la investigación. «Es por interés de la Comuna», dice Dietzgen, «por lo que hay que suprimir la propiedad privada de la tierra y del suelo... Por dónde o cuándo haya de empezarse, si mediante un pacto con Bismarck... o en las barricadas de París... todas esas son... cuestiones... extemporáneas. Estamos a la espera de nuestro momento... Porque nuestra causa es cada día más evidente y el pueblo, cada día más listo». Nada ha corrompido tanto al movimiento obrero alemán como el convencimiento de que nadaba a favor de la corriente. Puesto que la caída de esta corriente como [texto interrumpido].}

[*Benjamin-Archiv, Ms 1072*]:

8 [*ad tesis XI*]

[Falta inicio] {quizá sólo si se le mide con esta concepción de la socialdemocracia, su sentido pleno. Enseñan que el trabajo de los *harmoniens*, lejos de explotar a la naturaleza, la fecundaría y la completaría. Del concepto corrompido de trabajo como explotación forma parte, a modo de complemento, el de esa naturaleza que, como Dietzgen dejó dicho, «está ahí gratis».

[Benjamin-Archiv, Ms 443]:

[ad tesis XIV y XVII]

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo lleno del «ahora». Donde el pasado está cargado con este explosivo, la investigación materialista le pone la mecha al «*continuum* de la historia». Con este modo de proceder lo que tiene presente es hacer saltar a la época fuera del *continuum* (y así hace que la vida de un hombre salte fuera de la época; y una obra determinada, de una vida). La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época. La ley (esquema) que está en la base de este método es la de una dialéctica en suspenso. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla (grano) preciosa (fecunda) aunque carente de sabor (insípido), al tiempo.

[Benjamin-Archiv, Ms 1055v]:

[ad tesis XV]

El día con el que se inaugura un calendario oficia de compendio histórico acelerado. También es, en el fondo, el mismo día el que siempre vuelve bajo la forma de días festivos, que son días de conmemoraciones. Los calendarios no miden el tiempo como los relojes. Son testigos de que en otros momentos el tiempo histórico fue mejor entendido que a partir de mediados del siglo pasado. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que esto se pudo ver de nuevo.}

[Benjamin-Archiv, Ms 444]:

11 [ad tesis XVI]

La dialéctica materialista no puede renunciar a esa idea de un presente que no es tránsito, sino que está en equilibrio y se encuentra en suspenso. Esa idea define precisamente ese presente en el que en cada caso se escribe la historia. Ese presente es, por muy raro que esto suene, el objeto de una profecía. Claro que ésta no anuncia nada venidero. Sólo hace saber lo que la campana ya anunció. Y el político sabe como nadie cuánto hay que tener de profeta para decir esto. Este concepto de presente se encuentra en Turgot formulado con precisión. «Antes de que pudiéramos informarnos sobre un determinado estado de la cuestión», escribe, «éste ya ha cambiado varias veces. Así que siempre nos enteramos demasiado tarde de lo que ha tenido lugar, y por eso se puede decir de la política que está convocada para prever el presente». Se puede decir lo mismo de la

historia. El historiador es un profeta vuelto hacia atrás. Contempla su propio tiempo en el médium de fatalidades ya sucedidas. Con esto se acabó para él, desde luego, la placidez del narrar.

*[Benjamin-Archiv, Ms 450]:*

XV [ad tesis XVII]

El historicismo culmina con todo derecho en el concepto de una historia universal. De ella se separa la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún almacén teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por el contrario, se basa en un principio constructivo. Es el principio monadológico. El materialista histórico sólo aborda lo pasado cuando éste se le enfrenta bajo esa estructura que es rigurosamente idéntica a la de la actualidad mesiánica. Es gracias a ella como una determinada época salta fuera del curso homogéneo de la historia; también así hace saltar una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre todas las obras de una vida. De esta manera se separa de forma inequívoca del historiador universal. Su objeto es monadológico. La ventaja de su construcción consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.

*[Benjamin-Archiv, Ms 451]:*

XV [ad tesis XVII]

{El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún almacén teórico. Su método es aditivo: convoca la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por el contrario, se basa en un principio constructivo. Y éste es precisamente monadológico. El materialista histórico sólo aborda lo pasado cuando éste se le enfrenta como mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad y hace saltar una determinada época fuera del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral de una



vida. La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada *en* la obra; y toda una época, *en* la vida; y el decurso completo de la historia, *en* la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.}

[*Benjamin-Archiv, Ms 1104*]:

XVa [ad tesis A]

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los acontecimientos que se suceden en la historia. Pero ningún hecho es ya histórico meramente por ser causa. Llega a serlo póstumamente gracias a circunstancias que pueden estar separadas del hecho por milenios. El historiador que parta de este supuesto dejará de desgranar la sucesión de circunstancias como un rosario entre sus dedos. No seguirá ya sometido a la idea de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, la continuidad épica se rompe en pedazos en provecho del rigor constructivo. Marx se dio cuenta de que «la historia» del capital sólo se puede construir con el armazón férreo y abarcador de una teoría. Ésta capta la constelación en la que se encuentra su época con determinados momentos anteriores de la historia. Contiene un concepto de presente, como *ahora*, en el que se han incrustado, esparciéndose, astillas del tiempo mesiánico.

[*Benjamin-Archiv, Ms 1053v*]:

[ad tesis B]

{Debe estar permitido imaginar que, en las prácticas mágicas para averiguar el futuro, el tiempo, tras el que ellas van para desentrañar lo que oculta en su seno, no sea concebido ni como homogéneo ni como vacío. Si se tiene esto bien presente, se podrá ver mejor en qué sentido el pasado es actual para la recordación, a saber: precisamente. Sabido es que a los judíos les estaba prohibido escudriñar el futuro. La recordación, en la que debemos ver la quintaesencia de su representación teológica de la historia, libera el futuro del encantamiento al que se rinde la magia. Pero no por ello convierte el futuro en un tiempo vacío, sino que para ese futuro cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías. El quicio sobre el que gira es la recordación.}

{Sobre la antigua práctica de la adivinación, el tiempo al que se le pregunta por lo que... encierra no es pensado ni como homogéneo ni como vacío.}

# INTRODUCCIÓN DE LAS TESIS SOBRE EL CONCEPTO DE HISTORIA

En: BENJAMIN GS I, pp.1123-1129.  
Rolf Tiedemann

La primera publicación de las tesis sobre el concepto de historia fue en 1942 en un volumen hectografiado titulado *Walter Benjamin in Memory*, publicado por el *Institute for Social Research* [Instituto de Investigación Social] de Los Ángeles. El volumen era una "edición especial" de la "Zeitschrift für Sozialforschung" (véase la carta del 22 de febrero de 1946, de Theodor W. Adorno a Dora Benjamin), que había tenido que cesar su publicación regular el año anterior. Además del concepto de historia y una "Nota bibliográfica" sobre los escritos de Benjamin, el volumen contiene dos ensayos de Max Horkheimer ("Vernunft und Selbsterhaltung" y "Autoritärer Staat") y un trabajo de Theodor W. Adorno ("George und Hofmannsthai"). «Creímos que la mejor manera de honrar su memoria [la de Benjamin] era a través de nuestras propias obras, que atestiguan objetivamente la cercanía de nuestras intenciones y lo que le debemos» (22 de febrero de 1946, Adorno a Dora Benjamin), escribió Adorno a la hermana de Benjamin sobre el volumen en 1946. Adorno había escrito una nota que debía preceder a las tesis:

De las obras de Benjamin, el borrador histórico-filosófico es el último que se completó en esbozo. No estaba destinado a la publicación. Afirma Benjamin: «La guerra y la constelación que la provocó (se lee en la carta que anuncia el manuscrito) me ha llevado a poner por escrito algunos pensamientos que puedo decir que he guardado conmigo, es más, que me he guardado de mí mismo, durante unos veinte años... En más de un sentido el texto está reducido. No sé hasta qué punto su lectura puede sorprenderle [a Gretel Adorno] o, lo que no deseo, desconcertarle. En cualquier caso, me gustaría llamar su atención en particular sobre la reflexión XVII; es ésta la que debería revelar la conexión oculta pero concluyente entre estas reflexiones y mis trabajos anteriores, en la medida en que trata sucintamente del método de estos últimos. Por lo demás, las reflexiones, por mucho que tengan el carácter de un experimento, no sirven metódicamente sólo para preparar una continuación de mi *Baudelaire*. Me hacen suponer que el problema de la memoria (y del

olvido), que aparece en ellas en otro plano, me ocupará durante mucho tiempo. No necesito decirles que nada está más lejos de mi mente que la idea de una publicación de estas notas (por no hablar de una en la forma que tienen ante ustedes)». No fue hasta junio de 1941 que el borrador fue entregado al Instituto. La muerte de Benjamin hizo obligatoria su publicación. El texto se ha convertido en un legado. Su forma fragmentaria contiene en sí el mandato de permanecer fiel a la verdad de estos pensamientos a través del pensamiento. (Texto mecanografiado en los archivos del Instituto de Investigación Social, Montagnola).

Esta nota no se publicó. En su lugar, el volumen conmemorativo está precedido por dos escuetas frases firmadas por Horkheimer y Adorno: «Dedicamos estas contribuciones a la memoria de Walter Benjamin. Las tesis histórico-filosóficas que las preceden son la última obra de Benjamin». (*En memoria de Walter Benjamin*, Instituto de Investigación Social, [Los Angeles], 1942).

Según Adorno, «las tesis sobre el concepto de historia [...] resumen, por así decirlo, las consideraciones epistemológicas [...] cuyo desarrollo acompañó al *Passagenwerk* [*Libro de los pasajes*]» (Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a. M. 1970, 26). En mayo de 1935, cuando la redacción de la exposición *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts* [*París, capital del siglo XIX*] había llevado el trabajo sobre el *Passagenwerk* a una nueva etapa (*Briefe*, 653), Benjamin habló por primera vez en una carta a Gershorn Scholem de la necesidad de desarrollar su propia epistemología para el libro previsto: «Por cierto, de vez en cuando cedo a la tentación de visualizar analogías con el libro del barroco [cf., *El origen del drama barroco alemán*] en la construcción interna de este libro, de cuya construcción interna no soy consciente, y de cuya construcción externa se desviaría bastante. [...] Si el libro sobre el barroco movilizara su propia epistemología, lo mismo ocurriría al menos en la misma medida con los pasajes, aunque no puedo prever si encontrarían una representación independiente ni en qué medida lo lograría». (*Cartas*, 654). Dos semanas más tarde, en una carta a Adorno, escribió: «La exposición, que en ningún aspecto niega mis concepciones, por supuesto no es todavía su equivalente completo en todos los aspectos. Del mismo modo que la presentación completa de los fundamentos epistemológicos del libro del barroco siguió a su prueba en el material, así ocurrirá también aquí. Sin embargo, no quiero dar fe de que esta vez también aparecerá en forma de capítulo especial, ya sea al final o al principio. Esta cuestión sigue abierta».

(*Cartas*, 664) Nada de las tesis histórico-filosóficas se escribió entonces. Lo que Benjamin registró en cuanto a consideraciones epistemológicas, lo añadió al convoluto N del *Libro de los pasajes*, titulado *Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts* [Teoría del conocimiento, teoría del progreso]. El ensayo *Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker* [Eduard Fuchs, coleccionista e historiador], terminado a principios de 1937, trataba explícitamente el tema de la dialéctica histórica; en este, la historia cultural es cepillada «a contrapelo» por el materialismo histórico. Benjamin también adoptó al pie de la letra algunos pasajes del ensayo sobre Fuchs en sus *Tesis sobre el concepto de historia*. La crítica a las teorías tradicionales del progreso, tal y como se recoge en las tesis, parece haber preocupado a Benjamin especialmente a finales de 1938 y principios de 1939. El 9 de diciembre de 1938, escribió a Adorno acerca de su trabajo sobre el carácter fetichista en la música y la regresión de la escucha: «Lo que me atrajo particularmente en la conclusión del trabajo es la reserva contra el concepto de progreso que se puede oír allí. Por el momento, usted justifica esta reserva remitiéndose a la historia del término. Me gustaría llegar a la raíz del mismo y a sus orígenes. Pero no oculto las dificultades». (*Cartas*, 798) El 24 de enero de 1939, Benjamin informó a Horkheimer: «He estado trabajando con Turgot y algunos otros teóricos para trazar la historia del concepto de progreso. Retomo el esquema general de Baudelaire, de cuya revisión informé a Teddie Wiesengrund [Adorno] en mi última carta, desde el lado epistemológico. Así cobra importancia la cuestión del concepto de historia y del papel que en ella desempeña el progreso. La destrucción de la noción de un *continuum* de la cultura, que se postulaba en el ensayo sobre Fuchs, debe tener consecuencias epistemológicas, una de las más importantes de las cuales me parece ser la determinación de los límites que se pueden asignar al uso del concepto de progreso en la historia. Para mi asombro, encontré en Lotze una línea de pensamiento que proporciona apoyo a mis consideraciones». (24 de enero de 1939, a M. Horkheimer).

La primera mención directa del trabajo sobre el concepto de historia se encuentra en una carta a Horkheimer fechada el 22 de febrero de 1940:

Lamento que las circunstancias no me permitan mantenerle, por el momento, tan estrechamente informado de todos mis trabajos como desearía y como tiene derecho a exigir. Acabo de terminar una serie de tesis sobre el concepto de Historia. Estas tesis se basan, por una parte, en los puntos de vista esbozados en el capítulo I de "Fuchs". Por otra, pretenden servir de marco teórico al segundo

ensayo sobre Baudelaire. Constituyen un primer intento de fijar un aspecto de la historia que debe establecer una escisión irrevocable entre nuestra manera de ver y las supervivencias del positivismo que, en mi opinión, delimitan tan profundamente incluso aquellos conceptos de la historia que, en sí mismos, nos resultan más cercanos y familiares. El carácter despojado que he debido dar a estas tesis me disuade de comunicáraslas tal cual. Deseo decirle que los estudios históricos a los que usted sabe que me dedico no me impiden sentir tan intensamente como usted y mis otros amigos de allí los problemas teóricos que la situación mundial nos plantea inevitablemente. Espero que un reflejo de los esfuerzos que sigo haciendo, en mi soledad, para resolverlos, te llegue a través de mi *Baudelaire*. Como mis estudios se han orientado hacia la elaboración del *Baudelaire*, le pido el permiso de aplazar la ejecución de mi proyecto relativo a Rousseau y Gide. (22 de febrero de 1940, a M. Horkheimer).

Antes, el 10 de febrero, Gretel Adorno ya había escrito a Benjamin: «Cuando estuve en París por última vez en mayo de 1937, recuerdo que estaba [...] en la cena junto con [Alfred] Sohn-Rethel y Teddie cuando usted nos explicó [a] nosotros su teoría del progreso. Le estaría muy agradecida si pudiera enviarme algunas notas de la misma, si las tiene». (10 de febrero de 1940, Gretel Adorno a Benjamin). Benjamin respondió a la petición en abril de 1940 con la carta ya citada, que originalmente estaba destinada a servir de introducción a la primera publicación de las tesis histórico-filosóficas; en este momento, las tesis parecen haber estado disponibles al menos en una primera versión completa:

«En cuanto a su pregunta sobre los esbozos que podrían remontarse a la conversación bajo los árboles de Marronniers, fueron escritos en un momento en que yo estaba preocupado por tales esbozos. La guerra y la constelación que trajo consigo me llevaron a anotar algunos pensamientos que puedo decir que he conservado conmigo durante unos veinte años, es más, los he mantenido a salvo de mí mismo. Esta es también la razón por la que sólo os he dado una ojeada de ellos. La conversación entre los marronniers fue una brecha en estos veinte años. Incluso hoy, os la entrego más como un ramillete de hierbas susurrantes recogidas en paseos reflexivos que como una colección de tesis. En más de un sentido, el texto que vais a recibir es reducido. No sé hasta qué punto su lectura puede

sorprenderle o, lo que no deseo, perturbarle. En cualquier caso, quisiera llamar su atención sobre la reflexión XVII en particular; es ésta la que debería revelar la conexión oculta pero concluyente entre estas reflexiones y mi obra anterior, en la medida en que trata sucintamente del método de esta última. Por lo demás, las reflexiones, por más que tengan el carácter de un experimento, no sirven metódicamente sólo para preparar una continuación de *Baudelaire*. Me hacen sospechar que el problema de la memoria (y del olvido), que aparece en ellas a otro nivel, me ocupará durante mucho tiempo. No necesito decirles que nada está más lejos de mi pensamiento que la idea de una publicación de estas notas (por no hablar de una publicación en la forma que tienen ante ustedes). Abriría la puerta a entusiastas malentendidos. [...] En estos días le envió el manuscrito de la *Infancia en Berlín hacia 1900*. Por favor, guárdenlo bien. Y, si es posible, pónganse con él si retraso un poco más las tesis anunciadas». [Abril de 1940], a Gretel Adorno.

El 7 de mayo de 1940 Benjamin anunció de nuevo a Theodor W. Adorno el envío del manuscrito: «No te oculto que aún no he podido dedicarme a él [cf. el *Baudelaire*] con la intensidad que hubiera deseado. Una de las razones principales ha sido el trabajo sobre las tesis, algunos fragmentos de las cuales le llegarán en los próximos días. Éstos, por supuesto, representan una cierta etapa en mis reflexiones sobre la continuación de *Baudelaire*». (*Cartas*, 850). El hecho de que Benjamin hablara en abril de 1940 de las tesis histórico-filosóficas como apuntes que había llevado consigo durante veinte años, que incluso había mantenido en secreto para sí mismo, y que por tanto apenas había dejado entrever incluso a Adorno, no significa en modo alguno que el texto estuviera ya escrito desde hacía años. Por muchos años que Benjamin se ocupara de la filosofía de la historia (la preocupación se remonta a su época de estudiante), por mucho que durara el trabajo preparatorio de las tesis, la redacción de las tesis sobre el concepto de historia no comenzó hasta finales de 1939 como muy pronto, probablemente no hasta principios de 1940. Si no se tiene en cuenta el breve anuncio del libro *Le regard* de Georges Salles, las tesis representan el último trabajo terminado de Benjamin. Dora Benjamin también lo confirmó en una carta a Adorno escrita en 1946: «Me alegró especialmente encontrar en el *Zeitschrift* [cf. en el volumen "*Walter Benjamin zum Gedächtnis*"] el último trabajo de Walter, que me parece especialmente importante y que ya había buscado en vano. Todavía hoy tengo el sonido en el oído, la voz con la que Walter me dictaba la obra. Yo

había trabajado a menudo como su secretaria durante su última estancia en París». (22 de marzo de 1946, Dora Benjamin a Th. W. Adorno).

Cuando Brecht leyó las tesis histórico-filosóficas en agosto de 1941, escribió en su *Diario de trabajo*:

«Walter Benjamin se envenenó en una pequeña ciudad fronteriza española. la gendarmería había detenido a la pequeña tropa a la que pertenecía. cuando sus compañeros de viaje intentaron informarle a la mañana siguiente de que habían continuado el viaje, les dijeron que había sido envenenado. Estoy leyendo el último ensayo que envió al instituto de investigación social. Günther Stern [Günther Anders] me lo entrega con la observación de que es oscuro y confuso, creo que también aparece en él la palabra "ya". El breve ensayo trata de la investigación histórica y podría haber sido escrito después de leer mi *César* (con el que B[enjamin] no pudo hacer demasiado cuando lo leyó en Svendborg). B[enjamin] se opone a las ideas de la historia como proceso, del progreso como un poderoso empeño de mentes descansadas, del trabajo como fuente de moralidad, de las clases trabajadoras como protegidas de la tecnología, etc. Se burla de la frase que se oye a menudo de que uno debería sorprenderse de que algo como el fascismo pudiera seguir ocurriendo en este siglo (como si no fuera fruto de todos los siglos). En resumen, la obra es clara y evita la confusión (a pesar de todas las metáforas y judaísmos), y uno piensa con horror en lo reducido que es el número de quienes están dispuestos al menos a malinterpretar algo así». (Bertolt Brecht, *Arbeitsjournal*. Erster Band 1938 bis 1942, ed. por Werner Hecht, Frankfurt a. M. 1973, 294).

Scholem ha señalado otro aspecto de las tesis de Benjamin que Brecht no sólo malinterpretó, sino que ocultó, que se formula más claramente en la frase sobre los políticos en los que habían confiado quienes se oponían al fascismo y que afirmaron su derrota traicionando su propia causa (698,12-14): «A principios de 1940, tras su liberación del campo en el que había sido internado después del estallido de la guerra, como casi todos los refugiados de la Alemania de Hitler, Benjamin escribió esas *Tesis sobre la Historia*, donde tuvo lugar su despertar con el shock del pacto Hitler-Stalin. En respuesta a este pacto, se las leyó a su compañera de destino y vieja conocida, la escritora Soma Morgenstern». (Gershorn Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, en: *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Con motivo

del 80 cumpleaños de Walter Benjamin, ed. por S. Unseid, Frankfurt a. M. 1972, 129).

Las notas y trabajos preliminares que se conservan de las tesis sobre el concepto de historia tienen un carácter extraordinariamente divergente. Algunas de ellas son paralipómenos en sentido estricto: notas que están temáticamente relacionadas con las tesis y que probablemente fueron escritas al mismo tiempo que el trabajo sobre ellas, pero que no pueden relacionarse sintácticamente con las versiones finales de las tesis, o sólo en formulaciones individuales.

Además, hay fases preliminares a tesis individuales que son más o menos idénticas al texto de las versiones finales; en algunas de estas fases preliminares, el texto de una tesis sigue dividido en varias, en otras el texto de dos tesis se fusiona en una. Los editores decidieron imprimir in extenso incluso estas fases preliminares, que sin duda pueden considerarse variantes del texto definitivo, para no hacer más confusa de lo necesario la sección de lecturas, lastrada por la existencia de no menos de cuatro versiones definitivas diferentes. La disposición de las siguientes reimpresiones muestra un considerable grado de arbitrariedad que, a juicio de los editores, no podía evitarse a la vista del material disponible, pero del que el usuario científicamente interesado debería ser tanto más consciente.

Los textos y pasajes suprimidos por Benjamin en el manuscrito están marcados en la reimpresión con corchetes blancos { }.

I. Sólo los paralipómenos impresos en primer lugar se adjuntaron a la versión definitiva de las tesis histórico-filosóficas (T<sup>1</sup>; véase "Überlieferung", GS 1252-1254) como un conjunto más o menos completo (Archivo Benjamin, Ms 1095-1105). Dado que Benjamin no encontró ninguna de las versiones finalizadas del texto completo adecuada para su publicación, estos textos probablemente estaban destinados a ser utilizados en trabajos posteriores. En la impresión siguiente se han eliminado tres hojas del fragmento Ms 1101 (contiene una lista de instrucciones de trabajo) que parece referirse a una versión no conservada del Ms 1102 contiene una breve lista de libros; Ms 1104 contiene una mera variante de la tesis A y así se reproduce.



Existen 8 versiones del texto, clasificadas como:

T<sup>1</sup>. Copia mecanografiada, sin título, con adiciones y correcciones manuscritas; Archivo Benjamin, Ts 1324-1331.

T<sup>2a</sup>. Copia mecanografiada al carbón, título "Sobre el concepto de historia" que fue añadido por Gretel Adorno de su puño y letra; Archivo Benjamin, Ts 1332-1345.

T<sup>2b</sup>. Copia mecanografiada del original, sin título; Archivo Benjamin, Ts 1346-1359.

T<sup>2c</sup>. Copia mecanografiada del mismo original, título "Geschichts-philosophische Reflexionen. Von Walter Benjamin", escrito a mano por Theodor W. Adorno; Archivo del Instituto de Investigación Social, Montagnola.

T<sup>3a</sup>. Sobre el concepto de historia. - Texto mecanografiado, Ts 1362 una copia al carbón, por lo demás originales; Archivo Benjamin, Ts 1360-1376.

T<sup>3b</sup>. Sobre el concepto de historia. - Copia de T3; Archivo Benjamin, Ts 1377-1393.

T<sup>3c</sup>. Sobre el concepto de historia. - Copia de T3; Archivo Benjamin, Ts 1394-1410.

M. Manuscrito sin título, con numerosas correcciones, 9 hojas; propiedad de Hannah Arendt, Nueva York.

Las copias impresas son: T<sup>1</sup>, T<sup>2a</sup>.

M es la primera versión completa de las tesis que se conserva. El manuscrito comprende tesis numeradas consecutivamente del I al XVII en las seis primeras hojas. En otras tres hojas hay una tesis adicional, así como dos variantes de tesis ya presentes en el texto; su inserción fue obviamente intencionada por Benjamin, quien también determinó las posiciones de las inserciones, que corresponden a las de las tesis correspondientes en las versiones mecanografiadas. - Algunas de las hojas de M consisten en pliegos cruzados en los que se enviaron periódicos y que llevan matasellos. Por supuesto, estos matasellos sólo tienen una utilidad muy limitada para datar el manuscrito, ya que Benjamin a menudo guardaba sobres y facturas de hoteles y cafés durante años y luego los utilizaba para sus notas. Sin embargo, si se parte de la base de que M fue escrito en su contexto -a favor de lo cual hay muchos indicios, aunque esto no puede decidirse con certeza sin conocer el original (los editores sólo dispusieron de fotocopias)-, entonces el último matasello, que muestra la fecha del 9 de febrero de 1940, debería proporcionar el terminus a quo para datar el manuscrito completo.

Los textos mecanografiados de T2 son copias idénticas del mismo original, que no se ha conservado. La versión que contienen puede fecharse más tarde que M, pero antes que T1. Estos textos mecanografiados no muestran correcciones manuscritas de Benjamin; están escritos en papel de un formato no utilizado por él y de uso común en los EE.UU. No se puede descartar que estos textos mecanografiados fueran producidos en el Instituto de Investigación Social. El carácter de las variantes de la T2 en comparación con las demás versiones, que se remontan de forma demostrable al propio Benjamin, descarta la posibilidad de que T2 hubiera surgido sin la participación de Benjamin. Es posible que el modelo a partir del cual se elaboró T1 se haya perdido. Partes de la versión original de una tesis aparentemente destinadas a ser sustituidas en M, así como una tesis aparentemente destinada a ser suprimida en M, fueron añadidas al final de T2, separadas tipográficamente del resto del texto por un gran espacio y una línea horizontal; allí fueron etiquetadas como A y B.

T1 se imprimió como la versión de las tesis que más se corresponde con las intenciones de Benjamin, aunque no coincide con la versión final (T3). Benjamin omitió definitivamente las tesis A y B de la versión T2 y T1. No obstante, los editores añadieron su texto a la versión editada como apéndice: la importancia fáctica de B, en particular, hizo imposible referirse a estas dos tesis como un apéndice de la edición.

Los textos mecanografiados de la T3 se redactaron incluso más tarde que la T1, pero representan una versión políticamente suavizada con respecto a la censura. Dora Benjamin informó: «Ambos [Walter y Dora Benjamin] opinábamos que [la obra] ya no podía confiarse al correo en su forma original en aquel momento. Los cambios no eran muy significativos y más bien de carácter formal». (22 de marzo de 1946, Dora Benjamin a Th. W. Adorno).

Se encontró una versión francesa de las tesis elaborada por el propio Benjamin (que, sin embargo, no incluye el texto completo), y se incluye en el texto.

El título originario de Benjamin sólo queda atestiguado por la versión T3, que reza: *aber den Begriff der Geschichte*. Las primeras reimpressiones se hicieron también con este título (en el volumen hectografiado *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, y en la "Neue Rundschau", vol. 61, 1950, 560-570). Desde los *Schriften* de 1955 se ha colado como título *Geschichtsphilosophische Thesen*, que no se encuentra en ninguna parte de la obra de Benjamin y que es más bien un título explicativo de la obra.

El texto mecanografiado T1 (que sigue el texto editado) se realizó con un cuidado similar al de la impresión de *Sobre algunos motivos en Baudelaire*. Los editores pudieron limitarse esencialmente a comprobar las citas y corregirlas en algunos lugares. Además, en algunos casos decidieron adoptar la puntuación de T3: en conjunto, la puntuación de todas las versiones se aproxima T1, pero T1 es en ocasiones más incoherente que en T3.

# **LIBRO DE LOS PASAJES**

CONVOLUTO [N], TEORÍA DEL CONOCIMIENTO,  
TEORÍA DEL PROGRESO

## [N]

«Los tiempos siempre son más interesantes que los hombres».  
Honore de Balzac, *Critique littéraire* [Crítica literaria], Introducción de Louis Lumet, París, 1912, p.103 [Guy de la Ponneraye, *Histoire de l'Amiral Coligny* (Historia del almirante Coligny)].

«La reforma de la conciencia *únicamente* consiste en despertar al mundo... del sueño sobre sí mismo».

Karl Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften* [El materialismo histórico. Los manuscritos], I, Leipzig (1932), p-226 (Marx a Ruge Kreuzenach, septiembre de 1843).

En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba.

[N 1, 1]

Comparar los intentos de otros con expediciones navales en las que el polo Norte magnético desvía los barcos. Encontrar *ese* polo Norte. Lo que para otros son desviaciones, para mí son los datos que determinan mi rumbo. – Sobre los diferenciales de tiempo, que para otros perturban las «grandes líneas» de la investigación, levanto yo mi cálculo.

[N 1, 2]

Decir algo acerca de lo metódico de la redacción misma: cómo todo lo que se piensa tiene que ser incorporado a cualquier precio al trabajo que se realiza. Ya sea que en ello se manifieste su intensidad, o bien que los pensamientos posean desde el principio un *télos* hacia ese trabajo. Así ocurre también con el presente pensamiento, que ha de caracterizar y proteger los intervalos de la reflexión, las separaciones entre las partes más intensamente volcadas al exterior, más esenciales de este trabajo

[N 1, 3]

Roturar terrenos en los que hasta ahora sólo crece la locura. Penetrar con el hacha afilada de la razón sin mirar a derecha o izquierda, para no

caer en el horror que seduce desde lo hondo de la selva primitiva. Todo suelo tuvo una vez que ser roturado por la razón, limpiado de la maleza de la locura y del mito. Esto es lo que aquí se debe hacer con el suelo del siglo XIX.

[N 1, 4]

Este escrito, que trata de los pasajes de París, se inició al aire libre de un cielo azul sin nubes curvado sobre el follaje, y sin embargo ha quedado cubierto con el polvo de muchos siglos por millones de hojas en las que se agitaban la fresca brisa del afán, el pesado aliento del investigador, la tormenta del celo juvenil y el soplo indolente de la curiosidad. Pues el cielo estival pintado en la sala de lectura de la Biblioteca Nacional de París, mirando hacia abajo desde las arcadas, extendió su cubierta, soñadora y sin luz, sobre él.

[N 1, 5]

El *páthos* de este trabajo: no hay épocas de decadencia. Intentar ver el siglo XIX de un modo tan absolutamente positivo como me esforcé en ver el siglo XVII en el trabajo sobre el drama barroco. No creer que hay épocas de decadencia. De ahí que toda ciudad (por encima de fronteras) sea para mí bella, y también que todo discurso acerca del mayor o menor valor de los lenguajes me resulte inaceptable.

[N 1, 6]

Y más tarde el espacio acristalado frente a mi puesto en la Biblioteca Nacional; ámbito jamás hollado, terreno virgen para el pie de las figuras que conjuro

[N 1, 7]

Faceta pedagógica de este proyecto: «Tomar el medio creador plástico en nosotros y educarlo en la visión estereoscópica y dimensional de la profundidad de las sombras históricas». La frase es de Rudolf Borchardt, *Epilegomena zu Dante* [*Epilegómenos a Dante*], I, Berlín, 1932, pp.56-57.

[N 1, 8]

Delimitación de la índole de este trabajo respecto de Aragon: mientras que Aragon se aferra a los dominios del sueño, se ha de hallar aquí la constelación del despertar. Mientras que en Aragon permanece un elemento impresionista – la «mitología» –, y a este impresionismo hay que hacerlo responsable de los muchos filosofemas amorfos del libro, aquí

se trata de disolver la «mitología» en el espacio de la historia. Lo que desde luego sólo puede ocurrir despertando un saber, aún no consciente, de lo que ha sido.

[N 1, 9]

Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje.

[N 1, 10]

«Prescindiendo de cierto encanto por el buen gusto, los artificiosos cortinajes del pasado siglo se han vuelto rancios», dice Giedion. Gideion, *Bauen in Frankreich [La arquitectura en Francia]*, Leipzig-Berlín (1928), p.3. Nosotros creemos, sin embargo, que el encanto que nos producen revela que también ellos contienen materiales de importancia vital para nosotros; no ciertamente para nuestra arquitectura, como ocurre con las anticipaciones constructivas de las estructuras de hierro, pero sí para nuestro conocimiento o, si se quiere, para iluminar la situación de la clase burguesa en el instante en que empieza a mostrar los primeros signos de decadencia. En cualquier caso, materiales de vital importancia política; lo demuestra tanto la fijación de los surrealistas en estos objetos, como la explotación que la moda actual hace de ellos. En otras palabras: del mismo modo que Gideion nos enseña a leer las características principales de la edificación actual en construcciones de 1850, queremos leer en la vida [y] en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la [vid]a y las formas de hoy.

[N 1, 11]

«En las escalerillas barridas por el viento de la torre Eiffel, o, mejor aún, en los brazos de acero de un Pont Transbordeur, se encuentra la vivencia estética básica de la edificación de hoy: las cosas fluyen a través de la fina red de hierro que queda tendida en el espacio: barcos, mar, casas, mástiles, paisaje, puerto. Pierden su figura delimitada: descienden en círculos unas en otras, se mezclan simultáneamente». Sigfried Gideion, *La arquitectura en Francia*, Leipzig-Berlín, p.7. Así también el historiador únicamente ha de levantar hoy un armazón, estrecho pero resistente – filosófico –, para llevar a su red los aspectos más actuales del pasado. Pero al igual que las magníficas vistas que las nuevas construcciones en hierro ofrecían de las ciudades – véase [también] Gideion, il[ustraciones] 61-63 – quedaron reservadas por largo tiempo a los trabajadores e ingenieros, así también el

filósofo, que quiere ganar aquí las primeras perspectivas, tiene que ser un trabajador autónomo, sin vértigo y, de ser preciso, solitario. [N 1 a, 1]

De un modo análogo a como el libro sobre el Barroco ilumina el siglo XVII mediante el presente, pero con más claridad, debe ocurrir aquí con el siglo XIX.

[N 1 a, 2]

Pequeña propuesta metódica para la dialéctica histórico-cultural. Es muy fácil establecer en cada época dicotomías en distintos «terrenos» según determinados puntos de vista, de modo que de un lado quede la parte «fructífera», «preñada de futuro», «viva», «positiva» de esa época, y de otro la inútil, atrasada y muerta. Incluso únicamente podrá perfilarse con claridad el contorno de esa parte positiva si se la contrasta con la negativa. Pero toda negación, por otra parte, vale sólo como fondo para perfilar lo vivo, lo positivo. De ahí que tenga decisiva importancia volver a efectuar una división en esta parte negativa y excluida de antemano, de tal modo que con desplazar el ángulo de visión (¡pero no la escala de medida!) salga de nuevo a la luz del día, también aquí, algo positivo y distinto a lo anteriormente señalado. Y así *in infinitum*, hasta que, en una apocatástasis de la historia, todo el pasado hay sido llevado al presente.

[N 1 a, 3]

Lo anterior, dicho de otra manera: la indestructibilidad de la vida más alta en todas las cosas. Contra los agoreros de la decadencia. Y ciertamente, ¿no es envilecer a Goethe filmar el *Fausto*, y no media un mundo entre la obra y la película? Así es. ¿Pero no media de nuevo todo un mundo entre una mala versión cinematográfica del *Fausto* y una buena? Nunca importan los «grandes» contrastes, sino sólo los contrastes dialécticos, cuyos matices, a menudo para confusión, parecen semejantes. Pero de ellos se engendra la vida siempre de nuevo.

[N 1 a, 4]

Abarcar de Breton a Le Corbusier: eso supondría tensar como un arco el espíritu de la Francia de hoy, desde donde el conocimiento alcanzaría al instante en mitad del corazón.

[N 1 a, 5]

Marx expone el entramado causal entre la economía y la cultura. Aquí se trata del entramado expresivo. No se trata de exponer la génesis



económica de la cultura, sino la expresión de la economía en su cultura. Se trata, en otras palabras, de intentar captar un proceso económico como visible fenómeno originario de donde proceden todas las manifestaciones de la vida de los pasajes (y con ello del siglo XIX).

[N 1 a, 6]

Esta investigación, que en el fondo tiene que ver con el carácter expresivo de los primeros productos industriales, de los primeros edificios industriales, de las primeras máquinas, pero también de los primeros grandes almacenes, anuncios publicitarios, etc., posee con ello una doble importancia para el marxismo. En primer lugar, encontrará de qué manera el mundo en el que surgió la doctrina de Marx influyó en ésta, no sólo mediante sus conexiones causales, sino mediante su carácter expresivo. Pero también mostrará, en segundo lugar, qué rasgos comparte igualmente el marxismo con el carácter expresivo de los productos materiales de su tiempo.

[N 1 a, 7]

Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos.

[N 1 a, 8]

Darse cuenta una y otra vez de que el comentario de una realidad (pues se trata aquí del comentario, de la interpretación de las singularidades) exige un método completamente distinto al de un texto. En un caso es la teología, en otro la filología, la ciencia fundamental.

[N 2,1]

Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización.

[N 2, 2]

La «comprensión» histórica se ha de tomar fundamentalmente como vida póstuma de lo comprendido, y por eso lo que se alcanzó a conocer en el análisis de la «vida póstuma de las obras», de la «fama», ha de considerarse por encima de todo como la base de la historia.

[N 2, 3]

Cómo se escribió este trabajo: peldaño a peldaño, según ofrecía el azar un mínimo punto de apoyo al pie, y siempre como aquel que escala peligrosas alturas y no puede permitirse en ningún momento mirar alrededor para no tener vértigo (pero también para reservarse para el final toda la potencia del panorama que se le ofrece).

[N 2, 4]

La superación del concepto de «progreso» y del concepto de «período de decadencia» son sólo dos caras de una y la misma cosa.

[N 2, 5]

Un problema central en el materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica? O: ¿de qué modo es posible unir una mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio de montaje. Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario. \* *Desechos de la historia* \*

[N 2, 6]

Una cita de Kierkegaard en Wiesengrund, con su comentario correspondiente: «También se puede llegar a una consideración semejante de lo mítico partiendo de lo figurativo. Pues si en una época reflexiva, en una representación reflexiva, se ve apenas surgir lo figurativo, y fácilmente pasa desapercibido, como un fósil antediluviano que recuerda a otra forma de existir que descartaba toda duda, quizás resulte extraño que lo figurativo haya podido tener alguna vez un papel tan destacado». Kierkegaard anula seguidamente la “extrañeza”. Y, sin embargo, ello anuncia la más profunda comprensión de la relación entre

dialéctica, mito e imagen. pues la naturaleza no se impone en la dialéctica como lo que siempre está vivo y presente. La dialéctica se detiene en la imagen y cita al mito en la historia más reciente como lo que hace mucho que pasó: la naturaleza como prehistoria. Por eso las imágenes, que, al igual que la del interior, llevan a la dialéctica y al mito la indiferencia, son verdaderamente “fósiles antediluvianos”. Se pueden llamar imágenes dialécticas, según la expresión de Benjamin, cuya decisiva definición de alegoría vale también para la intención alegórica de Kierkegaard como instancia de la dialéctica histórica y de la naturaleza mítica. Según ella, “en la alegoría, la facies hipocrática de la historia queda ante los ojos del observador como un petrificado paisaje primitivo”». Theodor Wiesengrund Adorno, *Kierkegaard*, Tubinga, 1933, p.60. \* *Desechos de la historia* \*

[N 2, 7]

Que entre el mundo de la técnica moderna y el arcaico mundo simbólico de la mitología se establecen correspondencias, sólo lo puede negar el observador distraído. Al principio, la novedad técnica funciona desde luego como tal. Pero ya en el primer recuerdo infantil cambia sus rasgos. Toda infancia, en su interés por los fenómenos técnicos, en su curiosidad por todo tipo de inventos y máquinas, vincula las conquistas técnicas a los viejos mundos simbólicos. No hay nada en el ámbito de la naturaleza que pudiera estar excluido por principio de esa vinculación. Sólo que no se establece en el aura de la novedad, sino en la de la costumbre. En el recuerdo, en la infancia y en los sueños. \* *Despertar* \*

[N 2 a, 1]

No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que una imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en suspensión. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad. – Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje.

\* *Despertar* \*

[N 2 a, 3]

Al estudiar la exposición de Simmel sobre el concepto de verdad en Goethe, vi claramente que mi concepto de origen en el libro sobre el drama

barroco es una traslación estricta y apremiante de este concepto goethiano fundamental desde el terreno de la naturaleza al de la historia. Origen es el concepto de fenómeno originario llevado del contexto natural pagano al variado contexto judío de la historia. Y ahora también tengo que vérmelas en el trabajo de los Pasajes con una investigación del origen. Pues persigo el origen de las formas y modificaciones de los pasajes parisinos, desde su salida hasta su ocaso, y lo aprehendo en los hechos económicos. Pero estos hechos, observad[os] desde el punto de vista de la causalidad, por tanto como causas originarias, no serían ningún fenómeno originario; llegan a serlo primeramente dejando brotar de ellos mismos, en su propio desarrollo – despliegue estaría mejor dicho –, la serie de concretas formas históricas de los pasajes, del mismo modo que la hoja despliega a partir de sí misma toda la riqueza del mundo vegetal empírico.

[N 2 a, 4]

«Por estudiar esta época tan cercana y tan lejana, me comparo con un cirujano que opera con anestesia local; trabajo en regiones insensibles, muertas, y el enfermo, sin embargo, vive y aún puede hablar». Paul Morand, *1900*, París, 1931, pp.6-7.

[N 2 a, 5]

Lo que distingue a las imágenes de las «esencias» de la fenomenología es su índice histórico. (Heidegger busca en vano salvar la historia para la fenomenología de un modo abstracto, mediante la «historicidad»). Estas imágenes se han de deslindar por completo de las categorías de las «ciencias del espíritu», tales como el hábito, el estilo, etc. Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este «alcanzar legibilidad» constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad). No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en suspensión. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: de naturaleza

figurativa, no temporal. Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas. La imagen leída, o sea, la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en el más alto grado la marca del momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura.

[N 3, 1]

Hay que apartarse decididamente del concepto de «verdad temporal». Sin embargo, la verdad no es – como afirma el marxismo – únicamente una función temporal del proceso de conocimiento, sino que está unida a un núcleo temporal, escondido a la vez tanto en lo conocido como en el conocedor. Tan verdadero es esto, que lo eterno es en todo caso más bien el volante de un vestido, que una idea.

[N 3, 2]

Anotar la historia del trabajo de los Pasajes según su desarrollo. Su parte realmente problemática: no renunciar a nada, evidenciar plásticamente que la exposición materialista de la historia posee un sentido más elevado que la exposición tradicional.

[N 3, 3]

Formulación de Ernst Bloch sobre el trabajo de los Pasajes: «la historia deja ver el sello de Scotland-Yard[»]. Fue en el contexto de una conversación en la que expuse cómo este trabajo – análogamente al método de la fisión atómica – libera las inmensas fuerzas de la historia que permanecen encadenadas en el «érase una vez» de la historiografía clásica. La historia que mostraba las cosas «como propiamente han sido» fue el más potente narcótico del siglo.

[N 3, 4]

«La verdad no se nos escapará», se dice en un pasaje del epigrama de Keller. Queda así formulado el concepto de verdad con el que se rompe en estas exposiciones.

[N 3 a, 1]

Una «prehistoria del siglo XIX» no tendría ningún interés si se entendiera en el sentido de que en la constitución del siglo XIX han de reencontrarse formas prehistóricas. Sólo donde se exponga el siglo XIX como forma originaria de la prehistoria, por tanto en una forma en la que la prehistoria entera se agrupa de un modo nuevo en aquellas imágenes

que en el pasado siglo son pertinentes, tiene sentido el concepto de una prehistoria del siglo XIX.

[N 3 a, 2]

¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al «ahora de la cognoscibilidad», en el que las cosas ponen su verdadero gesto – surrealista –. Así, en Proust es importante que la vida entera se vuelque en el punto de fractura de la vida, dialéctico en grado máximo: en el despertar. Proust comienza exponiendo el espacio del que despierta.

[N 3 a, 3]

«Si insisto en este mecanismo de la contradicción en la biografía de un escritor... es porque el seguimiento de su pensamiento no puede descuidar los hechos que tienen una lógica diferente que la de su pensamiento tomado aisladamente. No se trata de una idea a la que él se atenga, sino lo que se mantiene verdaderamente... frente a acontecimientos primordiales y muy sencillos: que hay una policía, y cañones frente a los trabajadores, que hay una guerra que amenaza y el fascismo que ya reina... Se trata de la dignidad cuando un hombre somete sus concepciones a estos hechos, y no de ingeniosas que sean», Aragon, *D'Alfred de Vigny à Avdeenko* [*De Alfred de Vigny a Avdeenko*], Commune II; 20 de abril de 1935, pp. 808-809. Pero es bien posible que yo, contradiciendo mi pasado, establezca una continuidad con el de otro, quien por su parte, como comunista, lo contradice. En este caso con el de Aragon, que se desentiende en este mismo texto de su *Campesino de París*: «Y como a la mayoría de mis amigos, me gusta lo que me falta, lo monstruoso, lo que no puede vivir, lo que no puede llegar a término... Yo era como ellos, prefería el error a su contrario», p. 807.

[N 3 a, 4]

En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinad[a] época es sin embargo a la vez «lo que ha sido desde siempre». Como tal, empero, sólo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en l[a] que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esta imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños.

[N 4, 1]

El discurso acerca del libro de la naturaleza indica que lo real puede leerse como un texto. Lo mismo habrá de mantenerse aquí respecto de la realidad del siglo XIX. Nosotros abrimos el libro de lo sucedido

[N 4, 2]

Del mismo modo que Proust comienza la historia de su vida con el despertar, así también toda exposición de la historia tiene que comenzar con el despertar, más aún, ella no puede tratar propiamente de ninguna cosa. Y así, el objeto de la presente exposición es despertar del siglo XIX.

[N 4, 3]

Aprovechar los elementos oníricos al despertar es el canon de la dialéctica. Constituye un modelo para el pensador y una obligación para el historiador.

[N 4, 4]

Raphael intenta corregir la concepción marxista acerca del carácter normativo del arte griego: «Si el carácter normativo del arte griego es... un hecho histórico, al explicarlo... debemos... determinar... cuáles fueron las condiciones especiales que condujeron a cada renacimiento, y cuáles fueron, por consiguiente, los factores especiales del... arte griego que esos renacimientos adoptaron como modelo. Ya que la totalidad del arte griego nunca ha poseído un carácter normativo; los renacimientos... tienen su propia historia... Sólo un análisis histórico puede indicar la época en donde la noción abstracta de una “norma”... de la antigüedad ha cuajado... Ésta únicamente fue creada por el Renacimiento, es decir, por el capitalismo primitivo, y aceptada a continuación por el clasicismo, que... comenzó a asignarle su lugar entre los encadenamientos históricos. Marx no ha progresado por este camino en la plena medida de las posibilidades del materialismo histórico», Max Raphael, *Proudhon, Marx, Picasso*, París, 1933, p. 178-179.

[N 4, 5]

Lo característico de las formas *técnicas* (en contraposición a las formas artísticas) es que su progreso y su éxito son proporcionales a la *transparencia* de su contenido social. (De ahí la arquitectura de cristal).

[N 4, 6]

Una importante cita de Marx: «Se reconoce, en lo que concierne... por ejemplo a la epopeya... que... algunas expresiones importantes del arte sólo son posibles en un grado poco desarrollado de la evolución artística. Si eso es verdad de las relaciones entre las diferentes especies del arte, en el dominio del arte mismo será ya menos sorprendente que tal sea el caso de las relaciones entre la totalidad del dominio del arte y el desarrollo general de la sociedad». Citado sin indicación de lugar (quizás de *Theorien des Mehrwerts* [Teorías de la plusvalía], I), en Marx Raphael, *Proudhon, Marx, Picasso*, París, 1933, p. 160.

[N 4 a, 1]

La teoría marxista del arte: tan pronto fanfarroneando como escolastizando.

[N 4 a, 2]

Propuesta de una escala de la superestructura, por A. Asturaro, *Il materialismo storico e la sociología generale* [El materialismo histórico y la sociología general], Génova, 1904 (reseñado en *Die Neue Zeit* XXIII, 1, Stuttgart, p. 62, por Erwin Szabó), *Ökonomie, Familie und Verwandtschaft, Recht, Krieg, Politik, Moral, Religion, Kunst, Wissenschaft* [Economía, Familia y parentesco, Derechom Guerra, Política, Moral, Religión, Arte, Ciencia].

[N 4 a, 3]

Notable afirmación de Engels sobre las «fuerzas sociales»: «Una vez captada su naturaleza, pueden ser convenidas, a manos de los productores asociados», de diabólicos señores en solícitos sirvientes». (!). Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [El Desarrollo del socialismo: de la utopía a la ciencia], 1882.

[N 4 a,4]

Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital*: «La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística», Karl Marx, *Das Kapital* [El capital], I, Berlín, ed. Korsch, <1932>, p. 45.

[N 4 a, 5]



Hay que mostrar la especial dificultad del trabajo histórico en torno al periodo posterior al fin del siglo XVIII. Desde que surge la gran prensa, las fuentes son inabarcables.

[N 4 a, 6]

Michelet gusta de imponer al pueblo el nombre de «bárbaros»: «Bárbaros. La palabra me gusta, la acepto»; y dice de sus escritores: «Ellos aman infinitamente, demasiado, entregándose a veces al pormenor, con la santa torpeza de Albert Durero, o el pulimento excesivo de Jean-Jacques, que no oculta lo suficiente el arte; a causa de ese minucioso pormenor comprometen el conjunto. No hay que censurarlas demasiado; es ... el lujo de vigor, este vigor ... quiere darlo todo a la vez, las hojas, los frutos y las flores, curva y tuerce las ramas. Estos defectos de los grandes trabajadores se suelen encontrar en mis libros, que no tienen sus cualidades. ¡No importa!». J. Michelet, *Le peuple [El pueblo]*, París, 1846, pp. XXXVI-XXXVII.

[N 5, 1]

Carta de Wiesengrund, 5 de agosto de 1935: «El intento de conciliar lo que usted llama momento del “sueño” —de lo subjetivo en la imagen dialéctica— con la idea de ésta como modelo me ha llevado a algunas formulaciones...: al perder su valor de uso, las cosas alienadas se vacían, adquiriendo significaciones como claves ocultas. De ellas se apodera la subjetividad, cargándolas con intenciones de deseo y miedo. Al funcionar las cosas muertas como imágenes de las intenciones subjetivas, éstas se presentan como no perecidas y eternas. Las imágenes dialécticas son constelaciones entre las cosas alienadas y la significación exhaustiva, detenidas en el momento de la indiferencia de muerte y significación. Mientras que en la apariencia se despierta a las cosas para lo más nuevo, la muerte transforma las significaciones en lo más antiguo». A estas reflexiones hay que añadir que en el siglo XIX aumenta una cantidad y ritmo hasta entonces desconocidos el número de las cosas «vaciadas», pues el progreso técnico deja constantemente fuera de circulación nuevos objetos de uso.

[N 5, 2]

El crítico puede ... conectar con toda forma de conciencia teórica y práctica y desplegar a partir de las formas *propias* de la realidad existente la realidad verdadera como su deber ser y su meta final.» Karl Marx, *El materialismo histórico. Los manuscritos*, I, <Leipzig>, ed. Landshut y Mayer, 1932, p. 225 (*Marx and Ruge Kreuzenach [Marx a Ruge Kreuzenach]*,

septiembre de 1843). La conexión de la que aquí habla Marx no tiene en absoluto por qué partir necesariamente del último estadio de desarrollo. Se puede llevar a cabo con épocas pasadas hace mucho, cuyo deber ser y meta final no hay que exponer desde luego en relación con el estadio siguiente de desarrollo, sino en sí mismas y como performación de la meta final de la historia.

[N 5, 3]

Engels anota (*Marx und Engels über Feuerbach. Aus dem Nachlaß* [*Marx y Engels sobre Feuerbach. Del legado póstumo*], I, Archivo Marx-Engels, ed. Rjazanov, Frankfurt, a/M, <1928>, p. 300): «No olvidar que el derecho carece, tanto como la religión, de una historia propia». Lo que vale para esos dos casos, vale antes que nada y de manera decisiva para la cultura. Sería absurdo que pensáramos los modos de existencia de la sociedad sin clases a partir de la imagen de la humanidad cultural.

[N 5, 4]

«Nuestra divisa ... tiene que ser: la reforma de la conciencia, pero no a partir de dogmas, sino a partir del análisis de la conciencia mítica, conciencia que es oscura para ella misma, aparezca como religiosa o política. Se verá entonces que el mundo sueña desde hace mucho con algo de lo que sólo tiene que cobrar conciencia para poseerlo en realidad». Karl Marx, *El materialismo histórico. Los manuscritos*, I, <Leipzig>, ed. Landshut y Mayer, 1932, pp. 226-227 (*Marx and Ruge Kreuzenach* [*Marx a Ruge Kreuzenach*], septiembre de 1843).

[N 5 a, 1]

La humanidad debe separarse reconciliada de su pasado, y una forma de estar reconciliado es la alegría. «El régimen alemán de hoy ..., la inanidad expuesta al mundo del Antiguo Régimen, ... es sólo más bien el *comediante* de un orden mundial cuyos *héroes reales* han muerto. La historia es sistemática, y pasa por muchas fases cuando lleva una vieja figura a la tumba. La última fase de una figura histórica mundial es su *comedia*. Los dioses de Grecia, que ya fueron trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, tuvieron que morir de nuevo, esta vez cómicamente, en los *Diálogos* de Luciano. ¿Por qué esta marcha de la historia? Para que la humanidad se separe con *alegría* de su pasado». Karl Marx: *Der historische Materialismus Die Frühschriften* [*El materialismo histórico. Los manuscritos*], I, Leipzig, ed. Landshut y Mayer, p. 268. («Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» [*Crítica de la filosofía*]

hegeliana del derecho»]). El surrealismo es la muerte del último siglo en la comedia.

[N 5 a, 2]

Marx (*Marx y Engels sobre Feuerbach. Del legado póstumo*, Archivo Marx-Engels, I, Frankfurt a/M, <1928>, p. 301): «No hay ninguna historia de la política, del derecho, de la ciencia, etc., del arte, de la religión, etc.».

[N 5 a, 3]

En *La Sagrada Familia* se dice del materialismo de Bacon: «La materia se ríe en un esplendor poético-sensible del hombre entero».

[N 5 a, 4]

«Lamento no haber podido tratar más que de una manera muy incompleta los hechos de la vida cotidiana, alimentación, vestido, habitación, usos de familia, derecho privado, diversiones, relaciones de sociedad, que han constituido el principal interés de la vida para la enorme mayoría de individuos». Charles Seignobos, *Histoire sincère de la nation française* [*Historia sincera de la nación francesa*], París, 1933, p. XI.

[N 5 a, 5]

*Ad notam* una frase de Valéry: «Lo propio de aquello que es realmente general es ser fecundo».

[N 5 a, 6]

La barbarie se esconde en el concepto mismo de cultura: se considera ésta como un tesoro de valores que, si bien no son independientes del proceso productivo del que surgieron, lo son respecto de aquel en el que perduran. Sirven así a la apoteosis de este último, por bárbaro que pueda ser.

[N 5 a, 7]

Hay que averiguar cómo surgió el concepto de cultura, qué sentido tuvo en las distintas épocas, y a qué necesidades respondió su acuñación. Podría resultar que en tanto que designa la suma de los «bienes culturales», sea de origen reciente. Desde luego le faltó, por ejemplo, al clero que en la Alta Edad Media emprendió una guerra de exterminio contra los testimonios de la Antigüedad.

[N 6, 1]

Michelet: un autor del que una cita, da igual dónde se halle, hace que el lector olvide el libro donde la encontró.

[N 6, 2]

Es digna de resaltar la cuidadísima presentación tipográfica de los primeros escritos sobre problemas sociales y de beneficencia, como en Naville, *Sobre la caridad legal*, o Frégier, *Sobre las clases peligrosas*, etc.

[N 6, 3]

«No sabría cómo insistir suficientemente en el hecho de que, para un materialista iluminado como Lafargue, el determinista económico no es el “útil absolutamente perfecto” que “puede convertirse en la clave de todos los problemas de la historia”». André Breton, *Position politique du surréalisme* [*Posición política del surrealismo*], París (1935), pp. 8-9.

[N 6, 4]

Todo conocimiento histórico se puede ilustrar con la imagen de una balanza equilibrada. Un platillo está cargado con lo que ha sido, el otro con el conocimiento del presente. Mientras que en el primero no pueden dejar de amontonarse numerosos hechos, por modestos que sean, en el otro sólo se pueden poner unas pocas y grandes pesas.

[N 6, 5]

«La única actitud digna de la filosofía ... en la era industrial ... es la reserva. La “cientificidad” de un Marx no significa que la filosofía renuncie ..., sino que se reserva hasta que irrumpa el dominio de una realidad más baja». Hugo Fischer, *Karl Marx und sein Verhältnis zu Staat und Wirtschaft* [*Karl Marx y su relación con el Estado y la economía*], Jena, 1932, p. 59.

[N 6, 6]

No deja de ser importante la insistencia de Engels, dentro de la concepción materialista de la historia, en lo «clásico». Para mostrar la dialéctica del desarrollo, se apoya en las leyes «que ofrece el mismo curso de la historia, pues todo momento se puede contemplar en relación con la fase de desarrollo de su plena madurez, de su clasicismo». Cit. Gustav Mayer, *Friedrich Engels, II, Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa* [*Friedrich Engels, II, Engels y el despertar del movimiento obrero en Europa*], <1933>, pp. 434-435.

[N 6, 7]

Engels, en una carta a Mehring el 14 de julio de 1983: «Lo que ofusca a la mayoría es esta apariencia de historia autónoma que tienen las Constituciones, los sistemas legales y las concepciones ideológicas en todos los terrenos. Cuando Lutero y Calvino “superan” la religión católica oficial, Hegel a Fichte y a Kant, Rousseau —indirectamente, con su *contrato social*— al constitucionalista Montesquieu, se trata de un fenómeno que se desarrolla dentro del ámbito de la teología, de la filosofía o de la ciencia política, un fenómeno que supone una etapa en la historia de estos campos del pensamiento y que no se puede sacar de ellos. Y desde que ha llegado la ilusión burguesa de la eternidad y ultimidad de la producción capitalista, incluso la superación del mercantilismo por los fisiócratas y por Adam Smith se toma como un triunfo del pensamiento, no como el reflejo en él de nuevos hechos económicos, sino como la explicación última, por fin alcanzada, de unas condiciones fácticas omnipresentes». Cit. Gustav Mayer, *Friedrich Engels, II, Engels und der Aufstieg der Arbeiterbewegung in Europa* [*Friedrich Engels, II, Engels y el despertar del movimiento obrero en Europa*], <1933>, pp. 450-451.

[N 6, a 1]

«Lo que Schlosser podría decir y diría contra esos reproches» [sobre una moral enojosamente estricta] «sería lo siguiente: que en la vida, con mayúsculas, en la historia, al revés que en las novelas y relatos, no se adquiere una alegría superficial ante la vida, por mucho placer sensible y espiritual que haya; que de su contemplación ciertamente no se empapa uno de desprecio hacia el hombre, pero sí de una visión estricta sobre el mundo y de unos principios serios sobre la vida; que al menos sobre los más grandes jueces del mundo del hombre, sobre un Shakespeare, un Dante o un Maquiavelo, que supieron medir la vida externa a partir de su propia vida interna, siempre causó una impresión seria y estricta». G. G. Gervinus, *Friedrich Christoph Schlosser*, Leipzig, 1961, [*Deutsche Denkrede (Homenajes alemanes)*], Múnich, ed. Rudolf Borchardt, 1925, p. 312.

[N 6 a, 2]

Hay que investigar la relación entre la tradición y las técnicas reprográficas. «En general, las tradiciones ... se relacionan con los documentos escritos como las copias manuscritas de los mismos respecto a las de la prensa, como los sucesivos duplicados de un libro respecto a su impresión simultánea». [Carl Gustav Jochmann,] *Ueber die Sprache* [*Sobre el lenguaje*], Heidelberg, 1828, pp. 259-260 («Die Rückschritte der Poesie» [«Los retrocesos de la poesía»]).

[N 6 a, 3]

Roger Caillois, «París, mythe moderne» [«París, mito moderno»] (*Nouvelle Revue Française* XXV, 284, 1 de mayo de 1937, p. 699), resume las investigaciones que habría que emprender para una mayor claridad del objeto de estudio. 1) Descripciones de París que anteceden al siglo XIX (Marivaux, Rétif de la Bretonne). 2) El conflicto entre girondinos y jacobinos en torno a la relación de París con las provincias; la leyenda parisina de las jornadas revolucionarias. 3) Policía secreta en el Imperio y en la Restauración. 4) Pintura moral de París por Hugo, Balzac, Baudelaire. 5) Descripciones objetivas de la ciudad Dulaure, Du Camp. 6) Vigny, Hugo (*París incendiado en El año terrible*)<, Rimbaud.

[N 7, 1]

Hay que establecer la relación entre la presencia del espíritu y el «método» del materialismo dialéctico. No sólo que en la presencia de espíritu como una de las formas más realistas de conducta siempre se pueda mostrar un proceso dialéctico. Lo que resulta decisivo es que el dialéctico no puede contemplar la historia más que como una constelación de peligros que él, siguiéndola reflexivamente en su desarrollo, se dispone a evitar en todo momento.

[N 7, 2]

«La Revolución es un drama quizá mayor que una historia, y su patetismo es una condición tan imperiosa como su autenticidad». Blanqui (cit. Geffray, *L'enfermé* [*El encerrado*], I, París, 1926, p. 232).

[N 7, 3]

Necesidad por muchos años de escuchar atentamente cualquier cita casual, cualquier mención pasajera de un libro.

[N 7, 4]

Constatar la teoría de la historia con la observación de Grillparzer traducida por Edmond Jaloux en «Journaux intimes» [«Diarios íntimos»] [*Le Temps*, 23 de mayo de 1937]: «Leer en el futuro es difícil, pero ver *puramente* en el pasado es más difícil todavía: digo *puramente*, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo». La «pureza» de la mirada no es que sea difícil de alcanzar, sino que es imposible.

[N 7, 5]

Para el materialista histórico es importante distinguir con el máximo rigor la construcción de una circunstancia histórica de aquello que normalmente se llama «reconstrucción». La «reconstrucción» en la empatía sólo tiene una fase. La «construcción» presupone la «destrucción».

[N 7, 6]

Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos.

[N 7, 7]

Las historias previa y posterior de un hecho histórico aparecen, en virtud de su exposición dialéctica, en él mismo. Más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior. Y lo hace fuera de sí, en la actualidad misma, al igual que una línea, dividida según la proporción apolónica, experimenta su división fuera de ella misma.

[N 7 a, 1]

El materialismo histórico no persigue una exposición homogénea o continua de la historia. En la medida en que la superestructura ejerce un efecto retroactivo sobre la base, resulta que una historia homogénea, por ejemplo de la economía, existe tan poco como una de la literatura o del derecho. Por otra parte, en la medida en que las diversas épocas del pasado quedan afectadas en un grado completamente distinto por el presente del historiador (a menudo el pasado más reciente le pasa completamente desapercibido al presente, éste «no le hace justicia»), es irrealizable una exposición continua de la historia.

[N 7 a, 2]

Choque frontal contra el pasado mediante el presente.

[N 7 a, 3]

La recepción de obras de arte grandes y muy admiradas es un *ad plures ire*.

[N 7 a, 4]

La exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica.

[N 7 a, 5]

Es mi intención resistir a lo que Valéry llama «una lectura lenta y erizada de resistencias de un lector difícil y refinado». Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal* [*Las flores del mal*], Introducción de Paul Valéry, París, 1928, p. XIII.

[N 7 a, 6]

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado en ella. Pero, si pasara al papel secante, no quedaría nada de lo escrito.

[N 7 a, 7]

Es el presente el que polariza el acontecer en historia previa y posterior.

[N 7 a, 8]

Sobre la cuestión de lo inconcluso de la historia, carta de Horkheimer del 16 de marzo de 1937: «La constatación de lo inconcluso es idealista si no incorpora lo concluso. La injusticia pasada ha sucedido y está conclusa. Los golpeados han sido realmente golpeados ... Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el juicio final ... Quizá respecto de lo inconcluso exista una diferencia entre lo positivo y lo negativo, de modo que únicamente la injusticia, el horror y el dolor del pasado sean irreparables. La justicia practicada, las alegrías, las obras, poseen otra relación con el tiempo pues su carácter positivo queda ampliamente negado por la caducidad. Esto es válido en primer lugar para la existencia individual, en la que no es la dicha, sino la desdicha, la que está marcada por la muerte». El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.

[N 8, 1]



La función claramente regresiva que posee la doctrina de las imágenes arquetípicas de Jung aflora en el siguiente pasaje del ensayo *Sobre las relaciones de la psicología analítica con la obra poética*: «El proceso creativo ... consiste en avivar inconscientemente el arquetipo, y en ... configurarlo hasta llegar a la obra plena. La configuración de la imagen arcaica es en cierto modo una traducción al lenguaje del presente ... Ahí reside la importancia social del arte: ... hace aflorar las figuras que más le faltan al espíritu de la época. La añoranza del artista procede de la insatisfacción con el presente, hasta alcanzar aquella imagen originaria en el inconsciente capaz de compensar la unilateralidad del espíritu de la época. La añoranza del artista capta esta imagen y, al acercarla a la conciencia, cambia también su figura, hasta que puede ser recogida por el hombre del presente, según su capacidad», C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart* [*Problemas espirituales del presente*], Zúrich-Leipzig-Stuttgart, 1932, p. 71. De modo que así concluye la teoría esotérica del arte, haciendo que los arquetipos sean «accesibles» al «espíritu de la época».

[N 8 a, 2]

En la producción de Jung alcanza su último y más intenso eco uno de los elementos que, como hoy se puede ver, el expresionismo fue el primero en señalar de una manera volcánica. Se trata de un nihilismo específicamente médico, como el que se encuentra también en las obras de Benn, y que ha hallado en Céline un seguidor. Este nihilismo ha surgido del *shock* que el interior del cuerpo ha producido en los que le rodean. El mismo Jung atribuye al expresionismo el creciente interés por lo espiritual, y escribe: «El arte expresionista se anticipó proféticamente a esta tendencia, pues el arte siempre capta intuitivamente por anticipado las tendencias venideras de la conciencia general». (*Problemas espirituales del presente*, Zúrich-Leipzig-Stuttgart, 1932, p. 415; *Das Seelenproblem des modernen Menschen* [*El problema espiritual del hombre moderno*]). En este contexto, no hay que perder de vista las relaciones que Lukács ha establecido entre el expresionismo y el fascismo (cfr. K 7 a, 4).

[N 8 a, 1]

«La tradición, fábula errante que acogemos,  
Entrecortada como el viento en la hojarasca».

Victor Hugo, *La fin de Satan* [*El fin de Satán*], París, 1886, p. 235.

[N 8 a, 2]

Julien Benda cita en *Un regular en el siglo* las palabras de Foustel de Coulanges: «quiere usted revivir una época, olvide lo que sabe de lo que ha pasado después de ella». Ésta es la oculta carta magna de la exposición de la historia de la escuela histórica, y tiene poco poder de convicción que Benda añada: «Fustel nunca dijo que esas costumbres fuesen buenas para comprender el papel que una época desempeña en la historia».

[N 8 a, 3]

Plantear si existe algún vínculo común entre la secularización del tiempo en el espacio y la contemplación alegórica. La primera, como resulta patente en el último libro escrito de Blanqui, está en la «imagen científico-natural del mundo» de la segunda mitad del siglo. (Secularización de la historia en Heidegger).

[N 8 a, 4]

Goethe ve venir la crisis de la formación burguesa. Se enfrenta a ella en el *Wilhelm Meister*. La describe en la correspondencia con Zelter.

[N 8 a, 5]

Wilhelm von Humboldt sitúa el centro de gravedad de las lenguas, Marx y Engels en las ciencias naturales. El estudio del lenguaje tiene también funciones económicas: favorece el *commercium* cosmopolita. El de las ciencias naturales, por contra, favorece el proceso de producción.

[N 9, 1]

El método científico se caracteriza porque desarrolla nuevos métodos al conducir a nuevos objetos. Es el mismo caso que el de la forma en el arte, caracterizada por desarrollar nuevas formas al conducir a nuevos contenidos. Y es que sólo externamente posee una obra de arte una *sola* forma, y el trabajo un *solo* método.

[N 9, 2]

Sobre el concepto de «salvación»: el viento del absoluto en las velas del concepto. (El principio del viento es lo cíclico). Lo relativo es la posición de las velas.

[N 9, 3]

¿De qué son salvados los fenómenos? No sólo, y no tanto, del descrédito y del desprecio en que han caído, cuanto de la catástrofe a que los aboca muy frecuentemente la exposición que hace de ellos un determinado tipo

de tradición, «honrándolos como herencia». — Quedan salvados mostrando en ellos la discontinuidad. — Hay una tradición que es catástrofe.

[N 9, 4]

Constituye lo más propio de la experiencia dialéctica eliminar la apariencia de lo siempre-igual, o incluso de la repetición, en la historia. La verdadera experiencia política está completamente libre de esta apariencia.

[N 9, 5]

Para el dialéctico se trata de captar en las velas el viento de la historia universal. Para él, pensar es colocar las velas. *Cómo* se disponen es importante. Las palabras son sus velas. Lo que hace de ellas concepto es el modo en que se disponen.

[N 9, 6]

La imagen dialéctica es relámpago. Como una imagen relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, así hay que captar firmemente lo que ha sido. La salvación que se lleva a cabo de esta manera —y únicamente de esta manera—, hace que sólo <se> realice en lo que en el instante siguiente está ya perdido sin salvación posible. Sobre esto, el pasaje metafórico de la introducción de Jochmann acerca de la mirada profética, que se inflama ante las cimas del pasado.

[N 9, 7]

Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer velas. El arte de saber colocarlas es lo decisivo.

[N 9, 8]

Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto «siga sucediendo», es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado. Así Strindberg —¿en *Después de Damasco?*—: el infierno no es nada que nos sea inminente, sino esta vida de aquí.

[N 9 a, 1]

Es bueno terminar las investigaciones materialistas con una conclusión carente de sentimientos.

[N 9 a, 2]

Es propio de la salvación la sólida acometida, aparentemente brutal.

[N 9 a, 3]

La imagen de la dialéctica es aquella forma del objet<o> histórico que satisface las exigencias de Goethe para el objeto de análisis: mostrar una síntesis auténtica. Es el fenómeno originario de la historia.

[N 9 a, 4]

El homenaje o la apología procuran encubrir los momentos revolucionarios del curso de la historia. Lo que de verdad les importa es establecer una continuidad. Valoran únicamente aquellos elementos de la obra que han pasado a formar parte de su influjo. Se les escapan aquellos lugares donde la tradición se interrumpe, y con ello sus peñas y acantilados, que ofrecen un asidero a quien quiera ir más allá de ella.

[N 9 a, 5]

El materialismo histórico tiene que abandonar el componente épico de la historia. Arranca violentamente la época de la sólida «continuidad de la historia». Pero también hace estallar la homogeneidad de la época. La carga con ecrasita, esto es, con presente.

[N 9 a, 6]

En toda verdadera obra de arte hay un lugar en el que quien allí se sitúa recibe un frescor como el de la brisa de un amanecer venidero. De aquí resulta que el arte, visto a menudo como refractario a toda relación con el progreso, puede servir a la auténtica determinación de éste. El progreso no está en su elemento en la continuidad del curso del tiempo, sino en sus inferencias: allí donde por primera vez, con sobriedad del amanecer, se hace sentir algo verdaderamente nuevo.

[N 9 a, 7]

Para el historiador materialista, toda época de la que se ocupa es sólo la antehistoria en la que está. Y precisamente por eso, para él no hay apariencia de repetición en la historia, porque precisamente los momentos del curso de la historia que más le conciernen pasan a ser, en virtud de su índice «antehistórico», momento del presente mismo, cambiando en cada caso su carácter propio según su determinación catastrófica o triunfante.

[N 9 a, 8]

El progreso científico —como el histórico— es siempre únicamente el primer paso respectivo, nunca el segundo, tercero, o  $n + 1$ , suponiendo, a saber, que estos últimos no sólo pertenecen a la práctica científica, sino al corpus mismo de la ciencia. Pero no es éste en verdad el caso, porque toda etapa en el proceso de la dialéctica (igual que en el proceso de la historia misma), aun siempre condicionada por las anteriores, introduce un cambio fundamentalmente nuevo, que exige un tratamiento fundamentalmente nuevo. De modo que el método dialéctico se caracteriza porque desarrolla nuevos métodos al conducir a nuevos objetos. Es el mismo caso que el de la forma en el arte, caracterizada por desarrollar nuevas formas al conducir a nuevos contenidos. Y es que sólo externamente posee una obra de arte una *sola* forma, y el tratado dialéctico un *solo* método.

[N 10, 1]

Definiciones de conceptos históricos fundamentales: la catástrofe: haber desaprovechado la oportunidad; el instante crítico: el *status quo* amenaza permanecer; el progreso: la primera medida revolucionaria.

[N 10, 2]

Hacer saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia es una exigencia de su estructura monadológica. Ésta sale por primera vez a la luz en el objeto que se ha hecho saltar. Y ciertamente lo hace en la figura de la controversia histórica, que constituye el interior (y por decirlo así las entrañas) del objeto histórico, figura en la que intervienen la totalidad de las fuerzas e intereses históricos a escala renovada. En virtud de su estructura monadológica, el objeto histórico encuentra representada en su interior su propia ante- y posthistoria. (Así, por ejemplo, la antehistoria de Baudelaire, tal como se presente a la investigación actual, consiste en la alegoría, y su posthistoria en el *Jugendstil*).

[N 10, 3]

A la base de la controversia con la historiografía convencional y sus «homenajes», hay que poner la polémica contra la empatía (Grillparzer, Fustel de Coulanges).

[N 10, 4]

El sansimoniano Barrault distingue entre épocas orgánicas y épocas críticas. La difamación del espíritu crítico comienza justo tras la victoria de la burguesía, en la revolución de julio.

[N 10, 5]

El momento destructivo o crítico de la historiografía materialista cobra validez cuando hace estallar la continuidad histórica, operación en la que antes que nada se constituye el objeto histórico. De hecho, desde el curso continuado de la historia no se puede apuntar a un objeto de la misma. Por eso también la historiografía, desde siempre, se ha limitado a entresacar un objeto de este transcurso continuado. Pero lo ha hecho sin fundamento, como último recurso, porque lo primero también fue siempre para ella volver a encajar el objeto en el continuo que se había vuelto a procurar con la empatía. La historiografía materialista no escoge sus objetos a la ligera. No los entresaca del transcurso, sino que los hace saltar de él. Sus procedimientos son más complejos, sus acontecimientos son mucho más esenciales.

[N 10 a, 1]

[Pues] hay que comprender el momento destructivo de la historiografía materialista como una reacción a una constelación de peligros que amenazan tanto a lo transmitido por la tradición como al receptor de la misma. A esta constelación de peligros le hace frente la historiografía materialista; ahí está su actualidad, ahí tiene que probar su presencia de espíritu. Una exposición semejante de la historia tiene como meta, en palabras de Engels, «escapar del ámbito del pensamiento».

[N 10 a, 2]

Al pensar pertenece tanto el movimiento como la detención de los pensamientos. Allí donde el pensar, en una constelación saturada de tensiones, llega a detenerse, aparece la imagen dialéctica. Es la cesura en el movimiento del pensar. Su lugar no es, por supuesto, un lugar cualquiera. Hay que buscarlo, por decirlo brevemente, allí donde la tensión entre las oposiciones dialécticas es máxima. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia es la imagen dialéctica. Es idéntico al objeto histórico; justifica que se le haga saltar del continuo curso de la historia.

[N 10 a, 3]

La forma arcaica de la prehistoria, que se invoca en cada época —y precisamente hoy de nuevo la invoca Jung—, es aquella que hace de la apariencia en la historia algo deslumbrante por cuanto la remite a la naturaleza como a su patria.

[N 11, 1]

Escribir historia significa dar su fisonomía a las cifras de los años.

[N 11, 2]

El acontecer que rodea al historiador, y del que participa, quedará en el fondo de su exposición como un texto escrito con tinta mágica. La historia que se presenta al lector constituye, por decirlo así, el conjunto de citas en este texto, y únicamente son estas citas lo que se presenta de una manera legible a todo el mundo. Escribir la historia significa por tanto *citar* la historia. Pero en el concepto de citación radica que el correspondiente objeto histórico sea arrancado de su contexto.

[N 11, 3]

En torno a la doctrina elemental del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquello en lo que se realiza el conocimiento como su salvación. 2) La historia se descompone en imágenes, no en historias. 3) Allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico, tenemos que habérnoslas con una mónada. 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, en el sano sentido común, en la presencia de espíritu y en la dialéctica. (Sobre la mónada, N 10 a, 3).

[N 11, 4]

El presente determina en el objeto del pasado dónde se separan su ante- y post-historia, para captar su núcleo.

[N 11, 5]

Demostrar con el ejemplo que en los escritos del siglo pasado sólo el marxismo puede practicar la gran filología.

[N 11, 6]

«Las primeras regiones que han sido esclarecidas no son las primeras en que ellas [las ciencias] han hecho más progresos». Turgot, *Œuvres [Obras]*, II, París, 1844, pp. 601-602. (*Second discours sur les progrès successifs de l'esprit humain [Segundo discurso sobre los sucesivos progresos del espíritu*

*humano*) (1750). Este pensamiento juega un papel en la literatura posterior, también en Marx.

[N 11, 7]

En el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso probablemente perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en un principio. (La doctrina de la selección natural tuvo una importancia decisiva en este proceso; a su sombra se fortaleció la opinión de que el progreso se produce automáticamente. Favoreció además la extensión del concepto de progreso a todos los ámbitos de la actividad humana). En Turgot, el concepto de progreso tenía aún funciones críticas. Permitía ante todo que los hombres dirigieran su atención a los movimientos regresivos de la historia. Turgot, significativamente, vio garantizado el progreso ante todo el campo de la investigación matemática.

[N 11 a, 1]

«¡Qué espectáculo presenta la sucesión de opiniones de los hombres! He buscado en ellas el progreso del espíritu humano, y casi no veo otra cosa que la historia de sus errores. ¿Por qué su marcha, tan segura desde los primeros pasos en el estudio de las matemáticas, es en el resto tan vacilante tan expuesto al extravío? ... En esta lenta progresión de opiniones y de errores ... creo ver esas primeras hojas, las primeras envolturas que la naturaleza ha dado al tallo naciente de las plantas, que salen antes que ellos de la tierra y se marchitan a continuación con el nacimiento de otras capas externas, hasta que aparezca finalmente ese tallo y se corone de flores y de frutos, imagen de la tardía verdad». Turgot, *Obras*, II, París, 1844, pp. 600-601. (*Segundo discurso sobre los sucesivos progresos del espíritu humano*).

[N 11 a, 2]

Aún existen unos *limes* del progreso en Turgot: «En los últimos tiempos ... era preciso volver mediante la perfección al punto en que los primeros hombres habían sido conducidos por un instinto viejo; ¿y quién no sabe que ahí está el supremo esfuerzo de la razón?», Turgot, *loc. cit.*, p. 610. En Marx aún existe este *limes*; más tarde se pierde.

[N 11 a, 3]

Ya en Turgot se puede ver que el concepto de progreso se orienta a la ciencia, mientras que en el arte encuentra su correctivo (en el fondo, el arte



tampoco puede considerarse completamente bajo el concepto de regresión: el trabajo de Jochmann tampoco impone del todo este punto de vista). Desde luego, Turgot exime al arte de un modo distinto a como hoy se haría: «El conocimiento de la naturaleza y de la verdad es, como ellas, infinito. Las artes, cuyo objeto es complacernos, están acotadas como nosotros. El tiempo hace que sin cesar desapunten nuevos descubrimientos en las ciencias; pero la poesía, la pintura, la música, tienen un punto fijo, determinado por el genio de las lenguas, la imitación de la naturaleza, la sensibilidad limitada de nuestros órganos... Los grandes hombres del siglo de Augusto llegaron a él y son todavía nuestros modelos». Turgot, *Obras*, II, París, 1844, pp. 605-606. (*Segundo discurso sobre los sucesivos progresos del espíritu humano*). ¡De modo que una renuncia programática a la originalidad en el arte!

[N 12, 1]

«Hay partes en las artes del gusto que han podido perfeccionarse con el tiempo, testimonio de ello, la perspectiva, que depende de la óptica. Pero el color local, la imitación de la naturaleza, la expresión misma de las pasiones, son de todos los tiempos», Turgot, *Obras*, II, París, 1844, p. 658. (*Plan du second discours sur l'histoire universelle* [*Plan del segundo discurso sobre la historia universal*]).

[N 12, 2]

Concepción militante de progreso: «El error no es lo que se opone al progreso de la verdad. Son la molición, la terquedad, el espíritu de rutina, todo lo que lleva a la inacción. Incluso los progresos de las artes más pacíficas en los antiguos pueblos de Grecia, y en sus repúblicas, estaban mezclados con guerras continuas. Estaban como los judíos, construyendo con una mano los muros de Jerusalén y con la otra combatiendo. Los espíritus estaban siempre en actividad, los ánimos siempre excitados, las luces crecían en ellos cada día», Turgot, *Obras*, II, París, 1844 (*Pensées et fragments* [*Pensamientos y fragmentos*]), p.672.

[N 12, 3]

La presencia de espíritu como categoría política alcanza un magnífico reconocimiento en estas palabras de Turgot: «Antes de que hayamos aprendido que las cosas están en una situación determinada, ellas ya han cambiado muchas veces. De este modo siempre percibimos los acontecimientos demasiado tarde, y la política necesita siempre prever,

por así decirlo, el presente». Turgot, *Obras*, II, París, 1844 (*Pensées et fragments* [*Pensamientos y fragmentos*]), p.673.

[N 12 a, 1]

«El... paisaje completamente transformado del siglo XIX se puede ver hasta hoy día, al menos en sus huellas. Está modelado por el ferrocarril... Dondequiera que se muestran hermanados montaña y túnel, barranco y viaducto, talud y teleférico, río y puente de hierro... allí se encuentra el núcleo de este paisaje histórico... En toda su singularidad, dan fe de que la naturaleza, bajo el triunfo de la civilización técnica, no se hunde en la falta de nombre y de figura, de que la pura construcción del puente o del túnel no fue el único rasgo del paisaje, sino que a su lado vino enseguida el río o la montaña, y no como el vencido ante el vencedor, sino más bien como una potencia amiga... El tren de hierro que atraviesa las puertas amuralladas de la montaña... parece... regresar a su propia patria, donde reside la materia de la que ha sido hecho», Dolf Stenberger, *Panorama oder Ansichten vom 19 Jahrhundert* [*Panorama, o visiones del siglo XIX*], Hamburgo, 1938, pp. 34-35.

[N 12 a, 2]

El concepto de progreso tuvo que dirigirse al instante contra la teoría crítica de la historia, pues ya no se empleaba como escala de medida de determinados cambios históricos, sino que debía medir la distancia entre un origen y un final legendarios de la historia. En otras palabras: tan pronto como el progreso se convierte en el rasgo característico *de todo* el curso de la historia, su concepto aparece en un contexto de hipostatización acrítica en lugar de en uno de planteamiento crítico. Este último contexto es reconocible desde la observación histórica concreta porque hace visible la regresión con una nitidez tan grande al menos como la de cualquier progreso (Así Turgot, Jochmann).

[N 13, 1]

Lotze como crítico del concepto de progreso: «Frente a la afirmación creída con complacencia de un progreso lineal de la humanidad... una reflexión más cuidadosa se ha visto hace mucho obligada a descubrir que la historia se retuerce más y más en espirales; unos epicicloides se antepusieron a otros; en suma, nunca faltaron melancólicos rodeos para admitir que la impresión global que produce la historia no es la de una elevación pura, sino la de una melancolía predominante. Una observación sin prejuicios empezará siempre asombrándose y quejándose de la gran

cantidad de bienes culturales y aspectos genuinamente bellos de la vida... que han desaparecido para no volver jamás», Hermann Lotze, *Mikrokosmos* [*Microcosmos*], III, Leipzig, 1864, p. 21.

[N 13, 2]

Lotze como crítico del concepto de progreso: «Resulta inquietante... el pensamiento de que la civilización está repartida entre las sucesivas generaciones, y a menudo de la miseria, de las anteriores. Aunque esta idea esté inspirada por nobles sentimientos, supone un entusiasmo irreflexivo tener en poco las pretensiones de cada época y de cada hombre, aparte de que considerar que sólo progresa la humanidad en general supone apartar la vista de todo su infortunio... No puede haber progreso alguno... mientras no se incremente la felicidad y plenitud de las mismas almas que antes padecieron bajo un estado carente de plenitud», Hermann Lotze, *Mikrokosmos* [*Microcosmos*], III, Leipzig, 1864, p. 23. Si concebir el progreso recurriendo a la totalidad del curso de la historia es propio de una burguesía saturada, en Lotze se anuncian las fuerzas de una burguesía forzada a una posición defensiva. Cfr., por el contrario, a Hölderlin: «Amo la generación de los siglos venideros».

[N 13, 3]

Unas palabras que dan que pensar: «Una de las peculiaridades más notables de la condición humana es... que junto a tanto egoísmo individual, ningún presente envidie su futuro». Esta falta de envidia indica que la idea que tenemos de la felicidad está profundamente empapada de ese tiempo que es el de nuestra vida. Sólo concebimos la felicidad en el aire que una vez respiramos, entre las personas que vivieron con nosotros. En otras palabras, al concebir la felicidad – esto es lo que nos enseña aquel hecho notable – se agita también la idea de la redención. Esta felicidad está fundada en el mismo desconsuelo y abandono que fueron los nuestros. Nuestra vida, por decirlo de otra manera, es un músculo que posee suficiente fuerza para contraer la totalidad del tiempo histórico. O, aún de otro modo, la concepción correcta del tiempo histórico descansa por completo y en absoluto sobre la imagen de la redención. (El pasaje está en Lotze, *Mikrokosmos* [*Microcosmos*], III, Leipzig, 1864, p. 49).

[N 13 a, 1]

Rechazo de la idea de progreso en la concepción religiosa de la historia: «A pesar de todos sus movimientos, la historia no podría alcanzar una meta que no estuviera a su mismo nivel, y nos veríamos dispensados del

esfuerzo de buscar un progreso si en lugar de acontecer a lo largo de su curso, aconteciese a partir de cada uno de sus puntos y hacia lo alto», Hermann Lotze, *Mikrokosmos* [*Microcosmos*], III, Leipzig, 1864, p. 49).

[N 13 a, 2]

Relación entre la idea del progreso y la de la redención en Lotze: «Porque el sentido del mundo se convertiría en contrasentido, rechazamos la idea de que el trabajo de las generaciones pasadas sólo sirve a las siguientes – y así hasta el infinito –, resultando irremediablemente inútil para ellas mismas» (p. 50). Esto no puede ser, «si es que el mundo mismo, junto con todo lo producido en su desarrollo histórico, no ha de aparecer como un incomprensible y vano estruendo... que, por misterioso que pueda ser el modo, el progreso de la historia también sucede para ella: esta creencia es la que nos permite hablar de la humanidad tal como hablamos» (p. 51). Lotze llama a esto «la idea de una... conservación y restitución» (p. 52).

[N 13 a, 3]

La historia cultural, según Bernheim, procede del positivismo de Comte; la *Historia de Grecia* de Beloch (vol. I, 1912) es para él un ejemplo típico de la influencia comteana. La historiografía positivista «relegó... el Estado y los acontecimientos políticos, viendo por el contrario en el conjunto del desarrollo intelectual de la sociedad el único contenido de la historia.... ¡La elevación... de la historia cultural al rango del único objeto digno de la investigación histórica!», Ernst Bernheim, *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung* [*Las concepciones medievales del tiempo y su influencia sobre la política y la historiografía*], Tubinga, 1918, p. 8.

[N 14, 1]

«La categoría lógica del tiempo no domina el verbo tanto como se podría creer». Por extraño que parezca, la expresión del futuro no parece situarse sobre el mismo plano del espíritu humano que las del pasado y del presente... «El futuro no suele tener expresión propia, o, si la tiene, es una expresión complicada que no es paralela a la del presente o del pasado». «No hay razón para creer que el indoeuropeo prehistórico haya poseído alguna vez un “verdadero futuro” (Meillet)». Jean-Richard Bloch, *Langage d'utilité, langage poétique* [*Lenguaje de utilidad, lenguaje poético*], ([*Encyclopédie française*] [Enciclopedia francesa], XVI, 16-50, 10).

[N 14, 2]

Con la antinomia aentre el concepto de cultura y los ámbitos autónomos del idealismo clásico, Simmel toca un punto muy importante. La distinción respectiva de tres autonomías preservó al idealismo clásico de concebir ese concepto de cultura que ha dado tantas alas a la barbarie. Dice Simmel sobre el ideal cultural: «Lo esencial... es... que suprime el valor propio del logro estético, científico, moral... e incluso religioso, para emplearlos conjuntamente como elementos o materiales de construcción en el desarrollo de la esencia humana a partir de su estado natural», Georg Simmel, *Philosophie des Geldes [Filosofía del dinero]*, Leipzig, 1900, pp. 476-477.

[N 14, 3]

«Jamás ha habido un periodo de la historia en el que la educación propia de la humanidad se extendiese a toda ella, o ya sólo a la totalidad del pueblo que mejor la encarnaba. Siempre se han encontrado todas las escalas y matices de la rudeza moral, la torpeza intelectual y la miseria corporal junto a la finura cultivada de la vida... y al libre gozo de las vengajas del orden burgués», Hermann Lotze, *Mikrokosmos [Microcosmos]*, III, Leipzig, 1864, p. 23-24).

[N 14 a, 1]

A la opinión de que «ya hay progreso cuando... sobre la amplia base de una incultura permanente, tomada en conjunto, se alza sin cesar cada vez más alto la cultura de una pequeña minoría» responde Lotze con esta pregunta: «¿cómo, partiendo de tales supuestos, se puede hablar de una historia de la humanidad?», Lotze, *Mikrokosmos [Microcosmos]*, III, Leipzig, 1864, p. 25).

[N 14 a, 2]

«El modo casi único en que se transmite la cultura de tiempos pasados» conduce, como dice Lotze, «inmediatamente de vuelta a lo contrario de lo que debería ser el objetivo de la labor histórica; me refiero a la formación de un instinto de cultura que se va apoderando de todos los elementos de la civilización, sustrayéndolos de la autoactividad y convirtiéndolos en una posesión muerta» (p. 28). En consecuencia: «El progreso de la ciencia no es... inmediatamente un progreso de la humanidad; lo sería si con el aumento del contenido acumulado de verdad, aumentara también la participación de los hombres en él... y la claridad de su perspectiva sobre él», Lotze, *loc. cit.*, p. 29.

[N 14 a, 3]

Lotze sobre la humanidad: «No se puede decir de ella que llegue a ser lo que es con conciencia de su devenir y con el recuerdo de sus estados anteriores», Lotze, *loc. cit.*, p. 31.

[N 14 a, 4]

La concepción que tiene Lotze de la historia podría ser afín a la de Stifter. «El querer sin reglas del individuo está siempre limitado en su éxito por condiciones generales al margen del capricho y fundadas en las leyes de la vida espiritual, en el sólido orden de la naturaleza», Lotze, *loc. cit.*, p. 34.

[N 14 a, 5]

Comparar con el prólogo de Stifter a *Piedras de colores*: «Tenemos en primer lugar por cosa cierta que un gran efecto se debe siempre a una gran causa, nunca a una pequeña». *Histoire de Jules César [Historia de Julio César]*, I, París, 1865, (Napoleón III).

[N 14 a, 6]

Se puede determinar la conciencia histórica revolucionaria utilizando una formulación de Baudelaire para la conciencia temporal de quien se encuentra embriagado por el hachís; habla de una noche en la que fue absorbido por los efectos del hachís: «Por larga que ella debió de mostrármeme... me parecía no obstante que había durado unos pocos segundos, o incluso que no había cogido sitio en la eternidad» (Baudelaire, *OEuvres [Obras]*, París, ed. le Dantec, 1931, I, pp. 298-299).

[N 15, 1]

Los que en cada momento están vivos se miran en el mediodía de la historia. Están obligados a proporcionar un banquete al pasado. El historiador es el heraldo que invita a los difuntos a la mesa.

[N 15, 2]

Para una dietética de la escritura historiográfica. El contemporáneo que llega a conocer con qué cuidado y anticipación se ha preparado la miseria que se abate sobre él – y mostrarle esto debe ser una honda preocupación del historiador – alcanza una alta opinión de sus propias fuerzas. Una historia que le enseña de esta manera, no le entristece, sino que más bien le fortalece. Esa historia no proviene de la tristeza, a diferencia de la que se insinúa en Flaubert cuando confiesa: «pocos

adivinaron cuán triste era preciso haber estado para proponerse resucitar Cartago». La pura *curiosité* proviene de la tristeza y la hace más profunda.  
[N 15, 3]

Ejemplo de una posición histórico-cultural en el peor sentido. Huizinga habla del respeto [a la] vida del pueblo llano en las pastorale[s] de la baja Edad Media. «A ello pertenece también el interés por lo andrajoso que... empieza a surgir. Las miniaturas de calendario subrayan con plena satisfacción las rodillas desolladas del segador en el campo; la pintura, los andrajos de los mendigos... Aquí se inicia el camino que conduce, pasando por los grabados de Rembrandt y los niños harapientos de Murillo, a los tipos callejeros de Steinlen», J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters* [*El otoño de la Edad Media*], Múnich, 1928, p. 448. Se trata más bien, naturalmente, de un fenómeno muy específico.

[N 15, 4]

«El pasado ha dejado de sí en los textos literarios imágenes comparables a las que la luz imprime sobre una placa sensible. Sólo el porvenir posee reveladores lo suficientemente activos como para poner de manifiesto perfectamente tales clichés. Muchas páginas de Marivaux o de Rousseau encierran un sentido misterioso, que los primeros lectores no podían descifrar plenamente», André Monglond, *le préromantisme français* [*El prerromanticismo francés*], I, *Le héros préromantique* [*El héroe prerromántico*], Grenoble, 1930, p. XII.

[N 15 a, 1]

Una visión delatora del progreso en Hugo: *París incendiado* (*El año terrible*): «¡Adelante! ¡Sacrifícalo todo! ¡Adelante! ¡El granero del pan! ¡Adelante! La biblioteca, arco en donde se alza el alba, insondable A B C del ideal, donde sueña, acodado, el progreso, ese lector eterno...».

[N 15 a, 2]

Sobre el estilo al que hay que aspirar: «Mediante las palabras familiares es como el estilo muerde y penetra en el lector. Mediante ellas es como los grandes pensamientos circulan y son considerados de buena ley, como el oro y la plata marcados con una impronta conocida. Inspiran confianza a quien se sirve de ellas para hacer más sensibles sus pensamientos, puesto que en semejante empleo de la lengua común se reconoce a un hombre que conoce la vida y las cosas, y que se mantiene cerca de ellas. Además, esas palabras vuelven franco el estilo. Anuncian que el autor desde hace mucho

tiempo se ha alimentado del pensamiento o del sentimiento expresados, que se los ha apropiado y los ha convertido en habituales, que las expresiones más comunes le bastan para expresar ideas que han llegado a ser vulgares en él gracias a una larga concepción. Finalmente, lo dicho así parece más verdadero; porque nada es tan claro, entre las palabras, como las llamadas familiares, y la claridad es hasta tal punto uno de los caracteres de la verdad que a menudo se la toma por ella». Nada más sutil que aconsejar claridad para al menos aparentar verdad. El consejo de escribir llanamente, cargado casi siempre de rencor, posee [,] dado así, la máxima autoridad. J. Joubert, *Oeuvres [Obras]*, II, París, 1883, p. 293, «du style» [«Del estilo»], XCIX.

[N 15 a, 3]

Una estadística digna de mención sería la de quien pudiera desarrollar la dialéctica de las prescripciones de Joubert. Así, Joubert aconseja emplear términos familiares, pero advierte contra la lengua particular que [«]no expresa más que cosas relativas a nuestras costumbres de hoy[»], «Del estilo», LXVII, [*loc. cit.*, p. 286].

[N 16, 1]

«Todas las bonitas palabras son susceptibles de más de una significación. Cuando una bella palabra presenta un sentido más bonito que el del autor, hay que adoptarla», J. Joubert, *Obras*, II, París, 1883, p. 293 [«Del estilo», XVII].

[N 16, 2]

En relación con la economía política, Marx caracteriza admirablemente «el componente en ella que es mera reproducción de la apariencia, tomada en tanto representación de la misma», como «su componente vulgar». Cit., Korsch, *Karl Marx*, II, ms. [manuscrito], p. 22. También hay que denunciar este componente vulgar en las demás ciencias.

[N 16, 2]

Concepto de naturaleza en Marx: «Si en Hegel... “la naturaleza física interviene igualmente en la historia mundial”, Marx por su parte concibe desde el principio la naturaleza según categorías sociales. La naturaleza física no interviene en la historia mundial directamente, sino de modo indirecto, como un proceso paulatino de producción material que desde su origen no se da sólo entre el hombre y la naturaleza, sino a la par entre



el hombre y el hombre. O bien, para que comprendan también los filósofos: en lugar de la pura *naturaleza* (*natura naturans* económica), que antecede a toda actividad humana, en la ciencia estrictamente social de Marx aparece siempre la naturaleza como *producción material* (*natura naturata* económica), como “materia” social, mediada y moldeada por la actividad humana social, y con ello al mismo tiempo mudable y modelable en el presente y en el futuro», Korsch, *loc. cit.*, III, p. 3.

[N 16, 4]

Korsch presenta la siguiente reformulación del ritmo triádico hegeliano, hecha por Marx: «La “contradicción” hegeliana se sustituye por la lucha de las clases sociales, la “negación” dialéctica por el proletariado, y la “síntesis” dialéctica por la revolución proletaria», Korsch, *loc. cit.*, III, p. 45.

[N 16, 5]

Delimitación de la concepción materialista de la historia en Korsch: «Con las transformaciones de la forma de producción material, se transforma también el sistema de mediaciones que existe entre la base material y su superestructura político-jurídica, junto con las formas sociales de conciencia que le corresponden. De ahí que las afirmaciones generales de la teoría social materialista sobre interrelaciones tales como *economía y política* o *economía e ideología*, y conceptos generales como *clases* y *lucha de clases*... posean también distintos significados para las distintas épocas, y serán válidas, en la forma concreta en que han sido formuladas por Marx, para la presente sociedad burguesa, pero en sentido estricto sólo para ésta... Sólo para la presente sociedad burguesa, en la que las fuerzas de la *economía* y de la *política* están formal y completamente separadas entre sí, y los trabajadores, como ciudadanos, son libres e iguales en derechos, tiene la demostración científica de su persistente esclavitud de hecho en el terreno económico, el carácter de un descubrimiento teórico», Korsch, *loc. cit.*, III, pp. 21-22.

[N 16 a, 1]

Korsch realiza «la constatación, aparentemente paradójica pero acertada en relación con la forma última y más madura de la ciencia marxiana, de que en la teoría social materialista de Marx el conjunto de las relaciones sociales, que los sociólogos burgueses tratan como un ámbito autónomo... se investiga ya, según su contenido objetivo, por la ciencia

histórica y social de la economía. *La ciencia social materialista de Marx no es por tanto sociología, sino economía*», Korsch, *loc cit.*, III, p. 103.

[N 16 a, 2]

Una cita de Marx sobre la variabilidad de la naturaleza (en Korsch, *loc cit.*, III, p. 9): «Incluso la multiplicidad natural de las especies, por ejemplo las diferencias raciales, etc... pueden y deben dejarse históricamente de lado».

[N 16 a, 3]

Doctrina de la superestructura en Korsch: «Para determinar las conexiones que vinculan la “base” económica y la “superestructura” jurídico-política, junto con sus formas “correspondientes” de conciencia... no es suficiente a este nivel general con una determinación filosófica de la causalidad “dialéctica”, ni con la “causalidad” científica basada en “interacciones”. La ciencia natural del siglo XX ha aprendido que las relaciones “causales” que intenta constatar el investigador en un campo determinado, no se pueden definir en absoluto según un concepto general de causalidad o de ley causal, sino que se han de determinar “específicamente” para cada campo científico [Cfr. Phillip Frank, *Das Kausalgesetz und seine Grenzen (La ley de la causalidad y sus límites)*, Viena, 1932]»... Lo más importante... de los logros de Marx y Engels no consiste en las formulaciones teóricas del nuevo principio, sino en su aplicación específica a una serie de cuestiones que son cruciales en la práctica, y en parte teóricamente muy complejas [entre las que figuran, por ejemplo, las cuestiones planteadas al final de la *Introducción* de 1857, pp. 779 ss., sobre el “desigual desarrollo” de los distintos ámbitos de la vida social: desigual desarrollo de la producción material y la artística (y de las distintas artes entre sí), de la educación en Estados Unidos y en Europa, de las relaciones de producción como relaciones jurídicas, etc.]. Determinar científicamente con precisión estas relaciones constituye aún hoy una tarea del futuro..., tarea cuyo punto central no ha de estar nuevamente en la formulación teórica, sino en la aplicación y prueba continuada de los principios implícitamente contenidos en la obra de Marx. Ante tod, no hay que aferrarse con demasiado fanatismo a aquellas formulaciones, de intención a menudo solamente ilustrativa, con las que Marx describió las relaciones específicas en este terreno como una relación entre “base” y “superestructura”, como “correspondencias”, etc... En todos estos casos, los conceptos de Marx – como han comprendido claramente, de entre los últimos marxistas, Sorel y Lenin – no pretenden constituirse en nuevos

dogmas, en condiciones establecidas *a priori* que tuviera que respetar en un orden determinado una investigación que se quiere materialista, sino como una guía, en nada dogmática, de la investigación y de la acción», Korsch, *Karl Marx*, III, ms., pp. 93-96.

[N 17]

Concepción materialista de la historia y filosofía materialista: «Los epígonos de Marx han tomado las formulaciones de la concepción materialista de la historia – que Marx y Engels... emplearon sólo para la investigación de la sociedad burguesa, y que trasladaron a otras épocas históricas sólo después de ampliarlas adecuadamente –, para separarlas de su campo concreto de aplicación o de cualquier otro, y hacer del llamado “materialismo histórico” una sociología general. Esta simplificación de la teoría social materialista estaba a un paso de conibir, como hoy o precisamente hoy de nuevo se estima necesario, que la ciencia económica y social de Marx hay que cimentarla no sólo en una filosofía social general, sino incluso en una cosmovisión materialista general, que abarque tanto la naturaleza como la sociedad. Se trataría, hablando con Marx, de retrotraer de nuevo las formas científicas en que se ha venido desarrollándose el contenido... efectivo del materialismo del siglo XVIII, a las “vaciedades filosóficas de los materialistas sobre la materia”. La ciencia social materialista no necesita de semejante fundamentación. Este importante avance... de Marx también fue ignorado más tarde por los... intérpretes “ortodoxos” de Marx... Con ello, han inscrito su propio conservadurismo en la teoría de Marx, que pasó conscientemente de ser filosofía a ser ciencia. De una forma casi grotesca es como aparece el destino histórico de la ortodoxia marxista que, al rechazar los ataques revisionistas, acaba por encontrarse en el lugar del contrario. Así Plejanov, su representante más destacado, en su frenética búsqueda de la “filosofía” que está a la base del marxismo, acaba por presentarlo como un “spinozismo libre (gracias a Feuerbach) de su componente teológico», Korsch, *loc. cit.*, III, pp. 29-31.

[N 17 a]

Korsch cita el *Novum Organum* de Bacon: «*Recte enim veritas temporis filia dicitur non auctoritas*» [«Pues bien se dice que la verdad es hija del tiempo, no la autoridad»]. Fundó sobre esta autoridad de todas las autoridades, sobre el *tiempo*, la superioridad de la nueva ciencia experimental burguesa frente a la ciencia dogmática de la Edad Media. Korsch, *loc. cit.*, I, p. 72.

[N 18, 1]

«Para su empleo *positivo*, Marx sustituye aquel postulado excesivo de Hegel, según el cual la verdad tiene que ser concreta, por el principio racional de la *especificación*... El verdadero interés... se centra en los rasgos específicos por los que cada sociedad histórica concreta se *diferencia* de los rasgos generales de toda sociedad, y donde por tanto radica su *desarrollo*... De ahí que una ciencia social estricta... no pueda construirse en sus conceptos generales abstrayendo o constatando simplemente características más o menos arbitrariamente escogidas de la sociedad burguesa en su forma históricamente dada. Sólo puede alcanzar el conocimiento de lo general que encierra esta forma concreta de sociedad investigando detalladamente la totalidad de las condiciones históricas de las que ha surgido, tanto a partir de otro estado social, como a partir de las transformaciones que ha efectuado en ellas bajo determinadas condiciones exactamente especificadas... En la ciencia social, por tanto, las únicas leyes auténticas son las leyes de desarrollo». Korsch, *loc. cit.*, pp. 49-52.

[N 18, 2]

El auténtico concepto de historia universal es mesiánico. Tal como se entiende hoy, la historia universal es cosa de oscurantistas.

[N 18, 3]

El ahora de la cognoscibilidad es el instante del despertar. (Jung quiere mantener a los sueños alejados del despertar).

[N 18, 4]

Sainte-Beuve se declara, en su caracterización de Leopardi, «persuadido... de que la crítica sólo adquiere todo su valor y su originalidad cuando se aplica a temas de los que se poseen de primera mano el fondo, los aledaños y todas las circunstancias», C. A. Sainte-Beuve, *Portraits contemporains [Retratos contemporáneos]*, IV, París, 1882, p.365. Frente a esto hay que destacar el valor que puede tener la falta de ciertas condiciones que aquí se exigen. Carecer de sentido para los más finos matices del texto puede llevar al observador a perseguir tanto más atentamente los menores detalles de las relaciones sociales que subyacen a la obra de arte. La insensibilidad a matizaciones muy delicadas, al fijar con mayor claridad el perfil de la composición, puede incluso proporcionar a quien de esto adolece una cierta superioridad frente a otros

críticos, pues el sentido para los matices no va siempre unido al don del análisis.

[N 18 a,1]

Expresiones críticas sobre el progreso técnico se encuentran desde muy antiguo. El autor del tratado *Del arte* [¿Hipócrates?]: «pienso que el deseo... de la inteligencia consiste en que alguien descubra una de las cosas que están ignoradas aún, *si es mejor haberlas descubierto que no haberlo hecho*». Leonardo da Vinci: «Cómo y por qué no escribo mi manera de ir bajo el agua tanto tiempo como puedo permanecer sin comer; si no lo publico ni lo divulgo es a causa de la maldad de los hombres que se servirían de ello para asesinar en el fondo de los mares, abriendo los navíos y sumergiéndolos con su equipaje». Bacon: «En... *La nueva Atlántida*... le confía a una comisión especialmente escogida el cuidado de decidir cuáles de entre las nuevas invenciones serán publicadas y cuáles serán conservadas en secreto». Pierre-Maxime Schuhl, *Machinisme et philosophie* [*Maquinismo y filosofía*], 1938, pp. 7 y 35. – «Los bombarderos nos recuerdan lo que Leonardo esperaba del hombre al volar, que debía elevarse “para buscar nieve o la cima de los montes y regresar para ahuyentar, sobre los adoquines de la ciudad vibrantes de calor, el verano», *loc. cit.*, p. 95.

[N 18 a, 2]

Puede ser que la continuidad de la tradición sea una apariencia. Pero entonces, precisamente, la persistencia de esta apariencia de persistencia funda en ella la continuidad.

[N 19, 1]

Proust a propósito de una cita (de una carta de Balzac a M. de Fourgues) que probablemente tomó de Montesquiou, en carta a este último. (El pasaje podría tener una falta de ortografía o una errata de impresión que va contra el sentido). «Hace ya quince días que la había... [sc. a cita] suprimido de mis pruebas... Mi libro será demasiado poco leído para que haya corrido el riesgo de deslucir la cita de usted. Por eso no la he retirado tanto por usted como por la propia frase. Pienso, en efecto, que existe para todas las frases bellas un derecho imprescriptible que las hace inalienables a cualquier adquiridor, distinto de aquel que ellas esperaban gracias a una destinación que le pertenece a su destino», *Correspondance generale de Marcel Proust* [*Correspondencia general de Marcel Proust*], I, *Cartas a Robert de Montesquiou*, París, 1930, pp. 73-74.

[N 19, 2]

Lo patológico en la concepción de la «cultura» aparece del modo más destacado en el efecto que ejerce sobre Rafael, el héroe de *Piel de zapa*, el inmenso sótano del gran almacén de antigüedades: «El desconocido comparó en primer lugar... tres salas saciadas de civilización, de cultos, de divinidades, de obras maestras, de realezas, de desenfrenos, de razón y de locura, con un espejo lleno de facetas de las cuales cada una de ellas representaba un mundo... La visión de tantas existencias nacionales o individuales, atestadas de esos testimonios humanos, acabó por embotar los sentidos del joven... Este océano de muebles, de invenciones, de modas, de obras, de ruinas, componían para él un poema sin final... Él se agarraba a todas las alegrías, aprehendía todos los dolores, se adueñaba de todas las fórmulas de existencia desparramando... generosamente su vida y sus sentimientos sobre los simulacros de esta naturaleza plástica y vacía... Se ahogaba bajo los restos de cincuenta siglos evaporados, estaba enfermo de todos esos pensamientos humanos, asesinado por el lujo y las artes... Semejante en sus caprichos a la química moderna que resume la creación en un gas, ¿no compone el alma terribles venenos mediante la rápida concentración de sus goces o de sus ideas? ¿No perecen muchos hombres bajo la fulminación de un ácido moral súbitamente esparcido en su interior?», Balzac, *La peau de chagrin* [*La piel de zapa*], París, ed. Flammarion, pp. 19-22, 24.

[N 19, 3]

Algunas tesis de Focillon tienen la apariencia a su favor. La teoría materialista del arte está interesada, desde luego, en destruir esta apariencia: «El estado de la vida de las formas no se confunde con pleno derecho con el estado de la vida social. El tiempo que entraña la obra de arte no la define ni en su principio ni en la particularidad de su forma» (p. 93). «La acción combinada de la monarquía capeta, del episcopado y de la gente de las ciudades en el desarrollo de las catedrales góticas demuestra la decisiva influencia que pudo ejercer el concurso de las fuerzas sociales. Pero esta acción tan potente no es apta para resolver un problema de estática, para combinar una relación de valores. El albañil que armó dos nervios de piedra cruzados en ángulo recto debajo del campanario de Bayeux..., el autor del coro de Saint-Denis fueron trabajadores que calculaban sobre cosas sólidas, y no historiadores intérpretes del tiempo [¡!] El más atento estudio del medio más homogéneo, el más estrechamente ceñido conjunto de circunstancias no nos dan el diseño de las torres de Laon» (p. 89). Habría que enlazar con esta reflexión para

mostrar en primer lugar la diferencia entre la teoría de la influencia del medio y la teoría de las fuerzas productivas, y, en segundo lugar, la diferencia entre una «construcción *a posteriori*» de las obras, y su interpretación histórica. Henri Focillon, *Vie des formes* [*La vida de las formas*], París, 1934.

[N 19 a, 1]

Focillon sobre la técnica: «Ella era para nosotros algo así como el observatorio a partir del cual la vista y el estudio podían abarcar en la misma perspectiva el mayor número de objetos y su mayor diversidad. Sucede que ella es susceptible de muchas acepciones, se la puede considerar como una fuerza viviente, o bien como una mecánica, o incluso como un puro recreo. No era para nosotros ni el automatismo del “oficio” ni las recetas de la cocina, sino una poesía llena de acción y... el medio de las metamorfosis. Nos pareció siempre que... la observación de los fenómenos de orden técnico no sólo nos garantizaba cierta objetividad controlable, sino que incluso nos llevaba al corazón de los problemas, *planteándolos para nosotros en los mismos términos y bajo el mismo ángulo que para el artista*», Henri Focillon, *La vida de las fomras*, París, 1934, pp. 53-54.

[N 19 a, 2]

La «actividad de un estilo en vías de definirse... es generalmente presentado como una “evolución”, tomado este término en su acepción más general y más vaga. Cuando esta noción era controlada... con cuidado por las ciencias biol’goicas, la arqueología la recuperaba... como un procedimiento de clasificación. He demostrado por otra parte lo que ella [la evolución] tenía de peligroso por su carácter falsamente armónico, por su recorrido unilineal, por el empleo en casos dudosos... del expediente de las “transiciones”, por la incapacidad de hacer sitio a la energía revolucionaria de los inventores», Henri Focillon, *La vida de las fomras*, París, 1934, pp. 11-12.

[N 20]

# **EDUARD FUCHS, COLECCIONISTA E HISTORIADOR.**

## Capítulo I

(1937)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Publicado en la revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, órgano del Instituto de Investigación social. Recogemos el primer capítulo, por ser un texto directamente relacionado con las Tesis en palabras de Benjamin. El primer párrafo, una parte importante del capítulo, fue mutilada por “propuesta” de Horkheimer, y la recuperamos del manuscrito original, tanto como un gesto de restauración como de reconocimiento de su importancia.



## I.

La obra de Eduard Fuchs pertenece, sin lugar a dudas, al pasado reciente. Volver la vista atrás sobre esta obra implica sobrellevar todas las dificultades propias del intento de dar cuenta de este pasado. Pero lo que aquí está en discusión es, además, el pasado reciente de la teoría marxista del arte. Y esto no pone fáciles las cosas. Pues, a diferencia de la economía marxista, esta teoría aún no tiene historia como tal. Los maestros, Marx y Engels, sólo le indicaron a la dialéctica de orientación materialista que podía trabajar en este campo. Y los primeros que transitaron este campo, Plejánov y Mehring, recibieron esta enseñanza sólo indirectamente, o, cuanto menos, tardíamente. La tradición que nace en Marx, pasa por Wilhelm Liebknecht y se extiende a Bebel ha priorizado más claramente el aspecto político que el aspecto científico del marxismo. Mehring pasó por el nacionalismo, por la escuela lassalleana, y cuando acudió al partido [socialdemócrata] por vez primera, allí predominaba (según confesaba Kautsky) «teóricamente un lassalleanismo más o menos vulgar. No se podía hablar de un pensamiento marxista coherente más que en unas pocas personalidades» [K. Kautsky, *Franz Mehring*, Stuttgart, pp. 103-104]. Tiempo más tarde, durante los últimos años de vida de Engels, Mehring le contactaría. Por su parte, Fuchs encontró a Engels muy pronto. En su relación se perfila, por primera vez en el materialismo histórico, una tradición de investigar las ciencias del espíritu. Pero el campo de trabajo de Mehring (la historia de la literatura) tenía poca conexión con el propio Fuch desde el punto de vista de la investigación. Más importancia tenía aún la diversidad de su forma de ser: Mehring era un estudioso, mientras que Fuchs era un coleccionista.

Pero claro, hay muchos tipos de coleccionista. Además, en cada uno actúan distintos impulsos. Así, como coleccionista, Fuchs era especialmente un pionero: el fundador de todo un archivo de historia de la caricatura, del arte erótico y costumbrista sin igual. Pero más importante es que Fuchs llegó a ser coleccionista en tanto que pionero, en concreto, pionero de la consideración materialista del arte. Y este materialista se convirtió en un coleccionista radical debido a la, más o menos clara, idea

del estadio histórico en el que se insertaba, es decir, en la situación concreta del materialismo histórico en sí mismo.

Esta situación concreta es definida correctamente en una carta que Friedrich Engels envía a Mehring, en el mismo tiempo en el que Fuchs lograba conquistar victorias literarias desde una redacción socialista. La carta fechada en un 14 de julio de 1893 dice, entre otras cosas, lo siguiente: «Esta apariencia de una historia autónoma de las constituciones políticas, de los sistemas jurídicos, o de las nociones ideológicas dentro de cada ámbito particular, es lo que ciega a la mayoría de la gente. Si Lutero y Calvino “superan” a la religión católica oficial, o si Hegel “supera” a Fichte y Kant, y si Rousseau “supera” indirectamente, con *El contrato social*, al Montesquieu constitucional, este proceso concreto permanece en el interior de la teología, o de la filosofía o de la ciencia política, representando así sólo una etapa en la historia de estos ámbitos de pensamiento y no saliendo nunca de ese ámbito. Y, desde que a esto se ha añadido esa ilusión burguesa de que la producción capitalista es, en sí misma, eterna, a saber, que ella es una última instancia, se considera incluso la superación de los mercantilistas por los fisiócratas y Adam Smith una mera victoria del pensamiento, pero no el reflejo en pensamientos de unos hechos económicos que son los que han cambiado, suponiéndose el conocimiento correcto (finalmente alcanzado) de unas condiciones fácticas que se producen siempre y por doquier» [G. Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie*, Berlín, pp. 450-451].

Engels se opone a dos cosas distintas: primero, a la costumbre de presentar un dogma nuevo en la historia del espíritu como un «desarrollo» verdadero del dogma anterior, una escuela poética como «reacción» a otra escuela pasada, un nuevo estilo como «superación» de un estilo previo... Pero, implícitamente, Engels se opone también a presentar todas estas figuras al margen del efecto que estas causan sobre los seres humanos y sobre su proceso de producción espiritual y económico. Así, la ciencia del espíritu se va disgregando en la historia de las constituciones políticas, de las ciencias naturales, de la religión, del arte, etc. Pero el carácter explosivo de esta idea, que Engels encarnó durante medio siglo, va mucho más allá, en tanto que cuestiona el aislamiento de cada ámbito y de sus figuras. Por ejemplo, respecto del arte, Engels pone en crisis su aislamiento y el de las mismas obras que busca abarcar con su concepto. El tratamiento de estas desde la concepción dialéctico-histórica ve las obras integradas tanto en su prehistoria junto a

su posthistoria; y se trata de una posthistoria gracias a la cual su prehistoria se vuelve cognoscible, como un cambio constante. Estas obras muestran cómo la función puede sobrevivir al creador, dejar atrás sus inclinaciones e intenciones, cómo la recepción contemporánea de la obra es un componente del efecto que esta sigue causando en nosotros, y en este efecto no está sólo incluida la obra sino también la historia que la ha traído a nuestros días. De forma velada, tal y como solía hacer, Goethe afirmarí­a esto, en una conversaci3n sobre Shakespeare con el canciller Von Müller: «Propiamente, lo que ha causado un gran efecto es algo que ya no puede ser juzgado». No existe sentencia más adecuada para evocar esa inquietud que es el comienzo de toda consideraci3n hist3rica que se otorgue el derecho de llamarse a sí «dial3ctica». Inquietud que entronca con la exigencia que tiene el historiador de abandonar toda actitud serena, la tpica actitud contemplativa de ponerse frente al espejo, tomando conciencia de la constelaci3n crítica en la cual el fragmento del pasado se encuentra con este presente. «La verdad no se nos escapará»: la frase, de Gottfried Keller, nos indica el lugar preciso, en la imagen de la historia que tiene el historicismo, en el que esa imagen es atravesada como un rayo por el materialismo hist3rico. Pues la imagen irrecuperable del pasado amenaza con desaparecer en cada presente cuando no se reconozca en 3l.

Cuanto mejor reflexionemos sobre Engels, más claro nos quedará que toda exposici3n dial3ctica de la historia tiene como presupuesto la renuncia a la contemplaci3n, característica tpica del historicismo. El materialista hist3rico, en efecto, tiene que abandonar el componente 3pico de la historia, la cual se convierte en objeto de una construcci3n que no se da ya en el tiempo vacío, sino en una 3poca, vida y obra determinadas. El materialista hist3rico extrae a la 3poca de la tangible «continuidad hist3rica», tal y como extrae la vida de la «3poca» y la obra de la «obra de toda una vida». Y, como resultado de esta construcci3n, *en* la obra queda protegida y conservada la obra de una vida, *en* la obra de una vida la 3poca entera, y *en* la 3poca el curso de la historia.

El historicismo nos ofrece la eterna imagen del pasado; el materialismo hist3rico, al contrario, nos va presentando experiencias del pasado que son siempre únicas. La sustituci3n del momento 3pico por el momento constructivo es la condici3n de esta experiencia. En esta se liberan las poderosas fuerzas que son prisioneras del «3rase una vez» del historicismo. Por tanto, la tarea del materialismo hist3rico es llevar a cabo la experiencia hist3rica que es originaria para cada presente. El materialismo

histórico apela a una conciencia del presente que hace saltar por los aires el supuesto continuo de la historia.

El materialismo histórico entiende la comprensión de la historia como la supervivencia de lo comprendido, cuya fuerza sigue palpitando en el presente. Y esta comprensión está presente en Fuchs, aunque no de forma central. Y es así porque, en Fuchs, existe una noción vieja, dogmática e ingenua de la recepción que está pegada a una noción nueva y crítica. La primera noción afirma que para que exista una buena recepción de una obra, se debe tener en cuenta la recepción pasada de sus contemporáneos. Esto es la exacta analogía del «tal como fue realmente» de Ranke. Pero puesto en Fuchs, y sin mediación, se produce justamente el conocimiento dialéctico del significado de una historia de la recepción, que abre ante nosotros un enorme horizonte. Fuchs critica a la historia del arte que no preste atención a la cuestión del éxito conseguido. «Esta omisión es... un déficit en todo nuestro estudio de lo artístico... Y sin embargo pienso que investigar las que son las causas reales del éxito mayor o menor de un artista, de la duración de su éxito, así como también de lo contrario, es uno de los problemas esenciales que... el arte plantea» [Gavarni, p. 13]. Mehring estaba de acuerdo, y en su libro *La leyenda Lessing* comienza con la recepción de este autor en Heine, Gervinus, Stahr, Danzel y finalmente en Erich Schmidt. Y no es casualidad que justo después Julian Hirsch publicara *La génesis de la fama*, un libro valioso no tanto por su método sino por su contenido. Esto mismo se plantea Fuchs. La resolución de este problema proporciona un criterio al materialismo histórico. Una circunstancia que no oculta esta obra: que la resolución sigue estando pendiente. Más bien, tenemos que admitir que sólo en unos pocos casos se ha logrado captar el contenido histórico de la obra de arte, tal que esta se nos muestre claramente como *obra de arte*. Alabar dicha obra no tiene sentido si su contenido histórico no es alcanzado por el conocimiento dialéctico. Y esto es sólo la primera verdad por la que se orienta la obra del coleccionista Eduard Fuchs. Sus colecciones son una respuesta al carácter aporético de la teoría.

## IMÁGENES DIALÉCTICAS

La imagen dialéctica es relampagueante. En cuanto imagen que relampaguea en el ahora de lo reconocible, se ha de retener la de lo sido [...]. Mas la salvación que de este modo, y sólo de este modo, se consume, sólo puede ganarse sobre la percepción de lo perdido. De lo perdido insalvablemente.

*Parque Central*  
Obras I, 2, p. 291



1971, con motivo del centenario de la Comuna de París: El artista de performances Ernest Pignon llena de imágenes de *communards* asesinados las escaleras del Templo Expiatorio del Sacré Coeur, levantado en la colina de Montmartre para humillar la memoria de quienes se atrevieron a luchar por el primer Estado proletario de la historia. Años antes alguien intentó volar una de sus cúpulas, horas después de dejar unas rosas rojas en el muro de los federados del cementerio de Père-Lachaise.

Reloj detenido en las Escuelas Pías, en la renombrada Plaza de Arturo Barea (Madrid). Se dice que el reloj se detuvo con el primer bombardeo fascista sobre la ciudad durante la Guerra Civil. Muchos años después, el ayuntamiento de Gallardón quiso ponerlo en marcha en un plan de rehabilitación del edificio, pero tuvo que desistir por fuertes protestas. Hoy, el reloj sigue detenido.





Cementerio de Haynesville, Louisiana: Tumba a prueba de balas del líder comunista de las Panteras Negras Fred Hampton, para protegerla de tiroteos fascistas que sufría normalmente (foto de arriba). Fue instalada en 2021, y pagada mediante aportaciones solidarias del proletariado.

Día	Religión	FE. NUM.	C.I.	FE. 3	In
Sun.			WHOEVER STAYS UNTIL THE END,		
Mon.			WILL TELL THE STORY WE DID WHAT WE COULD		
Tue.			REMEMBER US		
Wed.				2010/2023	

2023. Mensaje dejado por un trabajador del último hospital que funcionó en Gaza, durante el genocidio televisado por parte de las fuerzas de ocupación israelíes. El mensaje reza: «A quien se quede hasta el final. Contaréis la historia. Hicimos lo que pudimos. Recordadnos. 20/10/2023».





1973, Chile: libros destruidos, quemados y enterrados, por militantes comunistas para esquivar la represión tras el golpe de estado fascista de Pinochet.

1983 (Euskal Herria): Policía del Estado español cargando en un entierro contra los portadores del ataúd.



París, 1961. Tras una marcha pacífica por la liberación nacional de Argelia, la policía asesina a más de 200 argelinos, tirando sus cadáveres al Sena. Estos irían apareciendo durante los meses posteriores. El graffiti lo recuerda: «Aquí ahogaron a los argelinos».

## NOTA

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.

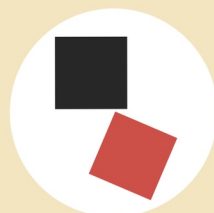
Nuestro contacto:

[info@doscuadrados.com](mailto:info@doscuadrados.com)



Walter Benjamin redacta sus tesis *Sobre el concepto de historia* a principios de 1940, justo después de su liberación del campo de concentración en el que fue internado cuando comenzó la guerra. Meses después, cuando ya era demasiado tarde, tomaría ese pasaje que Adorno le ofrecía hacia EE.UU., que antaño había rechazado afirmando que «aún hay posiciones que defender» en Europa. En la localidad pirenaica de Portbou, en la frontera con Francia, el grupo de Benjamin sería interceptado por la policía franquista. Agotado y hundido, Benjamin decide «adelantarse al carnicero» y tomar una dosis letal de morfina, terminando así con su vida. Su pesado portafolios que le acompañó todo el viaje, lo único que quería salvar y que daba más valor que a su propia vida, nunca fue encontrado.

Representante de una generación que, en palabras de Brecht, «cambiaba más de país que de zapatos», comunista, judío, alemán, Benjamin se convirtió en uno de los filósofos más citados del siglo XX. Con esta edición queremos honrar su memoria, para que aquella mirada que, en palabras de Adorno, «veía el mundo desde la perspectiva de los muertos» siga siendo leída por comunistas.



EDICIONES  
DOS CUADRADOS