

Cómo citar este artículo:

Casas, A. (2025). Filosofía de la historia, utopías y proyecto de los Pasajes en Walter Benjamin: algunas claves teórico metodológica. *Revista Eleuthera*, 27(1), 15-35. <http://doi.org/10.17151/eleu.2025.27.1.2>

Filosofía de la historia, utopías y proyecto de los Pasajes en Walter Benjamin: algunas claves teórico metodológicas

ALEJANDRO CASAS*

ELEUTHERA

Resumen

Se presentan algunos elementos significativos de la filosofía de la historia de Walter Benjamin, a partir de su conceptualización del tiempo histórico y de una particular configuración entre pasado, presente y futuro, desde su perspectiva mesiánica y con foco en las utopías. Para ello se presentan algunas de las categorías e imágenes dialécticas de Benjamin que se basan, fundamentalmente, en algunos trabajos más maduros y políticos como el *Libro de los Pasajes*, además de las tesis de *Sobre el concepto de historia*.

La propuesta se ubica desde un primer avance –en este caso individual– del Proyecto Colectivo de Uruguay en el marco del programa *Servicio Social en la Historia*, sobre “Cuestión social, luchas sociales y Trabajo Social en el Uruguay de los orígenes de la dictadura al neoliberalismo”. Se buscará contribuir con algunas reflexiones y categorías teórico-metodológicas para el posterior estudio de los procesos sociohistóricos, las luchas sociales y el trabajo social.

Palabras clave: filosofía de la historia, mesianismo, utopías, proyecto Pasajes de París, Walter Benjamin, aportes teórico-metodológicos.

Abstract

Some significant elements of Walter Benjamin's philosophy of history are presented, based on his conceptualization of historical time and a particular configuration between past, present and future, from his messianic perspective and with a focus on utopias. To do this, we will present some of Benjamin's dialectical categories and images, based fundamentally on some more mature and political works such as the *Arcades Project*, in addition to the theses of *On the Concept of History*.

The proposal is located from a first advance –in this case individual– of the Collective Project of Uruguay within the framework of the *Social Service in History* program, on “Social issue, social struggles and Social Work in Uruguay from the origins of the dictatorship to the neoliberalism”. It will seek to contribute with some reflections and theoretical-methodological categories for the subsequent study of socio-historical processes, social struggles and social work.

Keywords: philosophy of history, messianism, utopias, The Arcades Project in Paris, Walter Benjamin, theoretical-methodological contributions.

* Profesor titular Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Uruguay. Trabajador social por la Universidad de la República, Magister y Doctor en Servicio Social por la Universidad Federal de Rio de Janeiro, Posdoctorado con Michael Löwy, con estancia posdoctoral en École de Hautes Études en Sciences Sociales, Francia, 2018. alejandro.casas@cienciassociales.edu.uy

 orcid.org/0000-0002-6784-9821  **Google Scholar**



Introducción

En el presente trabajo se pretende abordar la cuestión de la filosofía de la historia, la temporalidad y las utopías en la obra de Walter Benjamin, sobre todo buscando identificar algunos aportes teórico-metodológicos presentes en su singular y fermental obra, fundamentalmente en el proyecto de los Pasajes —Benjamin, 2016—, y también en sus más conocidas tesis: *Sobre el concepto de historia* —en distintas ediciones y traducciones: Löwy, 2005, Benjamin 2005 y 2008 (de aquí en más *SCH*)—. Se trata de una perspectiva necesariamente panorámica e introductoria de un debate de mucha complejidad y que plantea múltiples aristas.

La propuesta se ubica desde un primer avance —en este caso individual— del Proyecto Colectivo de Uruguay en el marco del programa “Servicio Social en la Historia”, sobre “Cuestión social, luchas sociales y trabajo social en el Uruguay de los orígenes de la dictadura al neoliberalismo”. Se buscará contribuir con algunas reflexiones y categorías teórico-metodológicas para el posterior estudio de los procesos sociohistóricos, las luchas sociales y el trabajo social en la historia reciente de Uruguay y la región.

La guía que se sigue es la premisa de la importancia de la obra benjaminiana, que adquiere nuevas relecturas y resonancias en los tiempos actuales de intensificación de la barbarie, y que, en particular para América Latina, ha comenzado a dar frutos y pistas de investigación relevantes para el estudio y diálogo con las formaciones sociales porpías, en particular en esta dimensión de aportes histórico-políticos que aquí interesan. Es necesario continuar y profundizar en el trabajo de recepción y “traducción” —y también reinterpretación— de la obra de Benjamin para/en estas latitudes y temporalidades.

Partiendo de la base de la interlocución e interpenetración que existe en la obra benjaminiana entre elementos mesiánico-teológicos, estéticos y de análisis del lenguaje, y una postura teórico-política vinculada al materialismo histórico (cf. Mosès, 2006), es que se destacarán aquí —fundamentalmente— estos últimos aportes. Esto implica, obviamente, dejar de lado varias de sus importantes contribuciones. También se tiene presente que existen muchos elementos a lo largo de su obra para pensar la cuestión de la filosofía de la historia, el mesianismo y las utopías, que están contenidos en trabajos que a priori parecen no tener contenidos teórico-políticos explícitos —que sí lo pueden tener de forma más mediada—, pero que no podrán retomar aquí. El centro será en su último período de producción y, en particular, en los textos ya indicados, por entender que allí están contenidas síntesis novedosas y originales de sus producciones sobre las cuestiones que aquí interesan.

En un primer momento se identificarán algunos aportes que plantea la obra benjaminiana desde una perspectiva de filosofía de la historia, sobre la cuestión del tiempo histórico, con

el lente de su particular mesianismo y con foco para las utopías, destacando sus tesis de *SCH*. En un segundo momento, se verá cómo algunas de estas perspectivas, conceptos e imágenes dialécticas, se concretizan y toman cuerpo en la propuesta del estudio de los pasajes de París para el siglo XIX. Se finalizará con algunas conclusiones del trabajo.

Filosofía de la historia, mesianismo y utopía en Walter Benjamin

Como punto de partida de este abordaje se recuperan brevemente algunas dimensiones tratadas en un artículo anterior, donde, buscando apoyo en los textos benjaminianos y de algunos de sus intérpretes, se aborda de forma más genérica esta cuestión del tiempo histórico y algunas categorías en Benjamin, en términos de procurar identificar algunos aportes para una praxis político cultural transformadora. (Casas, 2020).

En aquel trabajo se decía que la perspectiva teórica que atraviesa toda su obra puede identificarse como claramente crítica y emancipatoria, nutriéndose y produciendo directamente en el contexto del materialismo histórico –sobre todo desde mediados de los años 20–, posicionándose desde la perspectiva de los oprimidos, los dominados, los explotados, las “víctimas” o los vencidos de la historia. Su obra, de una importantísima sofisticación teórica, mantiene –sin dudar– nexos significativos con una intencionalidad política, en el marco de lo que se puede catalogar como un marxismo heterodoxo y abierto a la novedad histórica. Las categorías e *imágenes dialécticas* que permean toda la obra benjaminiana van ganando precisión y concreción conceptual y política en el último período de su producción –en obras como las tesis en *SCH* (Benjamin, 2008), en el *Libro de los pasajes* (Benjamin, 2016) o en el ensayo *Sobre algunos temas en Baudelaire* (Benjamin, 2018), entre otros–, así como otras nuevas se van desarrollando o transformando.¹

¿Cómo entender pues la particular filosofía de la historia que plantea Benjamin, y en la que se inscribe su perspectiva de análisis? Un elemento central tiene que ver con las influencias de una versión particular del *mesianismo judío* en su concepción de la temporalidad y la historicidad. Ello supone, desde la perspectiva herética del mesianismo judío sostenida por Benjamin, un

¹ Es interesante entender la diversidad de respuestas a la cuestión de cómo entender y/o transformar la historia, que Benjamin se formuló a lo largo de su vida y obra, pero al mismo tiempo rescatar la continuidad que representó su esfuerzo. Como indica Stéphane Mosès, a la pregunta sobre “¿qué tipo de historia queremos constituir?” Benjamin aportó, a lo largo de su evolución, tres respuestas. En un primer período, entre 1916 y 1923 propone un “paradigma teológico de la historia”; en un segundo momento, entre 1923-1925 aproximadamente, un paradigma estético; en un tercer momento, a partir de los años 1925-1926 aproximadamente –coincidiendo con el viraje marxista del autor–, un paradigma político de la historia. Sin embargo, “no hay que imaginar estos tres estadios como radicalmente separados los unos de los otros. Elaborar un nuevo paradigma no significa, para Benjamin, abandonar las categorías centrales del paradigma precedente: ellas son conservadas, pero, en la nueva estructura conceptual que se plantea, ellas pierden su función dominante para subordinarse a otras categorías, que, por su parte, se vuelven dominantes”. (Mosès, 2006, pp. 141-142). Cabe aclarar que las traducciones, como en este y otros casos, son de responsabilidad del autor.

sostén fundamental en la búsqueda de la *redención*² —que supone una sociedad poscapitalista, emancipada, libre y fraterna—, pero que implica necesariamente una concepción viva del pasado, el que ha sido negado y ocultado, que debe hacerse presente y operante si se quiere dar lugar a la emergencia de la novedad histórica. El pasado, y sobre todo, la experiencia y las luchas derrotadas de los dominados, oprimidos y olvidados, así como la cultura y producciones culturales que han corrido la misma suerte, no son entonces “letra muerta” o mera tradición ya fenecida, sino que mantienen relaciones y vinculaciones muy especiales con el presente y el futuro. Hay, en todo caso, una complejísima dialéctica entre pasado, presente y futuro en el autor, que muestra su particular comprensión de la historia. Entra allí, sin duda, su concepto de *rememoración* como componente central de una nueva interpretación histórica y una praxis transformadora y revolucionaria. Pero ¿cómo calibrar la originalidad de dicha perspectiva en relación a otras concepciones sobre el tiempo histórico o filosofías de la historia?

Como indica Mosès (2006), la concepción histórica de Benjamin se opone al menos a dos perspectivas sobre la historia. Por un lado, a aquella del tiempo cíclico, del *eterno retorno* de Nietzsche, y que aparece también en la obra del revolucionario Auguste Blanqui en *La eternidad por los astros*, figura admirada por Benjamin. Por otro lado, la concepción histórica de Benjamin se opone fuertemente a la idea de progreso, a la idea de un tiempo lineal, acumulativo, “vacío”, que se corresponde para él con el espacio del *mito*. En este sentido, un concepto central de Benjamin es, confrontando con estas visiones, el del *tiempo-ahora* o *jetzeit* —sobre el que se volverá luego—. Este rompe el *continuum* de la historia, que es para Benjamin el tiempo de los dominantes y dominadores. A diferencia de las tesis de Nietzsche, lo que ha sido no es irrevocable, puede ser redimido. Lo que en el pasado ha sido abandonado, perdido, derrotado, olvidado, lo que no ha podido ser realizado, puede ser recuperado y reparado en el tiempo-ahora. Esta posibilidad de “salvar” el pasado es una tarea tanto teórica como política, corresponde tanto al historiador como a aquellos que hacen la historia (Löwy, 2005, p. 71-75). El porvenir, en lugar de repetir mecánicamente lo ya dado, se abre de esta manera a lo nuevo, a la novedad histórica, por medio de la “imaginación, la utopía o la acción anticipadora” (Mosès, 2006, p. 249).

Pero su concepción se enfrenta también, como se dijo, a la idea de una comprensión del tiempo histórico entendido como *progreso*, y lo que ello conlleva: un tiempo vacío, cuantitativo, infinito, orientado hacia un futuro lejano, que no le interesa el presente como tal porque su mira está en un horizonte sin conexión con el *tiempo ahora*. O en todo caso, le interesa el presente en cuanto velocidad, instantaneidad, fugacidad, al estilo de la temporalidad hegemónica y deshistorizada del 5G, o de la que promueve el hedonismo neoliberal. Se trata por lo tanto de un tiempo “sin duración”, al que tampoco le interesa la memoria o la “rememoración” (Reyes Mate, 2018, p. 19).

² El concepto de redención es central en toda la propuesta teórica de Benjamin a lo largo de su vida. La redención está directamente vinculada con el pasado y con la historia de las generaciones pasadas, y por lo tanto con la rememoración, pero incluye necesariamente también una novedad histórica abierta al futuro, o utópica, vinculada a la realización de potencialidades negadas en el pasado y reparadas en una sociedad emancipada.

Esta idea de progreso puede ser entendida como una versión moderna de un tiempo entendido comprendido como *gnóstico*, en oposición a un tiempo entendido caracterizado de modo *apocalíptico* —más cercano a la comprensión benjaminiana—. ³ Para avanzar en ello son necesarias algunas reflexiones oriundas, más desde una perspectiva de *filosofía de la historia* y, en particular, de *teología política*. Es importante en este sentido señalar que existen muchos modelos o concepciones de historia, “según el tipo de tiempo que las informe”. ⁴

Según Reyes Mate (2018), primero viene, históricamente, el tiempo *apocalíptico*, relacionado con la tradición judaica, pero también con algunas manifestaciones del cristianismo originario. La realización que anuncia “no puede ser extratemporal ni extramundana”. Pero dicha revelación “acaba el tiempo en el sentido de que lo realiza o lo consume, es decir, lleva la historia a su plenitud acabándola, poniéndole un fin”. En este sentido se puede decir que es un tiempo “finito”. (pp. 37-38). En segundo lugar, se trata de un tiempo *mesianico*, donde “el sentido del tiempo tiene que realizarse aquí y ahora”. Supone una idea de “justicia” y “salvación”, aquí y ahora. En todo caso, la espera del mesías supone la idea de esperanza y justicia mesiánica. En tercer lugar, el tiempo *apocalíptico* trata de un tiempo *escatológico*, lo que refiere al “final del hombre individual y también del mundo, es decir, al de la historia”: el desarrollo de la historia tiene que tener “presente su final”, como “fin, respuesta”. Ello lleva a una práctica anticipatoria de la fraternidad:

Lo propio de la apocalíptica judeocristiana es que tiene que vivir la vida teniendo presente su final y eso consiste en anticiparlo. Si el final del tiempo apocalíptico es la plenitud del tiempo, anticiparlo significa vivir fraternalmente[...] el otro no es alguien que necesite de nosotros, sino ‘la puerta por donde pasa el Mesías’, esto es, el acceso a una humanidad lograda. (Reyes Mate, 2018, p. 40)

Por su parte, el tiempo *gnóstico* en buena medida se contrapone al *apocalíptico*. Como indica Reyes Mate (2018), se encuentra en el judaísmo y también en el cristianismo, aunque no necesariamente supone un carácter estrictamente religioso. Un referente es Marción en el siglo II d. de C., que se presentaba como discípulo de Pablo. Hay aquí, por un lado, una “interiorización del mesianismo, es decir, la desmundaneización del tiempo mesiánico. El Mesías no viene al mundo para dirigirlo políticamente, sino para cambiar interiormente al individuo”. (pp. 47-48). Pero, por otra parte, existe una clara vocación política en el cristianismo. ¿Cómo se resolvería esa contradicción? Se trataría de eliminar cualquier tensión

³ Esto no tiene nada que ver con una lectura estrictamente *catastrofista* de la historia (donde incluso la catástrofe, —como destino—, debería ser promovida porque adelantaría en todo caso el fin de los tiempos y el juicio final que salvaría solo a los “puros”, como en algunas versiones del fundamentalismo cristiano o el judaísmo ortodoxo ultraconservadores.); Tampoco se trata, y menos en el caso de Benjamin, de una lectura religiosa, en todo caso, pero sí con componentes teológicos. Se volverá luego sobre ello.

⁴ “El tiempo que marca un animal de carga o el caballo no es el mismo que el que anima la navegación del barco o la carrera del automóvil o la velocidad del tren o el vuelo del avión o la aceleración del internet. Formas distintas de tiempo que conforman formas de vida diferentes.”. (Reyes Mate, 2018, p. 19)

apocalíptica en la marcha de la historia: “La historia no tiene que adelantar el final porque el Mesías ya ha venido”. La historia se vacía de mesianismo, que quiere decir “justicia aquí y ahora”, y la “redención” será del espíritu, pero no implicará la “salvación del mundo”. La salvación no es material, no afecta al cuerpo o al mundo, es meramente espiritual: “El mundo y la historia no son lugares de salvación, sino de perdición”. (Reyes Mate, 2018, pp. 49-50)

Por su parte, está todo servido para que una nueva versión de la historia, ahora en la modernidad y en el contexto del desarrollo del capitalismo, pero influida por el tiempo gnóstico, termine alimentando la ideología del *progreso*. Ello permeará diversas concepciones evolucionistas que funcionarán como “si la historia dispusiera de un piloto automático cuya razón de ser es el propio movimiento”. Lo importante no es el final, tampoco se trata de privilegiar el presente, porque siempre vendrá otro momento posterior que será mejor que el anterior. Al progreso se le asocia no solo con un contenido científico o racional, sino con un fuerte componente moral. (Reyes Mate, 2018, p. 53).

¿Cómo sería compatible un tiempo gnóstico, donde el mundo se entiende como un lugar de perdición y no de la salvación –aunque siempre prometida en un futuro indefinido–, con el caso de la ideología anclada en el progreso? La idea de un tiempo infinito es ciertamente compartida por ambos planteamientos, también la idea de un tiempo invencible e imparable. Pero la idea de progreso supondría una idea de mejora de tipo moral y civilizatoria, o salvífica, que estaría ausente en el tiempo gnóstico. (Reyes Mate, 2018, pp. 54-55). Esta idea no necesariamente supone, como se veía, un final al que llegar, sino que involucraría un horizonte de evolución optimista del curso histórico. Pero esta salvación se entiende en el mismo tiempo, en su propio movimiento –no se ubica en la propia interrupción del tiempo–.

Este proceso tendrá sus costos humanos y sociales, pero se los ubica como males necesarios para que la historia avance (recordar p. ej. los postulados neoliberales que, frente a la injusticia o los males provocados por las relaciones mercantiles, diagnostican que el problema es el funcionamiento imperfecto del mercado). Lo que demostraría el carácter gnóstico del proyecto progresista de la modernidad debería poner en cuestión una necesaria mejoría moral, la felicidad humana y la novedad histórica que aportaría. En ese sentido cabe preguntarse: ¿y si el progreso no aportara novedad, sino más bien repetición? y ¿si en vez de ser salvífico provocara la catástrofe? (Reyes Mate, 2018, pp. 55-56)⁵

⁵ No se trata de ingresar en una discusión que niegue la importancia del progreso técnico o científico, o del crecimiento de las fuerzas productivas. Tampoco era esta de forma alguna la perspectiva de Benjamin, quien reconocía, en varios de sus trabajos, la importancia de diversos avances técnico-científicos, o incluso ciertos avances civilizatorios por los que ha transitado la humanidad. No es esto lo que está centralmente en discusión, y que una mirada ingenua o interesada podría reprochar a los impugnadores de la lógica del progreso. De lo que se trata es de la discusión del progreso como una concepción dominante de la temporalidad, entendido más bien como una ideología perversa –(sobre todo en el sentido de negación u ocultamiento de la realidad–).

Y a diferencia del tiempo apocalíptico, donde había una asociación entre tiempo y combate del sufrimiento y de la injusticia (en el aquí y ahora), esto no sucede en la concepción gnóstica del progreso. Esta ideología, como sostiene Reyes Mate (2018), es posible de ser desenmascarada desde el lugar de producción de víctimas y de sufrimiento, justificando los dolores del ayer y del presente, por las mejoras que supuestamente vendrán en el después: “El progreso no es malo porque nos lleve a la catástrofe final, sino porque en sí es catastrófico, pues solo puede mantenerse destruyendo especies, contaminando los mares, polucionando el aire y, sobre todo, produciendo víctimas” (pp. 58-60). Se trata de un progreso que ha sido capturado por la lógica irracional del (sub) desarrollo y la acumulación capitalista.

Coinciden en buena medida el tiempo gnóstico y la ideología del progreso en la idea del tiempo entendido como infinito, sin un final. También lo hacen en la medida en que desvalorizan el presente, entendiéndolo más bien como el instante o una transición, y no como lugar de la posibilidad de una felicidad plena y de la justicia.⁶ La idea de la salvación, o mesiánica, se posterga, o en todo caso se despolitiza y se espiritualiza —ya no vale solo en relación a una idea de salvación individual, no material, como en el gnosticismo cristiano, sino también en cuanto a una individualización y responsabilización por la propia vida y su reproducción en los asuntos terrenales—. (Reyes Mate, 2018, p. 61). Pero a su vez la idea de novedad tiende a desaparecer del horizonte de la modernidad capitalista.

Dicho progreso es, como lo analizará Benjamin para la moda en el siglo XIX parisino y el proyecto de los pasajes, parte de un proceso de repetición de sí mismo. En este sentido, la propia concepción gnóstica, y del progreso en particular, no sería otra cosa que una nueva versión de la perspectiva del eterno retorno —como se veía anteriormente—, aunque disfrazada de un proceso de renovación permanente. Resulta claro que Benjamin se ubica más claramente desde una concepción *apocalíptica* del tiempo —o al menos una de sus variantes—, y rechaza abiertamente la concepción del tiempo entendido como progreso. Lo interesante es que lo hace desde una perspectiva propia, que no se reduce meramente a la propuesta indicada del mesianismo judío, sino que lo articulará con otros aportes teóricos como los del propio marxismo y desde una lectura original.

Por su parte, el pensador ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría —yendo más específicamente a una proposición de síntesis del punto de vista benjaminiano sobre el tiempo histórico— recogerá también aportes desde una perspectiva lectura de afirmación de un horizonte

⁶ Sin embargo, es necesario introducir aquí algún matiz. El tiempo del cristianismo hegemónico tiene algo de histórico también, lo que comparte con la idea del progreso, en el sentido que pretende construir una cierta historia en la tierra —y por eso “algo del tiempo apocalíptico se cuele en el progreso” (Reyes Mate, 2018, p. 158)—. Como toda historia pretenderá llegar a un cierto fin, pero lo curioso es que la historia que propone el progreso “tiene un fin pero no un final, es decir, sólo le preocupa dar un sentido o finalidad al tiempo que pasa. Pero esa finalidad no tiene a la vista la respuesta al sufrimiento, sino dar sentido al paso sin fin del tiempo. En eso es gnóstico”. (Reyes Mate, 2018, p. 158).

perspectiva *utópico*, asociada a las tradiciones del socialismo utópico y revolucionario. En ese sentido indicará que Benjamin, fundamentalmente en su texto *SCH*, pretende reconciliar –y reformular al mismo tiempo– dos tradiciones histórico-filosóficas que se han visto generalmente como separadas: una de la cultura judía, con la tendencia al mesianismo, y la otra más propia de la cultura occidental, y en particular de la crítica anticapitalista, la tendencia al utopismo. De esta forma Benjamin propondría, en dicho texto, una “radical *corrección mesiánica del utopismo* [énfasis agregado] propio del socialismo revolucionario”, que tendría que ver con sacar de su escondite al “enano teológico” como aliado fundamental del materialismo histórico, sobre todo como lo expresa en su famosa Tesis I. (Echeverría, 2010, p. 16)⁷

Hay una combinación particular de catástrofe y redención-revolución-utopía en Benjamin. Esto es compartido también, aunque con algunos matices, por otros autores alemanes contemporáneos de Benjamin vinculados al mesianismo judío de izquierda, como Scholem y Rosensweig. “Donde hay peligro crece la salvación” decía Hölderlin (como se citó en Reyes Mate, 2018, p. 18). Esto, que parece contradictorio en sí mismo, no lo es para Benjamin y su tradición. Por ejemplo, en la Tesis VI de *SCH*, se pueden ver una combinación de ambas perspectivas. En relación a una propuesta de conocimiento histórico, de tipo historicista y positivista, que se desconecta del tiempo presente y de la memoria histórica, dirá Benjamin: “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal y como propiamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (Benjamin, 2008, p. 307).⁸ Porque, además, y esto es clave, desde el punto de vista de los oprimidos el pasado no puede ser visualizado o vivenciado como una acumulación de avances o logros en la senda de una perspectiva de progreso, sino más bien como una sucesión de derrotas, de catástrofes. Por ejemplo, ello puede verse en los aplastamientos de “la sublevación de los esclavos contra Roma, de la revuelta de los campesinos anabaptistas en el siglo XVI, de junio de 1848, de la Comuna de París y de la insurrección spartakista en Berlín en 1919” (Löwy, 2005, p. 66). Y la lista sería muy larga si se refiriera además a América Latina.

Este sentido de la catástrofe no es el mismo que se veía en el tiempo gnóstico o entendido como progreso. No hay en Benjamin ninguna justificación o postulado normativo en relación a la importancia moral o civilizatoria de la catástrofe o la barbarie como etapa necesaria hacia un futuro venturoso o fraterno. De lo que se trata es de comprender esta posibilidad y efectividad de la catástrofe como interviniendo en la historia –sobre todo si se entiende desde

⁷ Ver al respecto la tesis I de *SCH* Sobre el concepto de historia (Benjamin, 2008, p. 305)

⁸ El peligro aquí, en el año de 1940 y en las condiciones de persecución política a las que Benjamin se encontraba vinculado en los meses anteriores a su muerte, está sin duda asociado al nazismo y al riesgo concreto de muerte y destrucción. Pero también en esta misma tesis VI aparece el peligro que amenaza al “sujeto histórico”, así como al contenido de sus tradiciones –las que deben ser arrancadas al “conformismo”, según Benjamin–. Para ambos el peligro es único y el mismo: “convertirse en instrumentos de la clase dominante”. Para ello es fundamental el “Mesías”, que no solo encarna la redención, sino también el combate contra el “Anticristo”: “ni los muertos estarán seguros frente al enemigo, si es que éste vence. Y ese enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin, 2008, pp. 307-308). Como indica Tiedemann (como se citó en Löwy, 2005, p.68) “en ningún otro lugar Benjamin habla de modo tan teológico como aquí, pero en ningún otro lugar tiene una intención tan materialista”. O como reafirma Löwy (2005, p. 68) “Es preciso reconocer en el Mesías a la clase proletaria y en el Anticristo a las clases dominantes”

la perspectiva de los oprimidos y explotados—, pero no de ratificarla o rendirse resignadamente ante su presencia, sino de combatirla frontalmente.

Es ahí donde entra en juego la *utopía*, siguiendo a Echeverría (2010), la que no es entendida por Benjamin como un escape hacia un futuro lejano o infinito, sino como la posibilidad de *interrumpir* el curso del tiempo histórico y del progreso —el que sí lleva a la catástrofe sin retorno— con un sentido revolucionario y orientado hacia la redención y emancipación humana —pero basado en la *rememoración* que viene desde el pasado—. De cualquier manera, hay una compleja combinación entre redención y catástrofe en Benjamin, acorde a cierta ambigüedad que presenta la noción del tiempo apocalíptico⁹. Ello supone “aprender de los fracasos mesiánicos”¹⁰, pero también de otros proyectos supuestamente liberadores y seculares, que fueron derrotados o terminaron asociados a algunas variantes no propiamente emancipatorias. (Reyes Mate, 2018, p. 31).

Pero no se trata en Benjamin de la espera de ningún mesías trascendente, sino de uno encarnado en la historia y las luchas sociales. Al mismo tiempo, no se trata de un mesías, sino de la presencia de “astillas mesiánicas”¹¹, modestas¹², que son “capaces de interrumpir los tiempos, pero sin que eso signifique el final de los tiempos” (Reyes Mate, 2018, p. 33). Por lo tanto, una cuestión es *interrumpir* el tiempo y otra muy distinta *el final de los tiempos*. Como indica Reyes Mate (2018), el Mesías no viene al final, “viene antes y su llegada consiste en desactivar el poder divino de lo que hay” (p. 33).

Como señala Mosès (2006), todo ello supone para Benjamin que cada instante del tiempo está cargado de memoria histórica y, al mismo tiempo, de esperanza utópica. Las tres dimensiones del tiempo: el pasado, presente y futuro, son vividas de forma conjunta e indivisible en la experiencia del tiempo presente. Pero al mismo tiempo dicho mesianismo del tiempo-ahora comporta una dimensión ética. No puede identificarse lo mesiánico por el triunfo o derrota de las acciones humanas. A su vez, destacados hechos históricos testimonian dimensiones fuertemente cargadas de barbarie: “para juzgar la calidad mesiánica de un acontecimiento, no

⁹ Como indica Reyes Mate, “el tiempo apocalíptico no aparece para anunciar catástrofes, sino para responder del mal en la historia” (2018, p. 65)

¹⁰ Reyes Mate menciona al respecto, recuperando a Jacob Taubes, los proyectos fracasados de “Sabbetay y Natán de Gaza, pero también del que supuso la crucifixión del Nazareno y luego la frustración de la parusía” —entendida como la no concreción de la segunda venida de Cristo en los tiempos del cristianismo antiguo— (Reyes Mate, 2018, p. 31)

¹¹ Como indica Benjamin en el Apéndice A a las tesis de SCH dicho concepto de presente refiere al de *tiempo ahora*: “El historiador que parte de ello deja de permitir que una mera sucesión de datos corra por los dedos al igual que un rosario. Con ello capta la constelación en que se adentró su propia época junto a una anterior que se halla determinada totalmente. Funda así un concepto de presente como el ‘tiempo-ahora’, ese en el cual se han esparcido astillas del mesiánico.” (2008, p. 318).

¹² Benjamin habla, en la tesis II, de una débil fuerza mesiánica de cada generación, sobre la que las generaciones pasadas reclaman su derecho para remitir a la “redención”: “El pasado comporta un índice secreto por el cual se remite a la redención. [...] ¿No existe en las voces a que prestamos oído un eco de las ahora enmudecidas? Si es así, hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda entonces hemos sido esperados en la tierra. A nosotros entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho. Ese derecho no cabe despacharlo a un bajo precio. El materialista histórico lo sabe.” (2008, p. 306).

hay que esperar el fin de la historia. Al contrario, cada instante histórico lleva en sí mismo su propio juicio” (Mosès, 2006, pp. 40-42)¹³.

Dicho mesianismo no supone otra cosa, para el Benjamin maduro, que lo desarrollado por Marx en términos de la búsqueda y la lucha por una sociedad sin clases o comunista. Como indica en la famosa tesis XVIIa —descubierta tardíamente por Giorgio Agamben— “Marx secularizó la representación del tiempo mesiánico en la representación de la sociedad sin clases. Y así estaba bien” (Benjamin, como se citó en Löwy, 2005, p. 134).

De lo que se trata, para Benjamin, es de combatir que dicho postulado se convierta en un ideal que pueda ser definido, como lo hizo la socialdemocracia de su tiempo —que se pretendía marxista— con base en premisas neokantianas como “una tarea infinita”, porque ello lleva nuevamente a una concepción donde rige “el tiempo homogéneo y vacío” —como se veía anteriormente asociado al tiempo gnóstico y del progreso—, donde solo cabe esperar, para las fuerzas de izquierda, con mayor o menor “serenidad la llegada de una situación revolucionaria”¹⁴ (Benjamin, como se citó en Löwy, 2005, p. 134). Ello conduce, inevitablemente, al inmovilismo, a un fatalismo economicista y a la repetición de la dominación, y no da lugar a una verdadera acción política revolucionaria que conecte el instante histórico del hoy con un “compartimento enteramente determinado, hasta entonces, del pasado”. Es allí que la acción política “puede ser reconocida como mesiánica”. (Benjamin, como se citó en Löwy, 2005, p. 134)

Y para que no queden dudas sobre el carácter de apertura histórica —y no de ningún final o cierre— que genera la propia sociedad sin clases, concluye Benjamin dicha tesis: “La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino, sí, su *interrupción* [énfasis agregado], tantas veces malograda, finalmente efectuada” (Benjamin, 2005, p.134). Por lo tanto, la revolución supone claramente una ruptura del tiempo entendido como progreso, como tiempo infinito, homogéneo, cuantitativo, vacío, y la apertura a un tiempo radicalmente diferente, a la vez que indica una atención fundamental al tiempo presente entendido como *tiempo-ahora* (cargado de tiempo mesiánico)¹⁵. Ello elimina la radical “desconfianza respecto al presente” de las concepciones gnósticas-progresistas. Sin embargo, esto no supone tampoco en Benjamin ningún

¹³ Para Benjamin, “todo lo que los hombres han intentado en el pasado para realizar sus sueños, incluso cuando sus intentos han fracasado o hayan sido borrados de la memoria colectiva, está cargado de un *aura mesiánica* [énfasis agregado] que continúa a irradiar hasta nuestro presente. Desde este punto de vista, el juicio de la historia no es el Juicio final. No es la historia la que juzga las acciones humanas, son ellas que juzgan la historia” (Mosès, 2006, p. 42)

¹⁴ El propio Benjamin lo aclara en su tesis XIII de *SCH*: “La teoría socialdemócrata, y aún más su praxis, fue determinada por un concepto de progreso que no se atenia a la realidad, sino que tenía aspiración *dogmática*. El progreso, tal como se perfiló en las cabezas de los socialdemócratas, era, en primer lugar, progreso de la propia *humanidad* (y no tan sólo de sus habilidades y de lo que es su conocimiento). En segundo lugar, era inconcluyente. Y, en tercer lugar, pasaba por esencialmente incontinente (recorriendo a efectos de su propia virtud un trayecto recto o en espiral).” (Benjamin, 2008, p. 314)

¹⁵ Como lo indica Benjamin en la Tesis XVIII de *SCH*, “el tiempo-ahora, que en cuanto modelo del mesiánico, resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura, viene a coincidir exactamente con *la* figura que la historia de la humanidad compone con la historia del universo en su conjunto.” (Benjamin, 2008, p. 317).

final o cierre de la historia –acorde a ciertas interpretaciones conservadoras y espiritualizadas de lo que podría entenderse como tiempo apocalíptico–, sino su radical apertura.

Ello lleva a Benjamin a algunas aclaraciones importantes sobre una supuesta asociación entre revolución proletaria y progreso en la historia, muy presente en las concepciones evolucionistas e inmovilistas de la socialdemocracia comunista con las que disputaba en aquellos años, pero también polemizando parcialmente con el propio Marx, con la metáfora de la locomotora de la revolución que aceleraría el tiempo histórico. (Traverso, 2022). Por ejemplo, dirá sobre este punto en un pasaje de los Apuntes y Notas a su *SCH* que:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren. (Benjamin, 2005, p. 37).

Hay aquí, incluso, una diferencia en cuanto a cómo Marx se refería a la relación de las clases revolucionarias con las clases oprimidas del pasado, y a la vinculación con la memoria de las luchas pasadas. Como recuerda Enzo Traverso, en *El 18 brumario de Luis Bonaparte* de Marx, la memoria es evocada como “la tradición de todas las generaciones muertas” que “pesa como una pesadilla sobre el cerebro de las vivas”. Pero la revolución moderna dirigida contra el capitalismo, indica Marx, “no puede tomar su poesía en el tiempo pasado, pero solamente en el futuro”. Ella debe “dejar a los muertos enterrar a los muertos” y desembarazarse de las “reminiscencias prestadas a la historia universal” para poder proyectarse al futuro (Traverso, 2018, p. 77) ¹⁶.

Por lo tanto, la revolución está estrechamente asociada con la idea de un cambio radical en la concepción del tiempo histórico, y las generaciones pasadas en tanto que vencidas y derrotadas, o “esclavizadas”, no son un lastre para las vivas. Por el contrario, pasando por la rememoración, son condición fundamental para una eclosión revolucionaria y para la interrupción del tiempo vacío del progreso. Pero son las propias clases revolucionarias en el tiempo-ahora, con base en aquella “débil fuerza mesiánica”, quienes pueden alterar ese tiempo lineal y del progreso –de carácter gnóstico, como se veía, y al que adhería también la socialdemocracia supuestamente marxista de entonces–, y hacer saltar el *continuum* de la historia. Como lo indica Benjamin en las Tesis XI y XV de *SCH*:

Nada ha podido corromper tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual iban a nadar con la corriente [...] La conciencia de hacer

¹⁶ Por el contrario, indica Benjamin en la Tesis XII de *SCH*, en discusión frontal con la concepción socialdemócrata y evolucionista de entonces, la cual “se ha complacido en asignarle a la clase obrera el papel de mera redentora de generaciones *futuras*. Con ello cortó el tendón donde se apoya la mejor de las fuerzas. Ahí, en esa escuela, la clase desaprende por igual el odio y la voluntad de sacrificio. Porque ambas se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes” (Benjamin, 2008, pp. 313-314).

saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción. (Benjamin, 2008, p. 311-315)

Como indica Traverso (2022), estas consideraciones colocan a Benjamin en una posición bastante singular, tanto en la tradición marxista hegemónica de su tiempo como en el propio campo del judaísmo y el mesianismo. Si de un lado rechazaba las perspectivas teleológicas y deterministas de la historia, propias del marxismo vulgar, también se deslindaba claramente de una interrupción mesiánica entendida como la presencia del mesías divino en la historia. Este mesianismo era tanto supraterráneo como, al mismo tiempo, implicaba una espera pasiva, no una *provocación* o *realización en la historia* como suponía Benjamin. Para él dicha interrupción mesiánica era el resultado de la acción revolucionaria. En síntesis, la *revolución* para Benjamin era el núcleo de una reinterpretación del marxismo, construida en torno a tres temáticas interrelacionadas:

una crítica del *historicismo* (temporalidad lineal), una crítica de la *causalidad determinista* (cambio social automático), y una crítica de la *ideología del progreso* (tanto una filosofía teleológica como una política de la impotencia). El marxismo de Benjamin era una teoría de la discontinuidad histórica y las rupturas mesiánicas. En vez de acelerar la corriente de la historia, el socialismo implicaba un cambio de civilización, que coincide con la transición de una temporalidad histórica a una temporalidad mesiánica. En términos de teología política, esto podía definirse como una redención mesiánica. (Traverso, 2022, p. 531)

De esta forma, no hay revolución sin afectación de dicho tiempo homogéneo y vacío, sin la interrupción del tiempo, sin la emergencia de un tiempo nuevo “cualitativo de la liberación, el tiempo gozoso, no instrumental y no utilitario de una comunidad creada por la propia revolución” (Traverso, 2022, p. 531). Esto ameritaría, sin duda, un desarrollo más amplio, pero que no se profundizará aquí. Se mostrará a continuación, un poco más en concreto, cómo algunas de estas perspectivas de la filosofía de la historia: el mesianismo, la utopía y la revolución se pusieron en juego, aunque no sea planteado aquí más que de forma sucinta, en uno de los proyectos más ambiciosos y complejos de Benjamin, el proyecto de los Pasajes de París.

El proyecto de los Pasajes, el despertar y las utopías

Es necesario incorporar algunas referencias al proyecto del *Libro de los Pasajes* (Benjamin, 2016) —como es sabido de carácter inconcluso por la súbita y trágica muerte de Benjamin—, que sin duda se convirtió en uno de los grandes proyectos intelectuales del Benjamin maduro,

aun teniendo en cuenta su vinculación con otros textos y producciones.¹⁷ El mismo ocupó al menos los últimos 13 años de su vida. La escritora norteamericana, Susan Buck-Morss, una de las grandes investigadoras sobre el *Libro de los Pasajes*, rescata la contribución de dicho proyecto en términos de culminación de la obra intelectual de Benjamin, al mismo tiempo que caracteriza su método como una “dialéctica de la mirada”. El mismo

Unifica todos los aspectos de la personalidad intelectual de Benjamin en una sola concepción obligándonos a repensar toda su obra, incluidos los escritos tempranos. El proyecto de los Pasajes desarrolla un método filosófico altamente original, que podría ser descrito como la dialéctica de la mirada. (Buck-Morss, 1995, p. 22)

Por su parte, para el alemán Rolf Tiedemann, uno de los grandes editores y analistas de la obra de Benjamin, y de dicho *Libro*, el autor Benjamin se aleja en dicho proyecto de la teoría del reflejo estético, de entender la cultura como reflejo del ámbito económico. En palabras de Benjamin

La superestructura es la *expresión* [énfasis agregado] de la base. Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura. [...] El colectivo expresa por lo pronto sus condiciones de vida. Ellas encuentran su expresión en los sueños, y en el despertar su interpretación. (Benjamin, 2016, p. 397).

Para Tiedemann el *Libro de los Pasajes* constituye una especie de prolegómenos a una “fisiognomía materialista” (Tiedemann en Benjamin, 2016, p. 25).

Por su parte, para el francés Miguel Abensour (2016, p. 116), otro de los especialistas en la obra benjaminiana y en la cuestión de las utopías, el objetivo de Benjamin en el *Libro de los Pasajes* es “elaborar una técnica inédita del despertar”, mientras que las tesis de SCH representan “la revolución copernicana en el momento del peligro” (p. 116).

Dicho proyecto lo comienza a perfilar Benjamin en 1927, primero en coautoría con Hessel, pero luego el mismo fue sufriendo diversas modificaciones –(que no se analizarán aquí, ver al respecto Tiedemann en Benjamin, 2016)–. Benjamin concibió o sintetizó más tardíamente dicho proyecto en dos resúmenes, de 1935 y 1939, los famosos *Exposés* o *Resúmenes*, titulados *París, capital del siglo XIX* (2016). Allí trazó el proyecto de las cinco o seis secciones de los resúmenes que formarían

¹⁷ Como indica Rolf Tiedemann, en su introducción, el análisis del *Libro de los Pasajes* “tendría [...] que incluir el ensayo sobre la obra de arte [en la época de su reproductibilidad técnica, de 1935-6], los textos dedicados a Baudelaire [entre 1937-39], y las tesis *Sobre el concepto de historia* [1940], teniéndolos siempre presentes, aún cuando sean completamente independientes y representen, bien un simple preludeo del *Libro de los Pasajes*, bien escritos desgajados de él.” (Tiedemann, 2016, p. 10). estoy citando la introducción de Tiedemann en dicha obra de Benjamin. Por lo tanto, también estas notas deben tener presente de no fragmentar un análisis que debiera ser más comprensivo de otro conjunto de textos.

los futuros capítulos de su obra. (Tiedemann en Benjamin, 2016, p. 10). La obra inconclusa fue recién publicada por primera vez de forma completa en 1982 bajo el cuidado de Tiedemann, y alcanza más de mil páginas.

Para Benjamin, dicho proyecto pretendía constituir “una “filosofía materialista de la historia”, construida “a partir del material histórico mismo, esos anacrónicos resabios de aquellos edificios, tecnologías y mercancías del siglo diecinueve XIX que fueron precursores de su propia era.” (Buck-Morss, 1995, : p. 19).¹⁸ Se trataba de “ganar para una época histórica la máxima concreción, tal como aparece de cuando en cuando en los juguetes infantiles, en un edificio, en un modo de vivir” (Benjamin, carta a Scholem del 15-3-1929, 2016, p. 900).

Los *passages* de París fueron construidos , el primero a finales del siglo XVIII, y luego sobre todo a comienzos del XIX, siendo el origen de las modernas galerías comerciales, que luego comenzaron a expandirse a otras capitales europeas y al resto del mundo, al amparo incluso de la dominación neocolonial y mercantil europea.¹⁹ En el exilio en París, Benjamin asiste a una importante decadencia de los Pasajes, pero su proyecto será investigar a estos en el marco del siglo XIX parisino, en su pleno apogeo, recurriendo para ello a un sinnúmero de citas, documentos históricos, anotaciones, obras literarias, etc., tanto del siglo XIX como del XX. Pero el proyecto se fue ampliando en demasía:

“Al final, todo París fue incluido, desde las alturas de la Torre Eiffel, hasta el mundo profano de las catacumbas y los metros, y su investigación cubrió más de un siglo de los detalles históricos más menudos de la ciudad”. (Buck-Morss, 1995, p. 20).

Como indica Buck-Morss (1995, p. 57) Benjamin trataba de investigar “cómo las imágenes de los sueños, los objetos urbanos, las reliquias del siglo pasado eran jeroglíficos, pistas para acceder a un pasado olvidado”. En la senda de la obra de Marcel Proust, que Benjamin admiraba, se trataba para este de presentar la historia colectiva no en términos de la “vida como realmente era”, sino la vida tal como ésta había sido “olvidada” (p. 57). El objetivo de Benjamin era interpretar, para su propia generación, estos sueños-fetichismo en los que los rastros de la historia habían sobrevivido en forma fosilizada, como “ruinas”.²⁰

¹⁸ Los corsés, plumeros, viejas fotografías, réplicas de la Venus de Milo, botones y cuellos de camisa hace mucho descartados, entre otros, “estos sobrevivientes históricos de la alborotada industria cultural, que aparecían reunidos en los moribundos Pasajes como un “un mundo de afinidades secretas” eran las ideas filosóficas, como una constelación de referentes históricos concretos”. (Buck-Morss, 1995, p. 20). En términos de Benjamin operan en la “inmediatez de la experiencia sensible”, tomando la forma de “fantasmagorías”. (Benjamin, 2016, p. 50)

¹⁹ La propia obra del socialista utópico Fourier tomaba como referencia del falansterio la propuesta arquitectónica de los Pasajes (Benjamin, 2016, pp. 51-53)

²⁰ Se regresará en breve sobre este concepto de “ruina”

Aparece aquí la imagen del *despertar*.²¹ En palabras del propio Benjamin, retomando la gran obra *En Busca del tiempo perdido*

“Del mismo modo como 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 otra cosa. Y así, el objeto de la presente exposición es [el] despertar del siglo XIX.” (Benjamin, 2016, p. 467).

Benjamin expresa muy claramente, en el primer *Exposé* de 1935, esta vinculación entre pensamiento dialéctico y despertar (del sueño) —(donde resuenan también las influencias del psicoanálisis freudiano en su obra)—, planteando también su idea central de *ruina*:

de esta época provienen los pasajes y los interiores, los pabellones de las exposiciones²² y los panoramas. Son vestigios²³ de un mundo onírico. El aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico. Cada época no solo sueña la siguiente, sino que se encamina soñando hacia el despertar. Lleva su final consigo y lo despliega — como ya supo ver Hegel — con astucia. Con la conmoción de la economía de mercado empezamos a reconocer los monumentos de la burguesía como *ruinas* [énfasis agregado], antes incluso de que se hayan derrumbado. (Benjamin, 2016, p. 49)

Hay que realizar un breve paréntesis en esta cuestión de la *ruina*, que es central en la concepción de la filosofía de la historia y en el método de conocimiento histórico de Benjamin²⁴. Dirá el propio Benjamin: “Las alegorías son en el reino del pensamiento lo mismo que las *ruinas* [énfasis agregado] en el reino de las cosas. De ahí, pues, el culto barroco a la *ruina* [énfasis agregado]” (Benjamin, 2012, p.: 221).

²¹ Al decir de la investigadora suiza-brasileña, Jeanne Marie Gagnebin, el *despertar* trata de una “exigencia política y ética no de dejar de soñar, sino, mucho más aún, de reunir energía suficiente para confrontar el sueño y la vigilia y actuar, en consecuencia, sobre lo real. [Se trata] del momento de la construcción conciente, el *Kairós* de la intervención decisiva que interrumpe el curso del tiempo, que rompe la mala infinitud del desarrollo histórico. (Gagnebin, 2011, p. 79-80)

²² “La fantasmagoría de la cultura capitalista alcanza en la exposición universal de 1867 su más deslumbrante despliegue. El Imperio está en la cima de su poder. París se reafirma como capital del lujo y las modas”; “Las exposiciones universales son los centros de peregrinación de la mercancía-fetiche”. (Benjamin, 2016, pp. 43, 54).

²³ La edición en castellano del *Libro de los Pasajes* (2016) habla aquí de “posos”. Se prefiere retomar el término “vestigios” (o vestigios), que aparece en la traducción francesa de las *Obras completas* de la edición alemana, y que de alguna forma remite mejor al concepto de “ruina”.

²⁴ Este concepto de ruina es central también en la tesis IX de *SCH*, que habla de la famosa alegoría del “ángel de la historia”. El ángel ha vuelto su rostro al pasado, y una tempestad incontrolable empuja sus alas y lo arrastra al futuro, sin poder dejar de mirar al pasado —(a pesar de que le gustaría “detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado”). Dicha tempestad es el progreso, aclara Benjamin. Y el ángel no puede hacer otra cosa que contemplar las ruinas del pasado: “Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente *ruina tras ruina*, y se las va arrojando a los pies. [...] Vuelve la espalda al futuro mientras el cúmulo de *ruinas* [énfasis agregados] ante él va creciendo hasta el cielo.” (Benjamin, 2086, p. 310).

Como veíamos en la primera sección, la ruina está asociada con una filosofía de la historia de tipo apocalíptico, donde el curso de la historia generalmente se emparenta con situaciones de catástrofe, y no se deja llevar por ninguna idea de progreso lineal. La ruina aparece asociada a lo fragmentado, lo malogrado, lo sufrido, lo descompuesto, el desastre, los escombros, la muerte. En el caso del proyecto de los Pasajes, estos aparecen también a los ojos actuales como ruinas. Pero, es importante insistir sobre esto, ello no supone una mera insistencia melancólica, o evasiva, o catastrofista; por el contrario, para Benjamin, por más paradójico que parezca, ello cumple una función “salvadora” o “redentora”, tanto teórica como política. Ello vale tanto para la crítica de las obras de arte o producciones culturales como en el caso de las obras de los poetas alegóricos en el siglo XVI, o del propio Baudelaire en el siglo XIX, o también, en este caso, de los propios Pasajes como vestigios oníricos de un mundo ya desaparecido. Y como veíamos, para Benjamin, “el aprovechamiento de los elementos oníricos en el despertar es el ejemplo clásico del pensamiento dialéctico”. (Benjamin, 2016, p. 49). Como indica Gagnebin (2011, p. 45), ello lleva a una concepción devastadora de la crítica, que busca la verdad de la “obra salvada”, muy asociado a la cuestión de la alegoría.

Pero habrá una diferencia, sobre todo política, entre el significado de la alegoría en el barroco alemán, y la de Baudelaire en el siglo XIX, o del proyecto de los Pasajes de Benjamin. Como indica Buck-Morss (1995), “mientras que los dramas barrocos eran reflexiones melancólicas sobre la inevitabilidad de la decadencia y la desintegración, en el *Passagen-Werk* la devaluación de la (nueva) naturaleza y su estatuto como ruina llegan a ser políticamente instructivos” (p. 189). Si en el caso de los alegoristas barrocos, “la alegoría deviene indiscernible del mito” [...] La poesía de Baudelaire desgarrar las pretensiones armonizadoras de la fantasmagoría mítica que en aquellos momentos cristalizaban en torno a las mercancías.” (Buck-Morss, 1995, p. 198, 205). En ese sentido, sostiene Benjamin: “La alegoría de Baudelaire, en contraste con el Barroco, tiene el signo de la ira. [...] La alegoría de Baudelaire tiene huellas de violencia, lo cual era necesario para desgarrar la armoniosa fachada del mundo que lo rodeaba” (Benjamin como se citó en Buck-Morss, 1995, p. 205).²⁵

Volviendo a la obra sobre los pasajes, la modernidad –(capitalista–) es para Benjamin, “el mundo dominado por sus fantasmagorías”. Aparece allí una extraña combinación de lo antiguo y lo nuevo en términos del tiempo

²⁵ Comentando las continuidades y rupturas entre su proyecto, en la obra sobre el *trauerspiel* y sobre los pasajes de París, así como la vinculación entre los personajes y temas analizados en los Pasajes, su significado alegórico y la concepción de la filosofía de la historia, indica la autora: “Con la imagen dialéctica, se había situado conscientemente muy cerca no sólo de los surrealistas sino también de los emblemistas barrocos. Las representaciones pictóricas de ideas del *Passagen-Werk* están innegablemente modeladas de acuerdo a los libros de emblemas del siglo XVII [...] En el proyecto de los Pasajes, el jugador y el flaneur personifican el tiempo vacío de la modernidad; la prostituta es una imagen de la forma mercancía, los espejos decorativos y los interiores burgueses son emblemáticos del subjetivismo burgués; el polvo y las figuras de cera son signos de la inmovilidad de la historia; las muñecas mecánicas son emblemáticas de la existencia obrera bajo el industrialismo; el cajero de tienda se percibe como ‘la imagen viviente, como una alegoría de la caja registradora’” (Buck-Morss, 1995, p. 253).

histórico. (Benjamin, 2016, p. 63).²⁶ Nuevamente aparece el progreso como “inmemorial antigüedad que se pavonea dentro de una pompa de última novedad”, que “se revela como la fantasmagoría de la historia misma”. (Benjamin, 2016, p. 62). El siglo XIX no supo responder a las nuevas virtualidades técnicas con un orden social nuevo. Y por eso la última palabra se ha quedado con los embaucadores truchimanes de lo antiguo y lo nuevo, que están en el corazón de estas fantasmagorías. [...]”; “el capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa, y, con él, una reactivación de las energías míticas. (Benjamin, 2016: p. 63, 396).

Como indica Miguel Abensour (2016, pp. 68-69), es importante estar atentos a esta dialéctica del sueño y el despertar que plantea la obra de Benjamin, así como a la relación entre mito e historia. Abensour llama a Benjamin como *gnetteur* de los sueños, lo que se puede traducir como centinela, espía, vigilante o guardián de los mismos. Hay una diferencia importante aquí con la perspectiva del surrealismo de Louis Aragon de *El campesino de París* de 1926, obra que estremecía ciertamente a Benjamin, pero al que acusaba de permanecer en última instancia en el ámbito del sueño y del mito:

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” – [...] 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. (Benjamin, 2016, p. 460)

Como se vio con Tiedemann, los pasajes aparecen para Benjamin como “imagen del sueño y del deseo del colectivo”. (como se citó en Abensour, 2016, p. 68). Existe una ambigüedad constitutiva en los pasajes, allí se mezclan sueños y fantasmagorías, pero también involucran a *utopías*, en la medida que combinan aspectos del sueño y los deseos. Sin embargo, a diferencia de los surrealistas, Benjamin no se queda detenido en el mundo onírico o en el de los mitos que terminan llevando hacia la nada, aunque sí los toma como punto de partida para su “dialéctica del despertar”. Esta se juega en el ámbito de la historia y de la lucha política. (Abensour, 2016, pp. 74-75)

²⁶ Para ello, Benjamin recurre a Baudelaire, a quien reconocía como “genio alegórico”. La mirada que Baudelaire lanza sobre París, convirtiendo a éste “en objeto de la poesía lírica”, “revela más bien el sentimiento de una profunda alienación. Es la mirada de un *flaneur*, en cuyo género de vida se disimuladísima tras un espejismo benéfico la miseria de los futuros habitantes de nuestras metrópolis. El *flaneur* busca refugio en la multitud. La multitud es el velo a través del cual la ciudad familiar para el flaneur se convierte en fantasmagoría.” (Benjamin, 2016, p. 57).

Benjamin nombra como *imágenes dialécticas* “esas configuraciones de lo que ha sido y del ahora. Definió su contenido como el de una *dialéctica en reposo*.”²⁷ *Imagen dialéctica* [énfasis agregado] y *dialéctica en reposo* constituyen sin discusión las categorías centrales del *Libro de los Pasajes*.” (Tiedemann en Benjamin, (o Tiedemann 2016) 2016, p. 27). Ello vincula definitivamente con algunos conceptos que fueron repasados, a propósito sobre todo de las tesis de *SCH*. “En la imagen dialéctica, lo que ha sido de determinada época es sin embargo a la vez “lo que ha sido desde siempre”” (Benjamin, 2016, p. 466), aquello por lo cual quedaba preso de lo mítico; pero, al mismo tiempo, el materialista histórico que se hacía con tal imagen debía poseer el donde, según Benjamin, “encender en el pasado la chispa de la esperanza”, de “recuperar” la tradición histórica “de manos del conformismo, que está a punto de subyugarla”. Con el “*aquietamiento*” de la dialéctica, se rompe el contrato con los vencedores. (Tiedemann en Benjamin, 2016, pp. 28-29, destacado personal).

Aquí resulta interesante la distinción entre *imagen del sueño* e *imagen dialéctica*: “la utopía, imagen del sueño, todavía bajo la influencia del mito, puede devenir de repente en imagen dialéctica” (Abensour, 2016, p. 114). En este sentido, la utopía se opone también al reino del mito. Para Abensour la revolución copernicana en la visión de la historia de Benjamin es delinear un “intento de *técnica del despertar*”, asociado a la rememoración²⁸, como se veía antes. El presente se convierte en el punto alrededor del cual gravita lo que ha sido, hasta que “un salto de tigre” al pasado,²⁹ venido del presente, lo inmoviliza, lo que hace resurgir al mismo tiempo las contradicciones y disolver aquella ambigüedad. Cuando el pensamiento se inmoviliza “en

²⁷ Esta dialéctica supone también “interrumpir” el tiempo vacío y vacío del progreso. La revolución debía ser entendida como un *freno* del tiempo incontrolable del curso histórico. “*Dialéctica en reposo* [énfasis agregado]: esa es la quintaesencia del método” (Benjamin, 2016, p. 858). Como indica Abensour, la dialéctica para Benjamin no es solo el despliegue de las contradicciones internas de un conjunto de fenómenos y, por lo tanto, movimiento, puede también ser inmovilización, reposo. Este detenimiento es *utopía*, recuerda Benjamin. Es utopía “en el sentido de un surgimiento de lo diferente, del advenimiento de una alteridad radical.” (Abensour, 2013, pp. 39-40). El ángel de la historia desearía también *detenerse*, para despertar a los muertos y recuperar lo destrozado. Pero también aparece esto claramente en la tesis XVI de *SCH*: el presente no es “transición” –(dando cuenta de que su contenido no sería importante en sí mismo, como sí lo es en el caso del tiempo-ahora–), sino un presente “en el que el tiempo está en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse”. Y en eso difiere radicalmente del historicismo criticado abiertamente por Benjamin: mientras que “el historicismo nos plantea la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico nos plantea una experiencia única con éste.” (Benjamin, 2008, p. 316). Por su parte, la idea de la detención del tiempo tiene un carácter fuertemente político, y se asocia a un tiempo nuevo, como el de la *fiesta* y el *rito*. Así, para Buck-Morss: “Para Benjamin, esta experiencia esencialmente política, en la que el tiempo se detiene para engendrar algo nuevo, es como la fórmula secularizada de una experiencia religiosa muy antigua, la de la interrupción del tiempo profano y la irrupción de un tiempo cualitativamente diferente, el de la fiesta y el rito, momento de muerte y renacimiento, en el que el tiempo antiguo queda abolido para engendrar el nuevo”. (Buck-Morss, como se citó en Grave, 2010, p. 190).

²⁸ “El despertar como proceso gradual, que se impone tanto en la vida del individuo como de las generaciones. Dormir es su fase primaria. La experiencia juvenil de una generación tiene mucho que ver con la experiencia onírica. Su figura histórica es una figura onírica. Toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil. En el caso del siglo pasado aparece muy claramente en los pasajes. Pero mientras que la educación de las generaciones anteriores en la tradición y el adiestramiento religioso interpretó para ellos esos sueños, la educación actual conduce simplemente a la distracción de los niños. [...] Lo que aquí se presenta a continuación es una tentativa sobre la *técnica del despertar* [énfasis agregado]. Una tentativa por darnos cuenta del giro dialéctico y copernicano de la *rememoración*.” (Benjamin, 2016, p. 393-394).

²⁹ En palabras de Benjamin, en su Tesis XIV de *SCH*: “La moda tiene olfato para lo actual dondequiera que esto aún se mueva en lo espeso de otrora. Es el *salto de tigre hasta el pasado*. Pero tiene lugar en una arena donde impera la clase dominante. El mismo salto, dado bajo el cielo libre de la historia, es el *salto dialéctico*, con el cual concibió Marx la *revolución* [énfasis agregados].” (Benjamin, 2008, p. 315).

una constelación que se haya saturada de tensiones aparece la imagen dialéctica. Es la cesura [corte, interrupción] en el movimiento del pensamiento.” (Abensour, 2016, p. 115). Despertar y recordar están absolutamente entrelazados.³⁰

Al igual que en la práctica del analista en el psicoanálisis, no alcanza con registrar los sueños o las manifestaciones del inconsciente del paciente, hay que interpretarlos en tanto que síntomas, con el fin de provocar –eventualmente–, gracias a dicha interpretación, la transformación de una estructura neurótica y de poner un fin a los fenómenos de la repetición. Un mismo criterio de interpretación de los sueños rige el desafío teórico-político en relación al inconsciente colectivo y los sueños y mitos colectivos. La imagen dialéctica no es ninguna copia o doble de la imagen del sueño, como parece indicar la crítica de Theodor Adorno al *Resumen* de 1935 de Benjamin. Adorno no concibe la relación dialéctica entre la imagen del sueño y la imagen dialéctica. Benjamin no pretende quedarse en plano del mito, el fetichismo o la fantasmagoría: apunta a la interpretación en el despertar y a la utopía (Abensour, 2013, pp. 40-41).

Según Benjamin, en la carta a Gretel Adorno: “La imagen dialéctica no recopia el sueño: nunca quise afirmar eso” (Benjamin, carta a Gretel Adorno, como se citó en Abensour, 2013, p. 41). Benjamin distingue entre el trabajo del historiador y el “técnico” del despertar. Uno tiene un interés de conocimiento, el otro un interés de emancipación y de salvataje. Porque el “salto de tigre” por el cual el ahora o presente, arranca a “lo que ha sido” una chance de utopía previene al mismo tiempo la catástrofe inminente que se avecina. (Abensour, 2013, pp. 48-49). *La revolución es el despertar histórico* para Benjamin y la mejor prevención contra la barbarie y la catástrofe, lo que se hace más urgente en términos del avance del fascismo, que Benjamin percibía e interpretaba muy lúcidamente y que sufría en carne propia muy amargamente.

Conclusiones

Sin pretender agotar una temática muy rica y compleja, se intentó delinear algunos de los fundamentos filosófico-históricos y metodológicos para caracterizar la perspectiva de la filosofía de la historia de Benjamin, la que se fue complejizando a lo largo de su obra. Se analizó cómo su perspectiva se ubica en un combate frontal con las concepciones gnósticas del tiempo histórico, de las cuales el progreso asociado al capitalismo es una variante particular, y se alinea

³⁰ Abensour hace aquí referencia a la Tesis XVII, que es central en el método benjaminiano. Aparecen también otros conceptos fundamentales aquí, como el de *constelación*, y el de *mónada* –(procedente de la filosofía racionalista de Leibniz–), que no se profundizará aquí en este artículo. Frente a la posición historicista que ve la historia como una sucesión de hechos, con un carácter “aditivo”, “para llenar el tiempo homogéneo y vacío”, se le contraponen la historiografía de tipo materialista a la que “le subyace un principio constructivo. Ahí del pensamiento forman parte no sólo el movimiento de los pensamientos, sino ya también su detención. Cuando el pensar se para, de repente, en una particular *constelación* que se halle saturada de tensiones, le produce un *shock* mediante el cual él se 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 caecer, o dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por un pasado oprimido.” (Benjamin, 2008, p. 316-317).

más bien con una visión “apocalíptica” singular, que recupera el horizonte de la búsqueda de una fraternidad y justicia en el aquí y ahora.

Se vio la importancia de algunos conceptos e imágenes dialécticas para el análisis sociohistórico, desde una perspectiva que prioriza, tanto teórica como políticamente, el “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008, p. 309), desde la situación e intereses de los explotados/as y oprimidos/as del presente, pero también tomando en cuenta a las generaciones pasadas. Desde un singular diálogo entre mesianismo y materialismo histórico se destacaron algunos conceptos centrales en su conceptualización, como los de *redención*, *rememoración* y *tiempo ahora*, con un particular interés por pensar la cuestión de las *utopías* y los horizontes de la *revolución*. Hay allí claramente una secularización de la idea mesiánica y de la salvación, que se vincula con el concepto central de la lucha de clases en la historia, y en particular en la forma que adquiere en el capitalismo. La utopía, por su parte, significa la irrupción de la novedad histórica a partir de una posición política revolucionaria, pero atenta también a la reconciliación con el pasado olvidado, negado y, oprimido. En ese sentido, se despoja también a la utopía y la revolución de cualquier idea de cierre de la historia.

Por su parte, el proyecto de los Pasajes, aunque inconcluso desde las pretensiones originales del propio autor, se muestra como el más amplio laboratorio sobre el que Benjamin intentó y desplegó sus mejores armas intelectuales y políticas desde su singular perspectiva de interpretación histórica. Al mismo tiempo, le permitió dar cuenta de una puesta en acto y de una mayor precisión y concreción de las categorías, conceptos e imágenes que había desplegado a lo largo de toda su producción intelectual anterior, —como algunas de las mencionadas en este artículo—, así como reformular otras. Pero también le permitieron desenmascarar el tiempo de la modernidad capitalista, el que tras un discurso y justificación de la novedad, se muestra esencialmente como el de la “eterna” repetición de lo mismo y de la dominación capitalista —(incluida la de la naturaleza—). En ese sentido algunos conceptos e imágenes como los de *ruina*, *dialéctica en suspenso*, *constelación* y *dialéctica del despertar* serán centrales en su análisis de dicha modernidad capitalista y de las alternativas de su enfrentamiento y superación.

Referencias

- Abensour, M. (2013). *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*. Sens & Tonka.
- Abensour, M. (2016). *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Sens & Tonka.
- Benjamin, W. (2005). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. (Trad. de B. Echeverría). Contrahistorias.
- Benjamin, W. (2008). *Obras. Libro I. Vol. 2*. (Trad. Alfredo Brotons, ed. original de Tiedemann y Schweppenhäuser, con colaboración de Adorno y Scholem). Abada.

- Benjamin, W. (2012). *Origen del Trauerspiel alemán*. Gorla.
- Benjamin, W. (2016). *Libro de los Pasajes*. En R. Tiedemann (Ed.). Akal.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones II*. Taurus.
- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. La balsa de la medusa.
- Lo saqué del texto
- Casas, A. (2020). Tiempo histórico, redención y oprimidos en Benjamin: aportes para la praxis político-cultural. *Revista Ciencias Sociales*, 33(47), 31-46. <https://doi.org/10.26489/rvs.v33i47.2>
- Echeverría, B. (Comp.). (2010). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia del Walter Benjamin*. Era y Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México.
- Gagnebin, J. M. (2011). História e narração em Walter Benjamin. *Perspectiva*.
- Grave, C. (2010). La idea de la historia. En B. Echeverría (Comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (pp. 181-194). Era.
- Löwy, M. (2005). *Aviso de Incêndio: sobre o Ceneite de História*. Boitempo.
- Mosès, S. (2006). *L'Ange de l'Historie. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Gallimard.
- Reyes Mate, M. (2018). *El tiempo, tribunal de la historia*. Trotta.
- Tiedemann, R. (2016). Introducción del editor. En Benjamin, W. (2016): *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, pp. 9-33
- Traverso, E. (2018). *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe- XXIe siècle)*. La Découverte.
- Traverso, E. (2022). *Revolución. Una historia intelectual*. Fondo de Cultura Económica.