



**Universidad Nacional del Nordeste**

**Facultad de Humanidades**

**Licenciatura en Filosofía**

**Tesis de Licenciatura**

“Materialismo y Redención en Walter Benjamin  
Una Lectura De Las Tesis Sobre El Concepto De Historia”

**Autor**

Marturet, Fernando Nahuel

**Director de Tesis de Licenciatura**

Magister Bentolila, Héctor

**Co-Director de Tesis de Licenciatura**

Licenciado Iribarne, Gabriel

**Resistencia, Chaco, Agosto del 2022**

## **Agradecimientos**

*En primer lugar, me gustaría agradecer a la Universidad Pública y en especial a la Facultad de Humanidades de la UNNE en el conjunto humano de docentes, no docentes y compañeros estudiantes quienes me han acompañado a lo largo de mi proceso de formación académica, tanto en docencia como en investigación.*

*En particular, me gustaría agradecer a Héctor y Gabriel por su guía y su paciente acompañamiento durante todo el tiempo que requirió el presente trabajo de tesis de Licenciatura en Filosofía.*

*A Florencia, mi compañera, por ayudarme con la corrección de estilo del texto, así como por escucharme e intercambiar opiniones conmigo, no permitiendo que me desanime y motivándome siempre a esforzarme un poco más para obtener los mejores resultados.*

*A Felipe y Patricia, mis padres, a mi hermano Cristian y a mis abuelas Enriqueta y Sumilda, quienes desde el comienzo me brindaron su amor y comprensión en el arduo camino del desarrollo profesional.*

*Y a todxs mis amigxs y colegas, con quienes he compartido la mayor parte de mis días.*

*Muchas gracias, mis logros individuales son colectivos.*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	5
CAPÍTULO 1: REDENCIÓN Y MATERIALISMO, UNA MIRADA FILOSÓFICA.....	10
El Joven Benjamin .....	11
Tradicón Judía y Mesianismo .....	13
Tradicón Marxista y Materialismo .....	16
Hacia Una Filosofía De La Historia .....	20
CAPÍTULO 2: PROFANACIÓN Y REDENCIÓN.....	21
Redención Y Profanación.....	21
La Modernidad Secular .....	24
Capitalismo y Religión.....	26
La Profanación En La Filosofía De La Historia.....	28
CAPÍTULO 3: PROFANACIÓN AL DOGMATISMO .....	30
<i>Tesis I: Una Marioneta Llamada Materialismo Histórico</i> .....	30
<i>Tesis IV: Entre Cosas Finas y Cosas Toscas</i> .....	32
<i>Tesis VI: Lo Que Relumbra En Un Instante De Peligro</i> .....	34
<i>Tesis XVIII (o XVIIa): La Antesala De La Revolución</i> .....	35
Las Tesis Como Un Sistema De Espejos .....	37
La Filosofía De La Historia y El Dogmatismo.....	39
CONCLUSIONES FINALES .....	41
BIBLIOGRAFÍA.....	43

*Somos nosotros los que hemos construido estos palacios y estas ciudades aquí en España y en América y en todas partes. Sabemos que no vamos a heredar nada más que ruinas [...]. Pero a nosotros no nos dan miedo las ruinas, porque llevamos un mundo nuevo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante.*

Durruti, Buenaventura

## INTRODUCCIÓN

En el siguiente trabajo analizaremos el pensamiento filosófico de Walter Benjamin (1892-1940) centrándonos sobre todo en la vinculación que el filósofo traza entre *materialismo* y *redención*, categorías ligadas al “giro materialista” de la última etapa de su filosofía (1930-1940). En este sentido, consideramos que es necesaria una lectura crítica de Benjamin partiendo de dichas categorías, en particular de sus Tesis compiladas en *Sobre El Concepto De La Historia* (2008). Dicha lectura busca destacar una visión particular del *materialismo* y la aparición de la categoría teológica de *redención* dentro de su concepción de filosofía de la historia. La mixtura de influencias que tiene la obra de Benjamin marca la posibilidad de realizar recorridos distintos para interpretar la historia, desafiando a quienes buscan reducirlo al marxismo o al judaísmo. Benjamin toma ciertos elementos de los sistemas de pensamientos que lo influenciaron y los repiensa dentro de la filosofía de la historia; este trabajo de reinterpretación cuadra dentro de la *profanación*.

La *profanación* es un concepto que, si bien aparece dentro del sistema de Benjamin, no está definido con exactitud. Es por esto que en esta investigación vamos a valernos de la definición que desarrolla Agamben: este plantea a la profanación como una acción vinculada a lo religioso, pero cuyo objetivo es sacar los objetos de este ámbito para que puedan ser restituidos al uso común. La *profanación* tiene la particularidad de que, en cierta medida, contamina lo que rescata y –aunque pueda parecer el mismo objeto–, su uso por fuera de lo religioso va a ser distinto. Este concepto y su delicada vinculación con la religión va a estar muy presente en la filosofía de la historia, no sólo al nivel teórico sino también en la metodología con la cual Benjamin elabora su filosofía. En el trabajo que realiza el autor de crítica al pensamiento contemporáneo se evidencia esta tarea profanatoria, tal como dice Agamben: “un tocar que desencanta y restituye al uso lo que lo sagrado había separado y petrificado” (2011: 51). En las Tesis queda expresada la tarea de restitución de ciertas ideas provenientes del mesianismo y el marxismo para la lucha activa contra el fascismo. La filosofía de la historia que desarrolla Benjamin rescata, desde el origen, el uso y el alcance de estas ideas, anticipando de este modo algunas posturas contemporáneas que, como las de Foucault –por ejemplo–, también proponen una revisión de la historia de las ideas en sentido de una genealogía del saber que explicita las relaciones de poder y las formaciones discursivas que constituyen conocimientos, sujetos y objetos, valorados y venerados como documentos de cultura o expresiones subjetivas de una normalidad fijada universalmente como natural.

La tarea que nos proponemos busca abarcar tanto la dimensión teórica que intentamos desarrollar como la metodología de la cual nos valemos para interpretar los textos de Benjamin. Una lectura filosófica crítica del pensamiento benjaminiano nos permitirá ver esos puntos donde el autor realiza la *profanación* a las tradiciones que lo rodeaban a través de alegorías y aforismos. Por consiguiente, este trabajo buscará dar respuesta a las preguntas acerca de cómo hacer una lectura crítica de los conceptos de *materialismo* y *redención* en el pensamiento de Benjamin (que tenga en cuenta las otras lecturas existentes), cuáles son las ideas que se disputan mediante la profanación al dogmatismo

marxista y qué otras continuaciones posibles podemos pensar al materialismo mesiánico y su crítica al progreso.

La obra de Benjamin carga con una actualidad e importancia necesarias para pensar los problemas contemporáneos así como nuestro contexto histórico político. Los escritos de juventud de Benjamin, donde aparece por primera vez el concepto de *redención*, contienen ya algunas nociones claves para entender su lectura posterior del marxismo y la trascendencia de esta para analizar nuestro presente. En la cronología bibliográfica de este autor, observamos cómo estas inquietudes van desarrollándose y tomando una forma más acabada en las Tesis de la historia donde el filósofo propone una relectura de Marx y del materialismo dialéctico para detectar aquellos aspectos marginales de la historia que hacen posible comprenderla desde una perspectiva diferente. En el desarrollo de este trabajo, irán apareciendo vinculaciones con textos de distintos períodos de la filosofía de Benjamin en función de las ideas que aparecen en la obra *Sobre El Concepto De La Historia*.

Para abordar la filosofía de la historia desde la complejidad que esta tarea supone vamos a valernos de los conceptos de *materialismo* y *redención* que se repiten en la obra filosófica de Benjamin, trazando el camino hacia el que éste dirige su pensamiento. El *materialismo* refleja el lado más político de Benjamin vinculado a la tradición marxista, que moldea su mirada pesimista de la historia. Él entiende la historia, siguiendo la filosofía de Marx, como una lucha de clases antagónica donde una de ellas siempre pierde y el avance técnico no hace más que profundizar esa derrota. Pero es en este contexto donde la idea de *redención* irrumpe prometiendo una revolución transformadora que no solo termina con la injusticia de la historia sino que acerca el objetivo de la lucha material política y el de la lucha espiritual. Es desde esta intersección que abordaremos la filosofía de Benjamin para comprender el sentido que le asigna a su *materialismo histórico* y cómo posicionarla ante las lecturas que buscan reducirlo a lo religioso o a un marxismo clásico.

Cabe destacar que la obra de Walter Benjamin tiene gran resonancia en el pensamiento crítico latinoamericano. Bolívar Echeverría, en el prólogo de su traducción de *Sobre El Concepto De La Historia* (2005) –una de las primeras traducciones en América Latina– plantea que: “El pensamiento de Benjamin es deliberadamente ajeno a la cultura política establecida, retadoramente extemporáneo: en ello reside en buena parte el secreto de su inquietante actualidad” (2005: 5). Siguiendo con esta idea, el filósofo Michel Löwy –europeo pero posicionado desde Latinoamérica– ve en la obra de Benjamin una crítica a las doctrinas del progresismo inevitable y el conformismo con la historia oficial. En la reinterpretación materialista del concepto benjaminiano de “redención por parte de los oprimidos” surge otra vía para articular la filosofía europea con la lucha de clases: la del historiador crítico que se opone a la versión oficial y dominante de la historia.

Asimismo, esta postura crítica está fuertemente influenciada por Nietzsche quien, en su ensayo “De la utilidad y de la inconveniencia de los estudios históricos para la vida” (1873), cuestiona a los que practican el culto desnudo al suceso y la idolatría de lo fáctico, planteando que la virtud del historiador es oponerse a la tiranía de lo real. La diferencia con Nietzsche es que este hace la crítica en nombre del

individuo rebelde mientras que Benjamin plantea la solidaridad con los mártires que lucharon y fueron abatidos por el progreso, y con quienes estamos en deuda. Mientras la crítica de Nietzsche contra el historicismo se hace en nombre de la “Vida” o del “Individuo Heroico”, la de Benjamin habla en nombre de los vencidos. En tanto marxista, este último se sitúa en las antípodas del elitismo aristocrático del primero y elige identificarse con los “parias de la Tierra”, los que están tendidos bajo las ruedas de los majestuosos y magníficos carros llamados Civilización y Progreso. Un elemento a resaltar sobre la vinculación de Benjamin con Nietzsche se observa en *El Capitalismo como Religión* (1921) donde el primero acusa a este último por *ser solidario*, de alguna manera, con la religión capitalista. Benjamin plantea que el superhombre, que ha arribado a lo más alto sin conversión, de algún modo permanece en lo religioso como inculcación (similar a lo que hace con Marx y Freud). Benjamin no profundiza en estas comparaciones –sólo las enuncia–, por lo que las mismas pueden pensarse como un malentendido en las lecturas de Nietzsche. No obstante, dichos enunciados podrían indicar cierta irreverencia profana a la hora de criticar al capitalismo, mostrándose sin miedo de ir, inclusive, contra los autores que lo inspiran.

El pensamiento de Benjamin se adscribe a una generación de filósofos y pensadores judío-alemanes del siglo XIX quienes, al contar con los medios para acceder a una educación elevada, pudieron llevar adelante una crítica a la modernidad. En esta escuela, los antecedentes directos de Benjamin son Herman Cohen (1842) y Martin Buber (1878) en la filosofía; Franz Kafka (1883) en la literatura; Franz Rosenzweig (1886) y su amigo Scholem (1887) –pocos años más joven que Benjamin– en la reflexión teológica. Todos ellos repercuten directamente en la obra del alemán y se circunscriben a una tradición de crítica que lee a Kant, a los románticos y se encuentran constantemente en roce con el antisemitismo de la primera mitad del siglo XX en Alemania. De hecho, la idea de *redención* (tan presente en Benjamin) se origina en la obra *La Estrella de la Redención* (1927) de Franz Rosenzweig. Allí, Rosenzweig analiza cómo la unicidad de cada ser humano, la realidad del mundo y la trascendencia de Dios ponen en jaque la idea de totalidad, mostrando de qué modo estas tres singularidades encuentran sentido en relación a la otra. La creación une el mundo a Dios; la revelación permite que el ser humano sea orientado por la palabra divina y la redención le otorga como tarea la salvación del mundo, esencialmente por medio del amor.

Michael Löwy en su obra *Walter Benjamin: Aviso de incendio* (2003) realiza un repaso minucioso de *Sobre El Concepto De La Historia* (2008) donde hace visibles los contrastes dentro del texto y su alcance. Alega que las Tesis constituyen un “aviso de incendio”, una alarma de los peligros de la ideología del progreso. El autor analiza cada una de las Tesis con ejemplos ilustrativos tanto de la historia antigua judía como de la historia europea y latinoamericana contemporánea, evidenciando así la universalidad y la actualidad del pensamiento de Benjamin. En el análisis, Löwy busca las disímiles fuentes de la original filosofía benjaminiana de la historia: el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo. Las Tesis proponen un marxismo singular: el marxismo de la imprevisibilidad. La

historia está abierta, el futuro no es el resultado inevitable ni de la evolución social ni del progreso económico, técnico o científico; el pasado puede reabrirse y esta apertura tiene significado aún hoy, a más de setenta años de la muerte de Benjamin.

Al hablar de Benjamin y su contexto podemos referirnos al trabajo: *La mirada del ángel: En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin* (2005) del pensador Bolívar Echeverría, que abre la puerta a una lectura latinoamericana de la filosofía benjaminiana. Bolívar Echeverría se mueve con habilidad intelectual entre los debates alrededor de una interpretación no dogmática de la obra de Karl Marx, las discusiones sobre una reactivación del núcleo radicalmente crítico del pensamiento de la teoría crítica de la temprana Escuela de Frankfurt y las discusiones en América Latina sobre la reconstrucción de una subjetividad no subordinada a los dictados culturales del primer mundo. En esa obra se compilan diferentes artículos del autor en los cuales profundiza sobre la presencia enigmática e inquietante de una teoría especial de la historia en las *Tesis* de Benjamin. Bolívar Echeverría explora los efectos de esta abierta provocación que, a partir del siglo XIX, es conocida en el mundo académico como *Filosofía de la historia*. Otro antecedente importante son los aportes de Enrique Dussel –uno de los fundadores de la *Filosofía de la liberación*– en torno a la importancia de una lectura consciente y latinoamericanista de los autores alemanes, especialmente de los que se adscriben a esta crítica de la modernidad. Puntualmente nos referimos a un curso que dicta en la UNAM, Cátedra Extraordinaria: *Maestros de exilio español: Hacia una filosofía política crítica. La filosofía semita, sobre el concepto de historia de Walter Benjamin y la filosofía política latinoamericana actual* (2012). Dussel plantea la importancia de pensar la obra de Benjamin en relación con el concepto de *redención* que viene del momento en que los judíos se encontraban presos de los egipcios, y que tiene su significado en un *pagar la deuda* del esclavo. En tanto mira a la historia, Dussel establece un punto muy importante en la filosofía de Benjamin, que es la conexión del presente con el pasado, y la historia como una búsqueda de justicia para sus mártires.

En cuanto a la introducción y las repercusiones en torno a la obra de Benjamin en Argentina, se puede nombrar al pensador Luis Juan Guerrero (1899-1957), quien fue docente de ética, psicología y estética en diversas universidades argentinas. Su trabajo más importante es su monumental *Estética operatoria en sus tres direcciones* (1967), el cual parte de la idea de ‘cultura’ así como aparece planteada en las *Sobre El Concepto De La Historia* de Benjamin, aunque sólo toma la perspectiva estética. Otro representante es Héctor Álvarez Murena (1923-1975) poeta, escritor y ensayista. Murena fue un colaborador de la revista *Sur*, tradujo al español varias obras de Benjamin y como ensayista retoma algunos de sus conceptos, como por ejemplo en *La metáfora y lo sagrado* (1973) que parte de la *Tarea del Traductor* de Benjamin. También se puede nombrar José Aricó (1931-1991) que insistirá marcadamente en el costado marxista del pensamiento benjaminiano, pero a la vez su descubrimiento del filósofo se produce en los mismos años en que se compromete con la recuperación del socialismo revisionista y socialdemócrata que Benjamin tanto criticará. Respecto del tratamiento de Benjamin en la región, se puede nombrar el trabajo *De la experiencia y de la traducción. Dos lecturas del lenguaje desde Walter Benjamin* de Héctor R. Bentolila, profesor e investigador de la Universidad Nacional del



Nordeste (UNNE). El trabajo fue publicado en la *Revista Estudios en Ciencias Humanas* de la UNNE y se enfoca en la cuestión del *lenguaje* en la obra de Benjamin.

A partir de todo lo expuesto hasta aquí, creemos que es posible sostener una lectura diferente de la obra de Benjamin que permita reconstruir las categorías de *materialismo* y *redención* en el marco del debate sobre la actualidad del marxismo, la crítica a su dogmatismo y su confianza en el progreso. Estos conceptos, dentro de la filosofía de la historia que propone Benjamin, no pueden reducirse a una mirada marxista ni judía ortodoxa ya que son el resultado de un proceso de *profanación* donde se toman elementos que interesan. La *profanación* como método de recuperación es usada por Benjamin para rever el proceso histórico; este se complementa a su vez con la redención que trae a la discusión revolucionaria la posibilidad de cambiar el orden establecido y reivindicar a las víctimas del pasado. El filósofo pone en cuestión la previsibilidad positivista científica como fundamento del marxismo dogmático proponiendo un materialismo de la imprevisibilidad. La profanación es una herramienta que permite devolver al uso cotidiano aquellos elementos retenidos para un uso religioso; en esta reconexión con los elementos sagrados (ahora profanados), se abre la posibilidad de redimir la deuda con el pasado.

Para abordar la relectura de la filosofía de Benjamin en relación a esta hipótesis, adoptamos un enfoque histórico hermenéutico que nos permitirá revisar los conceptos de materialismo y redención y estudiar las fuentes bibliográficas seleccionadas en relación con el texto principal: *Sobre El Concepto De La Historia*. A partir del estudio de dichas fuentes, las preguntas que surjan serán respondidas desde una reflexión crítica sobre la filosofía de Benjamin que busca comprender y no solo interpretar sus supuestos y conceptos fundamentales. En el trabajo se apelará al ejercicio de la *vigilancia epistemológica* tendiente a subordinar el uso de técnicas y conceptos a un examen continuo sobre las condiciones, rupturas y los límites de su validez. La ruptura consiste en alejar de la ciencia la influencia de las nociones comunes como manera de lograr la objetivación de las técnicas de investigación. Para esto, es preciso realizar una crítica del lenguaje utilizado por el autor y sus continuadores con el objeto de elaborar y reelaborar las nociones filosóficas.

Entonces, el objetivo principal que persigue este trabajo es fundamentar una lectura de la filosofía madura de Benjamin a partir de las Tesis compiladas en *Sobre El Concepto De La Historia* (2008) que permita exponer las conexiones productivas entre *materialismo* y *redención* (filosofía y teología) desde el concepto metodológico de *profanación*. Para ello, será necesario leer críticamente *Sobre El Concepto De La Historia* y describir las corrientes de pensamiento con las que dialoga el sistema de pensamiento del autor, tipificando el contexto en que aparecen las categorías de *materialismo histórico* y *redención* y exponiendo cómo opera el concepto de *profanación* en la crítica de Benjamin al dogmatismo materialista.

## CAPÍTULO 1: REDENCIÓN Y MATERIALISMO, UNA MIRADA FILOSÓFICA

Pensar filosóficamente las categorías de *materialismo* y *redención* es remitir a dos cuestiones que suelen presentarse de forma antitética. Por un lado, en filosofía el materialismo remite al *materialismo histórico* de Marx que plantea las cuestiones materiales como elementos determinantes de la conciencia y el espíritu; por el otro, la redención está vinculada al pensamiento religioso judío-cristiano y remite a una salvación del tipo espiritual, primando sobre lo material. Para hacer visibles los puntos de encuentro entre estas dos ideas en el pensamiento de Benjamin, proponemos pensarlos como *constelación*, esto es, imaginando los conceptos como estrellas que van uniéndose para formar diferentes figuras, cuyo significado está abierto, a su vez, a múltiples interpretaciones. Estas figuras entran dentro de lo que Benjamin denomina imágenes dialécticas.: “Las imágenes dialécticas son constelaciones que se forman entre aquellas cosas alienadas y los nuevos significados asumidos, interrumpidas de pronto en el instante de la indiferencia entre su muerte y su significación” (BENJAMIN, 2016, p.468).

La imagen dialéctica introduce un elemento dinámico en la interpretación de las cosas, dejando en el intérprete la tarea de crear nuevos significados. Las conexiones significativas que se pueden establecer a partir de un conjunto de elementos independientes y distantes abren dos vías: una hacia la creación de significantes mediante la lectura de la imagen, y otra hacia el pasado y la reconstitución de la memoria donde la imagen aparece como apertura que conecta lo pasado con el presente. Es en las Tesis de la historia donde estas ideas encuentran su modo más acabado; no obstante, las mismas se van nutriendo y complementando a lo largo de la obra de Benjamin. En los siguientes capítulos, mediante un repaso por la época de juventud de Benjamin, vamos a poder precisar los puntos de contacto entre materialismo y redención en las tempranas fuentes de influencia del filósofo.

Michel Löwy en *Aviso de incendio* (2012) plantea que Benjamin se nutre de tres fuentes principales: el romanticismo alemán, el marxismo y el mesianismo judío. “No se trata de una combinación o síntesis ecléctica de esas tres perspectivas aparentemente incompatibles, sino una invención a partir de ellas, de una nueva concepción, profundamente original” (LOWY, 2012, p.7). En el vínculo de Benjamin con estas fuentes se encuentra la clave para entender la construcción de su filosofía de la historia. En particular, vamos a rever los intereses de los escritos más juveniles que están influenciados más por el romanticismo alemán y la mística judía, para a posteriori centrarnos en su relación con el marxismo y su crítica. Para esto, es necesario explicitar las continuidades y rupturas que hay con las corrientes más ortodoxas en la interpretación de Marx y cómo consolida su metodología tomando las ideas que le interesan y haciéndolas dialogar en constelación. Si bien el orden de análisis de estas fuentes se lo puede pensar cronológicamente al proceso de maduración del pensamiento del autor, la razón de comenzar analizando los textos de juventud tiene que ver con que es en esta etapa donde el autor forja la actitud más desprejuiciada, crítica e influenciada por lo literario, con la que luego discutirá al dogmatismo religioso y marxista.

## El Joven Benjamin

En los textos de juventud de Benjamin ya aparece el interés por lo literario, la poética y otras artes como la fotografía y el cine. Este interés lo lleva a profundizar en el pensamiento romántico y la crítica de este a la cultura moderna y sus ideales de progreso y civilización. Benjamin se muestra crítico al idealismo kantiano (característico de la modernidad) y reivindica valores como la subjetividad, la exaltación de las emociones y los estados de ánimo desencadenados por la realidad, así como cuestiones religiosas e históricas.

De esta primera etapa podemos destacar los escritos de *La vida del estudiante* (1914) y *Metafísica de la juventud* (1915), movilizadas por la denuncia y la búsqueda del despertar del sueño de superioridad y dominación hacia otros pueblos que proponía el ideal imperial preponderante en Europa. En ellos se refleja el interés por la poesía y la crítica literaria como herramientas para la transformación de la realidad. El romanticismo que le interesa a Benjamin es el que resalta lo político en la poética y que, a su vez, es consciente de los procesos históricos y las conexiones espirituales presentes en la poesía: “Un romanticismo de verdad que reconozca las conexiones espirituales, la historia del trabajo y que transformará este reconocimiento en experiencias vivas” (BENJAMIN, 2011, p.105).

Benjamin recupera la filosofía romántica para volcarla a la relación entre el arte y su preocupación por cuestiones más materiales como el trabajo. También subraya el valor del romanticismo en la construcción de una teoría de conocimiento que sea crítica a la mirada ilustrada. En *Diálogo sobre la religiosidad*, un texto temprano de Benjamin, este mismo afirma que “hemos tenido a los románticos y les debemos la poderosa captación del lado oculto de la naturaleza. Ya no hay un bien subyacente, sino algo extraordinario, tremendo, espantoso...universal.” (BENJAMIN, 1998, p.62). Lo natural, que es mostrado como lo superior, está puesto como un misterio, como algo inentendible que pone en cuestión la posibilidad de conocer y el alcance frente a otras formas de captación como la intuición.

Estas ideas terminan de tomar forma en su tesis doctoral de 1919: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, donde propone un revisionismo de esta corriente frente al pensamiento idealista, muy presente en la época desde la que escribe. De la corriente romanticista, Benjamin retoma a los autores de la generación de finales del siglo XVIII e inicios del XIX como Fichte, Schlegel y Novalis, entre otros. Estos ponen a la crítica en el centro en tanto permite que, en el análisis, lo singular pueda conectarse con el todo, ya que cuando el *yo* se contrapone al *no-yo* de la crítica, surge el conocimiento intuitivo de la conexión con el todo.

En los cuestionamientos de los autores románticos existe una crítica a la técnica como elemento que degrada el valor del trabajo y el reemplazo de los saltos de la revolución histórica por un paso constante y lento del progreso. En esta obra, Benjamin aborda por primera vez lo espiritual e intuitivo como elementos fundamentales de la reflexión filosófica, así como también el vínculo del *yo singular* con *lo absoluto*. Además, nombra por primera vez la necesidad de una *Historia de los problemas* que haga un análisis histórico-literario de los hechos. Es por esto que es un texto bisagra en el pensamiento

del autor que, mediante el análisis del pensamiento romántico, logra abordar de un modo sistemático sus inquietudes y problemas que visibiliza dentro de la filosofía, quedando expresa la importancia de la crítica filosófica a la hora de interpretar la historia: “Ser crítico quiere decir impulsar la elevación del pensamiento sobre todas las ataduras, hasta el punto de hacer vibrar el conocimiento de la verdad” (BENJAMIN, 2003, p.81).

La forma que toma la crítica dentro de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* es la de la crítica del arte. Esta crítica es consciente del vínculo con la historia y la política que mantiene el arte; es mediante la reflexión crítica que se puede recuperar estos vínculos con el éste. En este sentido, Benjamin dice algo que remite al pensamiento de Schlegel: “El arte no se adhiere a los acontecimientos singulares de la historia, sino a su totalidad” (2003, p.81). La crítica de arte es una herramienta que permite conocer esa totalidad condensada dentro de la obra; totalidad histórica, política y teológica en tanto remite al ideal de humanidad. Esta idea de crítica abre una serie de cuestiones que van desde el enfrentamiento con el idealismo kantiano al lugar que le otorga a la figura del artista como ser capaz de captar intuitivamente la verdad histórica en su obra.

En *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, Benjamin plantea un traspaso de la concepción de *crítica* en la teoría del arte hacia la filosofía en tanto la crítica es una herramienta que permite interpretar de la realidad. Esta crítica “no se podrá pensar sin premisas epistemológicas como tampoco sin premisas estéticas, no sólo porque las últimas implican a las primeras, sino ante todo porque la crítica contiene un momento cognoscitivo” (BENJAMIN, 2003, p.52). En la crítica, el modo de conocer está vinculado a una cuestión subjetiva, es en la interpretación del objeto que hace el sujeto, donde se conoce. La crítica de la que parte el romanticismo es la crítica de arte que, en su expresión, trasciende la obra desde la que parte. Es por esto que, en el planteo romántico, se le da un lugar central a la estética: es el suceso estético (plástico, escrito, musical, etc.) el acontecimiento que permite su interpretación. La valoración estética requiere cierta sensibilidad por parte del sujeto, es este el que lleva adelante la tarea epistemológica. Veremos más adelante cómo Benjamin retoma esta valorización de la experiencia subjetiva a la hora de cuestionar el pensamiento moderno.

En el mismo sentido de la crítica, Benjamin nombra la *intuición* romántica del arte, esta es la que permite captar en la obra de arte lo que queda por fuera de la misma. La intuición entendida de este modo supone cierta conexión entre lo natural, el universo y los sujetos: “La intuición romántica del arte descansa en el hecho de que por pensamiento del pensamiento no se entiende ninguna conciencia del yo. La reflexión libre de yo es una reflexión en el absoluto del arte” (2003, p.67). La intuición no estaría ligada en este caso al yo; no es parte de la lógica sino de los momentos donde se rebasa lo lógico. En el acto creador de la obra hay un carácter anticipatorio que se muestra de manera concreta en el presente. La crítica es partera de la experiencia y conciencia revolucionaria. En la crítica del romanticismo –recuperado por Benjamin– está implicada la lucha histórica contra lo inerte y lo no libre, construyendo un camino desde el enfrentamiento entre las tendencias emancipadoras y las tendencias regresivas de los pueblos. En estos primeros escritos ya hay una búsqueda por romper con la tradición lógico-

cartesiana que sostiene la diferencia entre sujeto y objeto. Es la experimentación de lo real donde se puede intuir lo planteado por el conocimiento. A nivel gnoseológico, atribuye a la realidad una importancia distinta a la ciencia positivista: el objeto no es la verdad *per se*, pero tampoco falsedad que recibe la luz del sujeto cognoscente. Benjamin busca rescatar el carácter concreto y temporal que le dan a la obra de arte en el romanticismo y las posibilidades que abre en la tarea de interpretar la historia.

Otro elemento que aparece en estos escritos es el uso del fragmento y el aforismo como fuente para filosofar. Estos elementos entran dentro de lo que Benjamin denomina una *terminología mística*, la que permite una conexión del material concreto de la experiencia con el elemento conceptual. A la intuición intelectual no le alcanza su intención orientada hacia un saber intuitivo, ni al pensamiento discursivo le alcanza su interés sistemático en el conocimiento. Esta escritura no va a buscar lo absoluto, el contenido no es tan importante como las formas que toma el escrito. Es a través del lenguaje y el juego de palabras que va a intentar entremezclar lo discursivo e intuitivo: “El juego de palabras constituye la aparición, el relámpago externo de la fantasía. De ahí...la semejanza de la mística con el juego de palabras” (2003, p.79).

Este tipo de escritura otorga un rol central a la observación que es de interés inmediato para la comprensión del concepto de crítica. Benjamin busca abrir el camino hacia una crítica filosófica de la verdad racionalizada mediante el uso de lo fragmentario para aprehender y exponer el mundo desde el caos, como también desde la luz utópica de la creación humana. Benjamin dice que: “Todo conocimiento crítico de un producto formado, en cuanto que reflexión ínsita en él, no es otra cosa que un grado más elevado de su conciencia, espontáneamente surgido” (2003, p.75). Por eso mismo, el arte es *médium* de la reflexión y la crítica permite ampliar la relación con el absoluto de este. Benjamin marca distancia también con la postura romántica centrada en el yo, estableciendo la liberación individual como el único camino posible (más adelante veremos cómo en su introducción al materialismo histórico deja en claro su interés por lo social como medio para la liberación). En esta etapa de los escritos, destacamos la crítica como herramienta para cuestionar el límite dogmático que le impone al pensamiento y revelar verdades históricas ocultas. Esta crítica revaloriza la intuición como elemento que permite abarcar los espacios a los que la lógica no llega. En *Sobre El Concepto De La Historia* están presentes muchos de estos elementos románticos.

### **Tradición Judía y Mesianismo**

La tradición judía es un elemento a resaltar en el autor, pero sin reducirlo al sentido religioso sino en un sentido cultural mucho más amplio. Benjamin asume la tradición judía desde la que proviene pero transformándola a partir de sus inquietudes personales y de su contexto generacional. El filósofo alemán perteneció a una generación de intelectuales judíos que desarrollaron su pensamiento en la primera mitad del siglo XX y que pretendían alejarse de los círculos ortodoxos para integrarse a la cultura europea. Hanna Arendt (2007) plantea una *condición judía* que va más allá de la experiencia

espiritual, tiene lugar en el punto donde la vida privada confluye con la vida pública y la categoría que recibía cualquier obra que realizara: “Estos pensadores coexistían en un conflicto moral en donde, por un lado, deseaban adherirse a su condición de judíos y, por el otro, deseaban rechazarla contundentemente. Para esta generación, su amor a Alemania era un amor no correspondido” (ARENDR, 2007, p.6). Esta ambigüedad está presente en escritores como Kafka, Rosenzweig y Scholem, que hacen una recuperación de la tradición judía desde el lugar marginal que tenía su comunidad en la sociedad europea de entreguerras.

En *La mirada del ángel* (2013), Bolívar Echeverría plantea la influencia de la lucha de la generación de entreguerras en el pensamiento benjaminiano por encontrar un lugar dentro de la sociedad: “La identidad de la cultura judía en la diáspora no está enraizada en determinadas simbolizaciones elementales efectivas, como lo está la identidad cultural de los pueblos sedentarios de Europa” (ECHEVERRÍA, 2013, p. 13). Hay un imaginario dentro de la construcción de la sociedad europea donde el origen histórico se vuelve un rasgo determinante de los pueblos: los países europeos tienen una tradición asentada hace mucho tiempo en el mismo territorio, mientras que el pueblo judío está marcado por la persecución y la errancia. Esta dualidad se vuelve elemento de disputa en el proceso de integración de las comunidades judías a comienzo de siglo XX, exacerbándose con el avance del fascismo durante la primera guerra mundial. En este panorama, crece la generación de intelectuales, a la cual pertenecía Benjamin, quienes aunque mantenían una relación marginal con lo religioso, vivía la discriminación y exclusión por parte de la cultura europea. En consecuencia, su relectura de la tradición judía se produce desde un contexto marcado por la lucha social y el debate de las izquierdas.

Esta *condición judía* de la que habla Arendt permite entender por dónde pasa la compleja relación de Benjamin con términos como el del *mesías* que aparece en *Sobre El Concepto De La Historia*. El Mesías se entiende en las religiones judeocristianas como el salvador que viene a liberar a los esclavos y que tiene un vínculo directo con el poder divino. Los judíos en particular se encuentran a la espera de su llegada, es decir, están en un proceso de preparación constante. Podemos pensar este Mesías como una figura que Benjamin profana a la tradición judía, ya que existe un elemento provocador en el uso del término: para la izquierda clásica, pensar la revolución relacionada a lo religioso resulta contradictorio, al igual que para los judíos ortodoxos resulta profano pensar que lo divino puede surgir de cuestiones terrenales.

Asimismo, el Mesías se muestra opuesto al Anticristo: “El Mesías no viene sólo como redentor: viene también como vencedor del Anticristo” (BENJAMIN, 2008, p.40). El Anticristo es otra figura literaria de la Biblia que, en el contexto de las Tesis, podemos vincular al fascismo como parte antitética de la lucha de los oprimidos. Löwy plantea que: “Es preciso reconocer en el Mesías a la clase proletaria y en el Anticristo, a las clases dominantes.” (LOWY, 2012, p.79). El mesianismo benjaminiano es un concepto que, si bien es acuñado desde una tradición judía, la forma que toma en las Tesis se encuentra atravesada por la dialéctica materialista. El mesianismo judío introduce un elemento temporal a la crítica del progreso: el tiempo mesiánico es una ruptura del tiempo homogéneo de la modernidad. El

tiempo moderno se muestra predecible y, bajo la figura de lo nuevo, solo se muestra la última versión de un proceso de avance constante; en cambio, el ideal de tiempo que retoma Benjamin se caracteriza por la apertura a la posibilidad de cambio que puede darse en el futuro. Esto puede observarse en varios apartados, por ejemplo:

A los judíos les estaba prohibido hablar del futuro. La Torá y la plegaria los instruyen en cambio en la rememoración. [...] Pero, por eso mismo, no se les convirtió a los judíos el futuro en un tiempo vacío y homogéneo. Dado que así en él cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar. (BENJAMIN, 2001, p.33)

A la figura del adivino que promete predecir el futuro como si este ya estuviera prefijado, se contraponen la *Torá*, texto que contiene la ley del pueblo judío y que instruye en la rememoración. La predicción del futuro genera una actitud pasiva, de espera de lo inevitable. Al contrario, esta temporalidad deja para el futuro un espacio indefinido y para el presente un vínculo directo con el pasado mediante la rememoración de lo ya ocurrido. La rememoración implica traer al presente lo pasado y de este sacar fuerzas para conseguir la *redención*.

La *redención* es otro término que aparece en las *Tesis* y representa la justicia unida a una memoria histórica. En un sentido figurado, la redención se puede entender como una liberación mediante una acción sacrificada. Este concepto se condice con la imagen del Mesías ya que la redención genera una posibilidad de justicia: “La concepción correcta del tiempo histórico descansa por completo y en absoluto sobre la imagen de la redención” (BENJAMIN, 2016, p.481). La temporalidad mesiánica está marcada por la posibilidad constante de una ruptura que cambie el orden establecido. La redención sólo es posible en la historia si aparece el elemento de lo nuevo; hay una discontinuidad en los eventos que provoca la ruptura de la idea de causa-efecto. En cuanto a cómo llega la redención, Benjamin se distancia de la postura que plantea la espera al final de los tiempos, proponiendo que en cada instante está presente la posibilidad de que la redención llegue.

En la redención se sintetiza su crítica a la razón histórica sostenida por las ideas de continuidad, causalidad y progreso. A continuación, haremos un breve comentario sobre de cada uno de estos:

La *continuidad* histórica presenta a la historia como una sucesión de acontecimientos, una prolongación de hechos pasados que valen solo como justificación del orden actual de las cosas. Ante una continuidad ininterrumpida que se muestra como una victoria de la evolución de la razón humana, Benjamin plantea la necesidad de la ruptura. En *Sobre El Concepto De La Historia* aparece la figura del *historicismo* que está encargada de plantear la imagen eterna del pasado, el *Érase una vez* donde el pasado se muestra acabado. Frente a esto, Benjamin plantea que: “... un presente que no es transición, sino que en él el tiempo se halla en equilibrio e incluso ha llegado a detenerse” (BENJAMIN, 2009, p.149). Hay una revalorización del tiempo presente y la experiencia que es única e irrepetible, que permite ser consciente de la vivencia presente y pone en cuestión el continuo histórico.

Por su parte, la *causalidad* está ligada al historicismo que establece un nexo necesario entre momentos diferentes de la historia, construyendo la imagen de un destino único en donde lo que pasó no pudo no haber pasado y toda pérdida vale en tanto posibilitadora del presente. El historicista pone cada momento en sucesión como su antesala y anticipación del presente, construyendo una homogeneidad causal. El destino, para Benjamin, es un modo de justificación del orden establecido que retiene a los explotados evitando que quieran modificarlo y cargándolos de la culpa del pensar que todo lo malo que les sucede está predestinado.

Finalmente, el concepto de *progreso* –que sintetiza a los anteriores– propone pensar la historia como un relato de victoria que permite el avance de la Humanidad hacia un futuro brillante. El progreso es la idea dominante, que se manifiesta como una confianza ciega en la civilización y la ciencia. El tiempo vacío y homogéneo es un camino hacia la catástrofe y sólo la redención puede impedir que esta siga avanzando. Para la filosofía de la historia, el progreso va a tener una connotación pesimista:

La idea de un progreso del género humano a lo largo del curso de la historia no puede separarse de la idea de su prosecución en un tiempo vacío y homogéneo. La crítica de la idea de tal prosecución debe constituir la base misma de la crítica de la idea general de progreso. (2009, p.149).

La interferencia de la temporalidad del progreso que propone la redención es el motor de la crítica benjaminiana que denuncia el tiempo vacío y homogéneo. En esta crítica a la razón histórica se establece una relación profunda entre el pasado, el presente y el futuro como promesa de cambio. En la redención hay un paso del tiempo monótono a un tiempo de la posibilidad, un tiempo abierto en el que, en todo momento, puede irrumpir lo nuevo. Estos elementos son una cara de la dualidad de la filosofía de la historia; del otro lado, está el materialismo.

### **Tradición Marxista y Materialismo**

La relación de Benjamin con el marxismo alemán de su época y con el propio Marx es bastante compleja. Por un lado retoma varios de los conceptos y luchas propias de este movimiento en su filosofía, pero por otro se muestra muy crítico con el dogmatismo de la izquierda y lo influenciados que estos están por los ideales positivistas del progreso. A diferencia de la influencia del judaísmo en sus textos de juventud, la utilización de la terminología marxista en su obra es tardía. Löwy (2013) plantea que recién en *Para una crítica de la violencia* de 1921 –donde Benjamin ya tenía 29 años– comienzan a aparecer rastros del pensamiento de Marx en sus escritos. Podemos suponer que, al tener una base teórica y filosófica consolidada cuando adopta las ideas marxistas, Benjamin puede hacer una lectura menos pasional y más crítica del marxismo, tomando los conceptos que le interesan y poniendo en cuestión aquello que le parece un problema. Puntualmente, Benjamin adopta la crítica que hace el materialismo histórico a la civilización industrial y su interés por una filosofía que comprenda la historia



como una lucha de clases antagónicas mientras que, a su vez, cuestiona la ortodoxia de las escuelas marxistas de su tiempo y la interpretación que ellas hacen del pensamiento de Marx.

Benjamin advierte que la recepción del pensamiento de Marx en su época está atravesada por la fascinación hacia el modelo científico. En tal sentido, Benjamin pone de ejemplo la figura de la locomotora:

Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Tal vez las cosas se presenten de otra manera. Puede ocurrir que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en el tren tira del freno de emergencia. (BENJAMIN, 2008, p.70).

El filósofo ve en el tren un símbolo del progreso que avanza en una marcha constante y entiende a la revolución como un freno que lo detiene. No hay una referencia textual de Marx afirmando esto, pero el tren es un símbolo claro de la revolución socialista. Esta concepción del materialismo histórico marca una crítica de los fundamentos teóricos del discurso socialdemócrata de finales del siglo XIX y al movimiento obrero alemán de posguerra.

El planteo que hace Benjamin critica a la clase obrera de su época tildándola de conformista: “No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente” (2008, p.46). Benjamin toma como una ilusión colectiva el creer que “seguirle la corriente del progreso” conducirá al triunfo del socialismo. La entrada del autor al marxismo está marcada por la crítica y el distanciamiento de otras interpretaciones. En la inversión de la imagen del tren, Benjamin profundiza la oposición entre el marxismo y la filosofía burguesa de la historia, intensificando el potencial revolucionario del primero y elevando su contenido crítico. Lo que se pone en juego es el rol que tiene que tomar el proletariado para hacer la revolución. En la postura de Benjamin está presente la importancia del vínculo con el pasado y la acción colectiva además de la reflexión filosófica.

En el texto *Alarma de fuego de Calle de Mano Única* (1920) que escribió unos años antes, Benjamin habla del peligro de romantizar la lucha de clases y pensar que, más allá de las derrotas, la burguesía está condenada por sus contradicciones intrínsecas: “Y si la abolición de la burguesía no se lleva a cabo dentro de un lapso casi calculable del desarrollo económico y técnico, todo está perdido” (BENJAMIN, 2014, p.91). Hay una desnaturalización de la revolución como un proceso inevitable; en lugar de ello aparece la necesidad de ver en ella una acción de detención del avance del progreso hacia la catástrofe que se anticipa en el presente. El tren del progreso va en un avance constante que no trae nada nuevo, sino la repetición de lo mismo. Esta marcha que se hace en nombre de toda la humanidad siempre termina beneficiando a la burguesía, y la acumulación revolucionaria tampoco supo traer algo nuevo. La marcha del progreso se funda en la desigualdad, un avance gradual e infinito que no puede traer respuesta a la opresión que se perpetúa a lo largo de los siglos; la revolución tiene que ser algo totalmente distinto. Benjamin plantea un pesimismo organizado y práctico cuyo objetivo es frenar por todos los medios la catástrofe. El pesimismo es un medio para escapar de los engaños de la época, una

herramienta para la desconfianza ante los ideales de un futuro brillante que está al servicio de la emancipación de las clases oprimidas. La acumulación material, producto de la lucha, permite acercarnos a la sociedad sin clases; sin embargo, a la vez que se da esto, el enemigo –que para Benjamin es el fascismo en expansión en Europa– no para de crecer.

El fascismo es el modo más acabado del capitalismo para Benjamin, el problema es que la izquierda, al participar en la política tradicional, termina volviéndose funcional al avance del enemigo. Todo fascismo asume cierta posición dogmática, esto también ocurre en el marxismo, que puede volverlo peligroso. Es por esto que plantea la urgencia de rever varios elementos del marxismo que terminan llevando a la constitución de una sociedad que no es ajena al fascismo. Es necesario romper con el dogmatismo y desactivar ciertas ideas para realmente poder hacer la revolución. El materialismo que propone Benjamin quiere profundizar y radicalizar la oposición entre el marxismo y las filosofías burguesas de la historia, agudizando el sentido crítico de su contenido. Con esta intención define, de forma radical, la ambición de su materialismo histórico:

También se puede considerar metodológicamente, como meta proseguida en este trabajo, la posibilidad de un materialismo histórico que hubiera aniquilado en sí mismo la idea de progreso. Es justamente en la oposición a las costumbres del pensamiento burgués donde el materialismo histórico encuentra sus fuentes. (BENJAMIN, 2016, p.557)

Siguiendo lo planteado en la idea de temporalidad mesiánica, aparece lo impredecible que desafía la *previsión científica* e instaura un marxismo de la imprevisibilidad que, ante el progreso, propone la acción directa sobre la política. El materialismo histórico de Benjamin hace una apropiación selectiva del marxismo. Si bien critica el amor hacia el partido y la confianza en la victoria de las lecturas más ortodoxas de Marx, retoma la idea de la lucha de clases como única forma de intervenir la situación política actual. Ante el pesimismo con respecto al rumbo de la historia, la *acción política* da la posibilidad de reabrir la historia. Que en los escritos no aparezca nombrado directamente el *proletariado* es una forma de distanciarse de las posturas socialdemócratas que lo limitan al moderno proletariado industrial y olvidan su conexión con los antepasados oprimidos. En la figura de los oprimidos se resalta el valor de herederos de una tradición de opresión y de lucha por la libertad que se remontan más allá de Europa. El marxismo social demócrata busca interpelar a la masa proletaria reivindicando el trabajo como camino hacia el progreso, pero para Benjamin esta masa corre el riesgo de ser usada por el fascismo, como luego terminan haciendo el nazismo.

Ante el peligro inminente de que el enemigo se apropie de la fuerza de los oprimidos, Benjamin reivindica la acción de tomar la calle y abrir la lucha emancipadora recordando a sus mártires. En los derrotados del pasado está la posibilidad de recordarlos como imágenes de la historia que nos permiten conocer los fundamentos de nuestra realidad actual. Un conocer que se presenta fugaz, como el segundo donde el rayo de la tormenta ilumina por completo el campo y lo vuelve visible durante la noche. Es un acto que tiene su relevancia en sí mismo, no necesita justificación alguna por los efectos

más o menos directos que tenga. El materialismo histórico de Benjamin se construye desde la rememoración: el presente relea el pasado y piensa un futuro diferente.

La *acción política* presenta la posibilidad de introducir lo improbable y hacer saltar el continuo del progreso. Un elemento central para una filosofía de la historia es el vínculo entre la acción política y la conciencia de clase que recuerda a sus mártires. Las luchas son inspiradas por la memoria viva de las generaciones vencidas, fuente de energía moral para los que luchan hoy. En las Tesis se refiere a la clase obrera como la última clase esclavizada, la clase vengadora que reivindica a las generaciones de vencidos. La lucha de clases aparece impulsada por una motivación espiritual, su dialéctica plantea una relación necesaria entre el pasado y el presente para la lucha de clases. En la Tesis IV dice:

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. (BENJAMIN, 2008, p.49).

La forma en que aparece la dialéctica entre lo material y lo espiritual supera la idea de infraestructura y superestructura: si bien la lucha es material, la motivación de los actores sociales es espiritual. En la lucha de clases se pone en entredicho la dominación del presente y también la del pasado, porque socavan la legitimidad del poder de las clases dominantes de hoy y ayer. Benjamin plantea la necesidad de una conciencia de clases que pueda tomar las grandes obras de cultura de la historia y reconocer en ellas el trabajo anónimo de los productores directos: esclavos, campesinos, albañiles, empleados, entre muchos. Löwy plantea la relación entre hoy y ayer como un proceso dialéctico: “El presente aclara el pasado y el pasado iluminado se convierte en una fuerza en el presente” (LOWY, 2012, p.71). Hay un entrecruzamiento del recuerdo de las generaciones vencidas, la solidaridad por un presente de miseria y la esperanza en las generaciones futuras. Esta fuerza es la materia con que la clase emancipadora puede hacer saltar la continuidad de la opresión: “Se nos concede como a cada generación presente, una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer una pretensión” (BENJAMIN, 2008, p.37).

La iluminación acontece en la rememoración de la historia, posicionándose del lado de los vencidos y trayendo la fuerza de los que se levantaron antes. Benjamin critica a los socialdemócratas de su época la aceptación del progreso mediante la participación en los procesos democráticos burgueses, la confianza en la masa proletaria pasiva, la rigidez dogmática que tomó el movimiento con los años y el rechazo a las cuestiones espirituales. Asimismo recupera de la lectura de Marx la revalorización de la lucha y la conciencia de clase, así como el compromiso con sus mártires. El materialismo planteado por Benjamin pone en disputa el sentido del futuro ya que el futuro del materialismo dogmático se muestra alineado al ideal moderno de progreso en la idea de que el futuro es siempre mejor, mientras que, para Benjamin, el futuro es una posibilidad abierta que depende de la acción política y el desastre siempre es una posibilidad.

## Hacia Una Filosofía De La Historia

Luego de hacer este recorrido sobre estos tres aspectos presentes en el pensamiento de Benjamin, queda diagramado el espacio desde donde posicionar su filosofía. Por un lado, en el joven Benjamin, es central la crítica a la teoría del conocimiento cartesiana, la revalorización de la intuición y la experiencia singular en la construcción de conocimiento. Además, es en este período donde encontramos una teorización entorno a la utilización del fragmento y de recursos literarios en la construcción de su filosofía de la historia; también se afianza su relación con el arte y su crítica como práctica filosófica. Asimismo, aquí se define la idea del filósofo que se acerca al artista dándole valor no solo al contenido de la reflexión sino a la forma en la que este es presentado. Benjamin toma del romanticismo la capacidad de jugar con el formato de los textos filosóficos: el ensayo, el relato o el texto abreviado o interrumpido de golpe. Por otro lado, de la tradición judía resaltamos el gesto de llevar las ideas religiosas al campo del pensamiento social, rompiendo los límites donde se disputan las cuestiones políticas de la vida. Principalmente toma la idea mesiánica de tiempo-ahora para cuestionar la temporalidad moderna. También vimos cómo se liga esto a la idea de redención como posibilidad de justicia y ruptura de ese tiempo homogéneo de la modernidad.

En cuanto al marxismo, como vimos, es necesario entenderlo como una relación compleja en la que Benjamin siente una cercanía con la idea de lucha de clases y la lectura materialista de la historia, pero cuestiona los elementos más positivistas de Marx. Es por tanto que, al igual que con el mesianismo, al materialismo histórico en Benjamin hay que entenderlo como un intento de discutir desde adentro el pensamiento materialista y su vínculo con el progreso. Esta discusión con el marxismo es algo que profundizaremos en los próximos capítulos pero es importante señalar que es en la crítica al marxismo donde Benjamin forja la idea de materialismo mesiánico. Hay una acción dialéctica en esta crítica que allana el camino para lo que va a proponer la filosofía de la historia.

Benjamin logra acceder al campo del materialismo y conectarlo con la redención, pero en este proceso hay una transformación de los términos. Hay un elemento mestizo en el uso benjaminiano de estos conceptos: al usarlos fuera del lugar que les corresponde, su sentido se diversifica, es decir que esas ideas fueron profanadas. La profanación es un concepto que aparece en varios de los textos analizados hasta ahora; si bien Benjamin no desarrolla este concepto de forma puntual, sí está la idea de la iluminación profana: “Lo profano [...] no es ciertamente una categoría del reino [mesiánico] pero sí una categoría, y de las más acertadas, de su casi imperceptible aproximación” (BENJAMIN, 2016, p.204). Sobre esta idea, Agamben a continuado ciertas líneas de la filosofía de la historia que Benjamin deja abiertas. En el siguiente capítulo vamos a desarrollar esta cuestión que nos sirve como herramienta para profundizar en la filosofía de la historia que Benjamin propone en *Sobre El Concepto De La Historia*.

## CAPÍTULO 2: PROFANACIÓN Y REDENCIÓN

En el capítulo anterior planteamos la *redención* como un concepto que sintetiza el recorrido heterogéneo de Benjamin y propone un compromiso con saldar la deuda pasada y presente. La redención tiene que ver con una intención revolucionaria de transformación de la realidad, transformación que necesita una recuperación histórica. Esta recuperación histórica es posible en Benjamin mediante el concepto de *profanación* que permite recuperar para el uso común aquello que está reservado solo para las esferas superiores. En este capítulo analizaremos este concepto observando cómo se dispone dentro de la constelación de conceptos de la filosofía de la historia.

En *Elogio de la profanación* (2011), Agamben sitúa a la religión como aquella instancia que separa la esfera divina y la mantiene apartada de las personas: lo sagrado, que se constituye como un campo inaccesible a la esfera humana. Esta tarea de separación que realiza la religión adquiere una connotación política en tanto va a influir en la comunidad limitando determinadas prácticas u objetos al ámbito de lo religioso. Frente a esto, la profanación es una práctica que permite acceder a eso que estaba prohibido para el uso cotidiano. En este sentido, a la profanación se la puede equiparar con el juego y su posibilidad de encontrar nuevos usos a objetos triviales. La profanación disputa sentido a la religión e interviene en lo político, es por esto que vamos a abordar la tensión entre lo político y lo religioso y cómo interviene la profanación en dicha tensión.

En la profanación aparece la experiencia subjetiva que, como vimos en el capítulo anterior, es un elemento que recupera Benjamin del pensamiento romántico y que le sirve para criticar a la modernidad y su búsqueda de objetividad. La profanación es un concepto que comparte ciertas similitudes con la secularización y tiende a confundirse con esta. Agamben plantea que la secularización no persigue la *desteologización* del mundo, sino el modo en que se ha *ideologizado* el mundo moderno. Si la secularización es, paradójicamente, una forma de sacralizar los lugares, los objetos y los ámbitos de vida, lo que se debe perseguir es la profanación, que desacraliza los dispositivos *teológicos* de la separación. A continuación, desarrollaremos el concepto de profanación, sus tensiones con lo religioso y el rol de la experiencia dentro de esta idea para luego ubicarla en la constelación conceptual de la filosofía de la historia. Si bien este concepto es marginal a la obra de las Tesis de la historia, su desarrollo nos permite abordar los temas transversales que están presentes en ella como ser la secularidad moderna y el vínculo del capitalismo con la religión.

### Redención Y Profanación

Dijimos que la profanación es una puerta para la recuperación del pasado y, por ende, habilita la redención. Esta redención no es igual a la redención judía, está manchada por el rito profanatorio. La redención entendida en un modo religioso es una tarea que le toca a dios pero, en este caso, la redención se vuelve una tarea que se logra con la acción humana. Hay un traspaso de lo sagrado a lo humano, este es el problema que genera la profanación en las prácticas que realiza. Agamben (2011) va a decir que lo

sagrado es sustraído del uso común para los dioses y la profanación sería el proceso de restitución al uso humano. Vemos que, al igual que el planteo de Benjamin, el elemento religioso está presente y comparte cierto comportamiento con la profanación. Agamben define a la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada. No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo auténticamente religioso.

Agamben plantea que *religión* no es lo que une las personas a los dioses sino lo que vela para mantenerlos separados: “Profanar significa abrir la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular” (AGAMBEN, 2011, p.100). Lo religioso está marcado por la separación que se realiza mediante ritos y el pasaje de lo profano a lo sagrado; lo central es la censura que divide las dos esferas. Agamben pone de ejemplo el sacrificio que permite ese pasaje mediante la entrega en un ritual donde la víctima sacrificada pasa el umbral de lo profano a lo sagrado. Lo que ha sido ritualmente separado puede ser restituido, mediante el rito, a la esfera profana. El rito es un elemento propio de las sociedades más antiguas de la humanidad y tiene una función de medio para acceder a lo sagrado. Si bien esta función ritual tiende a separar lo sagrado, a su vez puede ser repensada para volverlo profano. Aquí aparece la cuestión de la reutilización que puede volver profano a lo sagrado. Este uso Agamben lo vincula con el juego:

Es sabido que la esfera de lo sagrado y la esfera del juego están estrechamente conectadas. La mayor parte de los juegos que conocemos deriva de antiguas ceremonias sagradas, de rituales y de prácticas adivinatorias que pertenecían tiempo atrás a la esfera estrictamente religiosa. (AGAMBEN, 2005, p.99)

Si los juegos que realizamos desde niños con un fin lúdico tienen su origen en la esfera religiosa, estos pueden ser considerados actos profanos. El juego y el ritual religioso lo podemos pensar como semejantes, pero el primero persigue una finalidad lúdica y está dirigido hacia los individuos que lo practican mientras que el segundo tiene un fin religioso y está dirigido hacia lo divino. Al juego lo podemos pensar como un tipo de rito pero ya profanado, sin el mito, mientras que en lo sagrado se encuentran el mito y el rito juntos. En el juego solo se da la mitad de la operación: “traduciendo únicamente el mito en palabras y únicamente el rito en acciones” (AGAMBEN, 2005, p.99); los elementos del rito y el mito aparecen pero con sus cualidades sagradas anuladas. En el juego se celebran mitos y se manipulan palabras y objetos con un fin lúdico. El tiempo, como en la redención benjaminiana, sufre una modificación desvinculándose de la temporalidad lineal y habilitando una temporalidad otra. Mediante el juego hay un retorno a lo sagrado y sus ritos, aunque invertido, ya no se busca conectar con lo celestial sino con lo humano. Jugar tiene que ver con la historia, una historización que no se capta en los documentos de archivos ni en los monumentos sino que tiene más que ver con vivir el momento de forma espontánea.

El juego en tanto práctica profana rompe con la unidad de lo sagrado ya que mantiene la acción ritual pero deja caer el mito. En este sentido, Agamben afirma que:

Si lo sagrado se puede definir a través de la unidad consustancial del mito y el rito, podremos decir que se tiene juego cuando solamente una mitad de la operación sagrada es consumada, traduciendo sólo el mito en palabras y sólo el rito en acciones. (2005, p.100)

El juego libera la acción y la dirige hacia lo humano, el fin deja de ser acercarse a Dios para convertirse en pretensiones mucho más terrenales y concretas como el ocio creativo, el disfrute de la acción e inclusive la felicidad. La práctica ritual no ya regida por el mito sino por las posibilidades que genera la acción y el uso. En el juego podemos encontrar residuos de la esfera religiosa, hay algo que sobrevive de la historia, aunque descolocado de su sentido original. En los hechos culturales sobreviven los significantes del pasado, pero sin su significado original.

Este concepto de juego Agamben lo relaciona con la obra de arte y la posibilidad de generar nuevos sentidos históricos. Los significantes detrás del arte son propensos a ser repensados sin la cuestión cronológica y convertirse en significantes nuevos para el presente, reordenando el sentido histórico establecido. Agamben, en concordancia con esta idea, plantea la historia como juego: “la regla fundamental del juego de la historia es que los significantes de la continuidad acepten intercambiarse con los de la discontinuidad y que la transmisión de la función significativa es más importante que los significantes mismos” (AGAMBEN, 2005, p.127). En la profanación entran a jugar la función significativa de los elementos como los del mito y el rito ya desvinculados de su origen pero con ciertos elementos que sobreviven y que permiten realizar saltos en la continuidad histórica. Se cuestiona la concepción de historia como algo unificado y se evidencia la necesidad tanto de la discontinuidad como de una lógica de la experiencia atenta a las interrupciones y la contingencia. Es mediante la experiencia singular del uso que nos es posible acceder a la profanación.

Como vimos en el capítulo anterior, la temporalidad mesiánica –en su propuesta de la irrupción– es central en la construcción de la filosofía de la historia pero así también las condiciones materiales. Si la redención la podemos vincular con la primera, la profanación encuentra su lugar en lo material. La redención no va a venir de los cielos sino que es mediante la lucha y la posterior construcción del socialismo donde se alcanzará la plenitud. No es al final de la vida individual sino en la herencia que se deja a las generaciones venideras. El materialismo rechaza la trascendencia religiosa ya que la considera una herramienta de las clases dominantes para mantener subyugados a los vencidos: mediante la idea de que en el cielo todas las injusticias serán saldadas, lo religioso propone un estilo de vida donde hay que “ser bueno” y servil ante el destino impuesto por Dios.

Repensando la trascendencia dentro de la filosofía de la lucha de clases, la redención tiene que ver con una promesa de liberación material de los oprimidos. Ahora bien, frente a esta promesa propone una espera activa, un salir a buscar la llegada de la sociedad sin clases. Este punto dentro de la filosofía de la historia puede resultar complejo ya que la redención no es alcanzable por lo humano pero, mediante la profanación, nos podemos acercar a ella. Así como una acción que provoca felicidad no puede asegurar una vida feliz, al desacralizar (sacar de lo privado) el sentido de una práctica (que se enuncia

como universal y dominante) vuelve posible la restitución de dicho sentido a su origen lúdico, histórico y colectivo. Lo mesiánico y lo profano se muestran como caminos distintos pero la categoría de lo profano es una de las más pertinentes para pensar su aproximación a lo mesiánico. Dice Benjamin:

Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la dinámica de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica [...] se alejará de dicha dirección mesiánica; pero, así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. (BENJAMIN, 1996, p.182)

Esta idea de dos caminos que están conectados y de que lo ocurre en un lado moviliza al otro supone cierta metafísica detrás de los hechos materiales que lo aproximan a lo divino. El pasado (como desarrollamos en el capítulo anterior) está siempre en constante resignificación cuando es traído hacia el presente; es móvil e inacabado y se completa en la interpretación del presente. Hay una dualidad contrapuesta entre pasado y presente en la que Benjamin encuentra la posibilidad de la complementación. Lo diferente, lo descontextualizado son elementos presentes en los textos e imágenes que Benjamin propone en su filosofía. Si la historia se muestra difícil de narrar, entonces la tarea de la narración se torna un trabajo de construcción meticuloso y complejo. Es una tarea que apela a la interpretación de la experiencia subjetiva para elaborar algo que pueda transmitir cierta autenticidad de los hechos que quieren ser narrados. La reconstrucción que hace Benjamin, devuelve al acontecimiento de la historia piezas del pasado que fueron dejadas de lado. Esta tarea es la tarea de la filosofía de la historia que busca lo no idéntico dentro de la homogenización de los acontecimientos históricos que propone la historia universal.

En el pensamiento de Benjamin la idea de profanación cumple la función de traer el componente humano a la tensión con lo divino. En lo profano está la búsqueda por lo que fue, pero a su vez por lo que es. No existe ningún hecho concreto empíricamente identificable que pueda consumir el tiempo histórico. Lo que sí posibilita la profanación es el reconocimiento de los diferentes tipos de violencia en la historia para producir una crítica que lleve a interrumpir su reproducción. La filosofía de la historia revaloriza la experiencia singular y la resignifica humanizando los elementos que son propios de lo religioso, topándose en ese camino con un poderoso limitante: el pensamiento moderno de la primera mitad del siglo XX.

## **La Modernidad Secular**

La posibilidad de profanación e inclusive el valor de la experiencia singular es algo que la modernidad va a poner en cuestionamiento. En la modernidad se va a priorizar el conocimiento objetivo de la ciencia y la historia universal dejando en un segundo plano al conocimiento singular que surge de la experiencia. En este apartado, siguiendo el recorrido que realiza Agamben en *Elogio de la profanación* (2011), vamos a presentar el lugar que le asigna Benjamin a la experiencia en el contexto moderno de entreguerras desde donde escribe.



Benjamin conoce de cerca los resultados de la primera guerra mundial en su generación: “Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable” (BENJAMIN, 1998, p.167). En este fragmento aparece la pobreza de experiencias como resultado de observar el horror del campo de batalla. Esta pobreza de la experiencia también se vive en las grandes ciudades y tiene que ver con una imposibilidad de experimentar nuevos sucesos todos los días, es la misma rutina, no hay nada nuevo que contar. El conjunto de acontecimientos que los individuos atraviesan a lo largo de su día no tiene la fuerza para volverse una experiencia. Este es el modo de vida esperado dentro una sociedad moderna regida por la idea de progreso, donde el valor del presente es la posibilidad de generar riquezas para el futuro.

En el progreso, cada acontecimiento tiene igual valor en tanto lo importante es la novedad por venir, lo que haga el individuo importa poco. A esta desvalorización de la experiencia se le suma la ciencia que con el método científico desacredita el valor de la experiencia del sujeto y pone a la verdad bajo el control de la observación objetiva. Esta confianza en la ciencia como garantía del proyecto moderno, Agamben la relaciona con la expropiación de la experiencia. En el planteo (2011), de Agamben, se sintetiza la crítica a la utilidad que le asigna la vida moderna a la experiencia singular. Podemos traer a colación el rol del sujeto del *ego cogito* cartesiano que no ha descubierto por sí mismo el criterio para distinguir las experiencias sensibles (de las que siempre se puede dudar) de las experiencias intelectuales. Ante la imposibilidad de distinción, el sujeto desconfía de toda experiencia, culpando a un demonio que lo engaña. En este sentido, Agamben va a decir que: “De la mirada en el *perspicillum* de Galileo no surgirán fidelidad y fe en la experiencia, sino la duda de Descartes y su célebre hipótesis de un demonio cuya única ocupación consistía en engañar nuestros sentidos.” (AGAMBEN, 2007, p.14).

La ciencia moderna nace de la duda en la experiencia como una fuente confiable de entendimiento. Esta define las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, desterrando aquellas experiencias que no pueden ser medidas por fuera. La comprobación científica busca la repetibilidad del experimento bajo ciertos parámetros, desplazando la experiencia lo más fuera posible de lo singular: a los instrumentos y a los números. Este modo de entender la experiencia útil le quita valor a la experiencia tradicional: hay una incapacidad del mundo moderno de tener experiencias más allá de las que remiten siempre al modelo impuesto por la ciencia moderna. Ya no hay experiencia, es la experimentación la que determina lo que sucede.

El yo de la ciencia no es un yo subjetivo, es un yo trascendental que solo puede pensar los objetos y no puede conocerse a sí mismo como una realidad sustancial. Hay una exclusión de la intuición intelectual que le quita el reconocimiento a aquellos conocimientos que tienen que ver con la subjetividad del individuo que está unida a la experiencia psicológica y no puede reproducirse. El sujeto de la experiencia es reducido a un nivel inferior. Este conocimiento se muestra en sí disperso y sin relación con la identidad del sujeto y, como tal, es incapaz de fundar un conocimiento verdadero. Ya no es la experiencia la fuente del saber que después se transmite a otros por medio de las narraciones.

Benjamin advierte que hay determinadas ideas que la modernidad considera desteologizada y que en realidad esconden un origen teológico. El trasfondo religioso que veíamos en el capítulo opera en la modernidad pero oculto detrás de un modelo positivista. Tal es así que la secularización, que trata de dirigir los asuntos humanos basándose en principios y consideraciones derivados únicamente del mundo material, en realidad termina ocultando lo religioso (presente en la modernidad) que sigue operando y dando fuerza a las ideas modernas.

La secularización es la contracara de la tarea profanatoria. Siguiendo el planteo de Agamben, podemos entender a ambas como operaciones políticas: “la primera tiene que ver con el ejercicio del poder, garantizándolo mediante la referencia a un modelo sagrado; la segunda, desactiva los dispositivos del poder y restituye al uso común los espacios que el poder había confiscado” (AGAMBEN, 2011, p.102). El proceso moderno de secularización no implicó el ocaso de las viejas estructuras religiosas, sino sólo su traslado. Si la profanación implica la neutralización de la separación, la secularización es únicamente una forma de remoción que deja intactas las fuerzas y se limita a desplazarlas de un lugar a otro. Hay una conexión estrecha y estructural entre teología y modernidad: lo contemporáneo no está privado de la sacralidad, esta sigue operando en los conceptos políticos y científicos.

El mundo actual es un mundo secularizado donde lo que está detrás de la política y el conocimiento son abstracciones trascendentales que alienan lo humano de los individuos que lo componen. La figura de Dios no desaparece, sino que es reincorporada al destino de las personas mediante las instituciones. La vieja idea de lo sagrado como la fuerza que determina los destinos humanos es remplazada por nuevas religiones. Walter Benjamin va a colocar en este lugar al capitalismo que: “sirve para satisfacer los mismos cuidados, tormentos y desasosiegos a los que antaño solían dar una respuesta las llamadas religiones” (BENJAMIN, 2014, p.6). El capitalismo viene a ocupar un espacio que quedó vacío después de la secularización moderna. Al elevar el capitalismo como culto, Benjamin deja en evidencia el ímpetu totalizante de la conversión del mundo al consumo abarcando los espacios más íntimos de los individuos.

## **Capitalismo y Religión**

En *El Capitalismo como Religión* (1921) Benjamin desarrolla la idea del sistema capitalista como un culto que lo abarca todo. En este planteo se observan ciertas inquietudes que luego plasmará en las tesis como la crítica al progreso. El capitalismo es lo que impulsa en cierta medida al progreso: el crecimiento de la industria, el avance de las colonias y la masificación de las poblaciones de las grandes urbes son consecuencia de un plan capitalista en plena expansión durante la primera mitad del siglo XX. El capitalismo, más allá de un sistema económico, es visto por Benjamin como algo que viene a ocupar los espacios dejados por las religiones tradicionales; no es solo el motor de la industria sino el motor de la vida de los ciudadanos modernos. En este sentido, Benjamin va a plantear tres características principales:

1) Es una religión cultural, quizá la más extrema y absoluta que haya jamás existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia al cumplimiento de un culto, no respecto de un dogma o de una idea. 2) Este culto es permanente, es 'la celebración de un culto sin tregua ni misericordia'. Los días de fiesta y de vacaciones no interrumpen el culto, sino que lo integran. 3) El culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma. (BENJAMIN, 2014, p.7).

Estas características nos permiten entender al capitalismo como un problema mayor que excede a lo político (como algo del orden de lo público), ya que el capitalismo abarca todos los ámbitos de la vida. Por un lado, está la estructura cultural donde todo evento de la vida tiene significado sólo de manera inmediata con relación al culto. Por otro, el culto capitalista va conjugar todos los momentos de la vida, inclusive *los días de fiestas y vacaciones*, por lo que no queda nada por fuera de él. Este culto funciona, según Benjamin, como: "Una monstruosa conciencia de culpa que no sabe cómo expiarse apela al culto no para expiarla, sino para hacerla universal, inculcarle la conciencia, y finalmente sobre todo incluir al Dios mismo en esa culpa" (BENJAMIN, 2014, p.8). No hay reforma o revolución que pueda expiar la culpa de este culto universal. La vinculación entre capitalismo y religión es el modo que elige Benjamin para mostrar un elemento oculto en el capitalismo; hay una evocación de lo religioso pero actualizado a los tiempos modernos. Por esto mismo, la figura de dios –dentro de este sistema– aparece disimulada: "Su cuarto rasgo es que su Dios debe ser mantenido oculto, sólo cenit de su inculpación podrá ser invocado" (BENJAMIN, 2014, p.9). El secreto refuerza la idea de culto, ya que reserva cierta información para determinados momentos rituales de sus miembros.

Lo que lleva a Benjamin a elevar al capitalismo al nivel de religión es el colapso de la separación que distingue entre la religión y la esfera humana, no dejando nada por fuera de su área de influencia. Agamben va a decir que: "ahora todo lo que es actuado, producido y vivido –incluso el cuerpo humano, incluso la sexualidad, incluso el lenguaje– son divididos de sí mismos y desplazados en una esfera separada que ya no define alguna división sustancial" (2014, p.9). Todo se vuelve inaprensible inclusive el propio cuerpo. La capacidad de separar (propia de la religión) es profundizada y destruye el mundo en la medida en que lo enajena por completo a su lógica del valor. Agamben denomina *espectáculo* a esta fase extrema del capitalismo: "[...] en la cual cada cosa es exhibida en su separación de sí misma, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar" (2014, p.9). El consumo hace imposible el uso ya que las mercancías solo valen en el instante que se consumen. Y con la imposibilidad de uso, se pone en cuestión la posibilidad de profanación.

Como planteamos al comienzo del capítulo, si la profanación consiste en hacer uso común de un objeto que estaba reservado a la esfera de lo sagrado, dentro del capitalismo queda excluida la posibilidad de uso ya que está clausurada cualquier salida del camino del consumo. Agamben va a decir que, "si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable" (2014, p.9). El capitalismo, en esta etapa final, dificulta la tarea profanatoria en tanto nada es sagrado. Ya no es solo la guerra sino la vida misma dentro del capitalismo la que nos lleva a la destrucción de la

experiencia y toda posibilidad de pensar nuevos caminos por fuera de su lógica. No obstante, esto no detiene la *profanación* como práctica periférica que a lo largo de la historia se ha perpetuado pese a todos los intentos por frenarla.

### **La Profanación En La Filosofía De La Historia**

En este capítulo abordamos la profanación, concepto que recupera Agamben a partir de la lectura de Benjamin. Este nos permitió identificar ciertas operaciones que se realizan al interior del materialismo histórico benjaminiano, principalmente delimitando la tarea de recuperación de aquello que había sido vetado del uso común restituyéndolo de un modo profano, transformando el sentido y el uso que puede tener. La profanación es una tarea cercana a la redención, pero cuyo fin es siempre humano. Mientras la redención implica lo espiritual, la profanación conecta con lo material y cercano. Estos planteos no son contradictorios sino más bien complementarios. La profanación allana el camino para la redención dándole a los oprimidos la posibilidad de recuperar (de forma profana) lo que los vencedores les quitaron.

Ahora bien, la tarea profanatoria no se realiza en un contexto marcado por lo religioso, sino por el capitalismo que, a diferencia de la religión, no persigue el fin por el cual se usan las cosas sino más bien pretende capturar los medios por los cuales se consiguen. La búsqueda por la experiencia es transformada en la búsqueda por el consumo, lo que pone el acento no tanto en el sentido por el cual una cosa es usada sino *en la acción constante* de estar consumiendo. El capitalismo se vuelve un dispositivo de captura de los medios puros y los desliga de su fin. Agamben se pregunta por la posibilidad de la profanación dentro del capitalismo ya que de no importar el fin que se persigue, no habría nada que profanar. A este planteo de Agamben es necesario abordarlo de un modo crítico ya que, si bien no podemos dudar de la capacidad del capitalismo de intervenir en la totalidad de lo humano y sacar valor al sujeto poniendo el acento en la experimentación del consumo, lo que permite que este funcione son los sujetos que lo componen. Volviendo a la alegoría del tren: los trabajadores de la locomotora son los que permiten que este avance y son ellos a quienes busca interpelar la profanación.

El sujeto contemporáneo al que busca interpelar Benjamin se encuentra sumido en una incapacidad de vivir nuevas experiencias, pero inclusive en el culto capitalista existe un trasfondo religioso que le da fuerza a este sistema. En tanto ese trasfondo pueda hacerse visible, es posible realizar la tarea profanatoria. Es por tanto que reafirmamos la vigencia de esta tarea dentro del capitalismo para la cual se requieren *procedimientos especiales* que habiliten la profanación. Y es precisamente en las Tesis de *Sobre El Concepto De La Historia* donde vamos a buscar estos procedimientos que nos ayuden a revelar lo oculto, teniendo en cuenta no solo su contenido filosófico sino los recursos narrativos que utiliza Benjamin para interpelar al lector. La religión como un secreto a ocultar y su vínculo con el capitalismo van a ser las ideas que sobrevuelan al escrito. Mediante el análisis de las Tesis, pretendemos

mostrar cómo Benjamin repiensa la profanación en la sociedad contemporánea y la posibilidad de redención.

### CAPÍTULO 3: PROFANACIÓN AL DOGMATISMO

Antes de avanzar sobre este capítulo, se vuelve necesario repasar lo que hemos venido desarrollando hasta aquí. Desde el primer capítulo desandamos la distancia entre el *materialismo* y la *redención* dentro de la filosofía de Benjamin, para eso hemos analizado sus influencias y confluencias históricas, así como introducimos el concepto de *profanación* como un punto intermedio entre lo material y lo espiritual. En este recorrido hay ciertas ideas que se reiteran: el vínculo entre la religión y el pensamiento secular moderno, la crítica a la izquierda como medio para la construcción de una visión superadora y la inquietud constante por romper la linealidad del escrito filosófico introduciendo elementos literarios.

El recorrido por estas ideas lo hicimos en diálogo con otros pensadores como Agamben, Löwy y Bolívar Echeverría cuyos aportes nos brindaron un contexto desde el cual posicionar la filosofía de Benjamin. No obstante, se vuelve necesario releer y reinterpretar las Tesis expuestas en *Sobre El Concepto De La Historia* para completar la constelación de conceptos mediante la voz expresa de Benjamin. Ya advertidos sobre la posible aparición de ideas dotadas de ambigüedad que se abren a múltiples interpretaciones, emprenderemos la tarea de seleccionar y analizar estas Tesis para terminar de delimitar el corpus teórico de la filosofía de la historia y cómo ésta vincula materialismo y redención.

Alrededor de las *Tesis*, Benjamin construye un imaginario disruptivo presente no solo en la agudeza de las críticas o las imágenes que genera, sino también en cómo están escritas y segmentadas. Las mismas fueron compiladas bajo el título *Sobre El Concepto De La Historia* y redactadas a principios de 1940, mismo año en que Benjamin –interceptado por la policía franquista en la frontera española– decide suicidarse. En total son 19 Tesis y muchas otras anotaciones que fueron sumadas en versiones póstumas. De estas hemos seleccionamos cuatro Tesis que son las que someteremos a análisis, subrayando que toda la obra –incluidas las anotaciones en los márgenes– construye el imaginario del concepto de historia que pretendemos dilucidar.

Las *Tesis* que examinaremos son: la *Tesis I*, donde desarrolla el relato del autómatas campeón de ajedrez; la *Tesis IV*, en la que se discute el rol de lo espiritual/material en el materialismo histórico; la *Tesis XII*, acerca de captar el pasado en su momento de peligro; y la *Tesis XVIII*, que plantea el presente como antesala de la revolución. En estas Tesis se expresa la búsqueda de Benjamin por profanar al dogmatismo y labrar una filosofía de la historia capaz de abordar los problemas de un modo distinto, no solo desde el contenido sino desde la forma, es decir, los recursos del lenguaje. Finalmente, explicitaremos este proceso de profanación y las vías que se abren después de *Sobre El Concepto De La Historia*.

#### ***Tesis I: Una Marioneta Llamada Materialismo Histórico***

La Tesis que da comienzo a la obra cuenta la leyenda de un autómatas capaz de jugar al ajedrez respondiendo a cada movimiento de su adversario con una jugada ejemplar, asegurándose el triunfo. El

muñeco está vestido de turco y tiene en la mano un narguile (o pipa de agua). Delante de este, el tablero donde juega al ajedrez está apoyado sobre una mesa descubierta: “Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado” (BENJAMIN, 2008, p.35). Allí se esconde un secreto que impulsa al robot: ese sistema de espejos es una ejemplificación del sistema filosófico de Benjamin, que utiliza el lenguaje de la alegoría para generar la ilusión de simpleza, pero detrás esconde una serie de referencias y citas que resignifican el sentido de las mismas.

Veamos algunos elementos presentes en la Tesis: en primera instancia, está la figura del tablero de ajedrez que podemos asociar a la política y la estrategia bélica, aunque en la Tesis la alegoría se vincula con el campo de la filosofía. Por otro, está el ajedrecista que es un autómatas disfrazado de turco, cuyo origen lo encontramos en un cuento de Edgar Allan Poe llamado *El jugador de ajedrez de Maelzal (1836)*, en el que se relata la historia de un robot ajedrecista creado en el año 1769 que es exhibido en ferias y teatros europeos estadounidenses hasta el siglo XIX. Si bien hay una referencia directa a este escrito, ciertamente existen importantes diferencias con Poe, pues mientras este describe puertas y cajones mientras que Benjamin plantea un sistema de espejos (LÖWY, 2008, p.49).

El punto clave de esta Tesis se encuentra en el secreto que oculta el autómatas: “En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles” (BENJAMIN, 2008, p.35). El sistema de espejos esconde a quien tiene las habilidades del juego. El robot con sus ropas turcas y con una pipa en la mano recorre los centros de poder de la época poniendo en jaque a sus contrincantes, pero lo que le permite ganar no tiene nada que ver con la robótica y la novedad sino con las habilidades del enano jorobado que está en su interior. Luego de la revelación, la Tesis propone llevar esta máquina hacia el ámbito filosófico:

En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como *materialismo histórico*. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie. (BENJAMIN, 2008, p.35)

Benjamin encamina la alegoría hacia un lugar específico: la crítica filosófica política. Mientras el androide turco es una representación del materialismo histórico, lo que lo hace ganar es la teología representada en el enano pequeño y feo. Aquí se hacen patentes ciertas problemáticas presentadas en los capítulos anteriores de este trabajo: la vida dentro de la modernidad secularizada, la dualidad materialismo/teología y la crítica al marxismo. En la leyenda, el núcleo religioso está presente en toda separación, tal como veíamos o tal como fue abordado en el capítulo 2 sobre la redención y la profanación. La sociedad secular moderna no podría aceptar que el prodigioso ajedrecista ganara a todos los contrincantes gracias a una disciplina superada como es la teología. Benjamin indaga en el pensamiento moderno para develar el uso que se hace del poder político de la religión para llegar al pueblo. Este uso lo hace tanto el pensamiento capitalista del progreso como el materialismo. Es la teología la conexión con lo originario, con aquellos mitos y ritos que nos acompañan desde el origen de

la civilización. Aun dentro de la sociedad secularizada y capitalizada, prevalece este trasfondo oculto cuyo poder es usado de igual modo por el capitalismo y el materialismo histórico. Al comenzar el libro develando esto, Benjamin busca atacar a la hipocresía moderna a la vez que revaloriza lo religioso como fuerza que puede permitir a la izquierda vencer.

Benjamin comienza las Tesis de la historia con una crítica que no apunta al fascismo, al progreso o al historicismo sino al materialismo histórico del cual él forma parte. En esta actitud hay una búsqueda por establecer un punto de inflexión en el lector sobre cómo será tratado el marxismo en la obra. En las mismas estará patente el conflicto de la convivencia entre la filosofía política y lo religioso. Que la teología sea quien mueve los hilos del materialismo histórico no es lo terrible, sino la necesidad que tiene el materialismo de mantenerlo oculto. En el mundo moderno secularizado, lo religioso no desaparece, sino que es reincorporado al destino de la humanidad mediante las instituciones, y el materialismo participa de esta hipocresía. El enano feo y jorobado también podría representar lo dogmático que continúa operando sobre la filosofía.

Como ya hemos visto, la relación de Benjamin con lo religioso es bastante compleja. Si bien existe una crítica directa al carácter excluyente de lo religioso, en su filosofía hay una búsqueda constante por acceder a esos espacios secularizados por la religión para un uso común. Al quitar la censura que escondía la teología en el materialismo histórico, no sólo expone el truco, sino que posibilita repensar el modo en que puede vincularse el materialismo con ella. En la narración hay una pretensión profanadora que ignora la separación impuesta y rehabilita la zona negada. La leyenda que Benjamin recrea a partir del cuento de Poe traslada el problema del trasfondo teológico dentro del pensamiento materialista a un ambiente lúdico. Así como en el arte los significados de los cuadros son propensos a ser repensados, en la alegoría del androide los significantes están ahí para ser leídos más allá de su contexto y abrirse al juego de interpretaciones por parte de los lectores.

#### ***Tesis IV: Entre Cosas Finas y Cosas Toscas***

Esta Tesis comienza con un fragmento de Hegel (1807): “Procuraos primero alimento y vestido, que así el Reino de Dios os llegará por sí mismo” (BENJAMIN, 2008, p.38). Hegel es conocido por ser uno de los principales exponentes del idealismo; no obstante, esta frase es usada por Benjamin para expresar una de las ideas bases del materialismo: son las condiciones materiales la que definen los otros aspectos de la vida. El fragmento remite al autor pero sin ninguna precisión del contexto en el que hizo dicha afirmación, haciendo que parezca sacada de contexto adrede. Nuevamente aparece lo lúdico y la ironía que ejemplifican el sentido que le da Benjamin a las citas: “En mi trabajo las citas son salteadores de caminos que irrumpen armados para arrebatar la convicción que alberga el ocioso paseante” (BENJAMIN, 2014, p.78). En este caso, utiliza la cita para abordar uno de los problemas centrales del materialismo mesiánico: la prevalencia de las condiciones materiales sobre las cuestiones espirituales. Como vimos en el capítulo anterior, el concepto de redención en Benjamin une lo material



y lo espiritual en tanto no hay salvación sin un cambio revolucionario en las condiciones materiales de la vida; pero lo que motiva esa revolución es del orden de lo espiritual. Es ahí donde entran a jugar la historia de los oprimidos en tanto compromiso de reivindicar a sus mártires, dando fuerza a la lucha de los actores sociales.

La Tesis *IV* encuentra este vínculo explícito en la lucha de clases marxista. La misma comienza definiéndola como:

La lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor (2008, p.38)

Si bien prima la lucha por las condiciones materiales de existencia, las cosas finas y espirituales son un elemento fundamental que siempre corre el riesgo de caer en manos de los vencedores. Esta idea sobre el botín de guerra de los vencedores también está en la *Tesis VII*, pero esta vez *las cosas finas* hacen referencia a los bienes culturales de los oprimidos. En tanto el materialismo histórico deje de lado esos bienes no materiales, van a seguir siendo usados y exhibidos como trofeos en el cortejo triunfal.

Como vimos en el apartado *Tradición Marxista y Materialismo* (Capítulo I), la lucha de clases es el aspecto que más interesa a Benjamin dentro del pensamiento marxista. Este interés queda expreso en la Tesis VII en tanto la lucha de clases es el punto donde teoría y práctica se articulan. Lo espiritual es parte de la lucha de clases y lo que está en juego es la tradición de los oprimidos. Hay un intento por parte de los vencedores de apropiarse de estos bienes culturales al punto de tornarse difíciles de reconocer. Además de lo económico y lo político, la exhibición de estas cosas finas como botín de guerra es un modo en el que las clases dominantes demuestran y perpetúan su poder.

Retomando la Tesis IV, observamos que Benjamin plantea que las cosas finas están presentes en la voluntad de los revolucionarios en forma de cualidades que les permiten dar un empujón hacia la revolución. La lucha toma la forma de “confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo” (2008, p.38). Estas cualidades son, para Benjamin, las que ostentan quienes representan la tradición de los oprimidos. Aquí aparece la cuestión del humor que remite a la idea de felicidad; en la Tesis II, Benjamin afirma que: “La idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención” (2008, p.36). En tanto dentro de la tradición de los oprimidos les fue negada la posibilidad de ser felices, esta idea se vuelve un acto que redime. En este sentido, el humor, así como la confianza en sí mismos o la felicidad aparecen como cualidades revolucionarias que otorgan eficacia en tanto conectan con la tradición oprimida del pasado. Son estas *cosas finas* las que brindan en cada combate la posibilidad de “poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores” (2008, p.38). En las luchas actuales se pone en jaque la legitimidad del poder de las clases dominantes de ayer y de hoy. La historia se presenta siempre en esta dialéctica: el pasado y el presente iluminado por el pasado.

La Tesis termina con una alegoría entre las flores y el materialismo histórico: “Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia” (2008, p.38). Así como los girasoles se mueven para que sus hojas y flores reciban la luz solar, las luchas del pasado se agitan para ser iluminadas por la luz del presente. Este sol naciente no asegura la victoria, pero otorga fuerza y marca el camino para continuar luchando, tal como plantea Benjamin en la Tesis II: “El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención” (2008, p.24). El pasado, bajo la mirada del presente, tiene la posibilidad de reivindicar las injusticias de la historia. Aquí observamos nuevamente la presencia de las dualidades pasado/presente y material/espiritual: así como el presente es impulsado por el pasado de lucha, la lucha por las cuestiones materiales es impulsada por las cosas finas.

### ***Tesis VI: Lo Que Relumbra En Un Instante De Peligro***

Esta Tesis comienza dando una definición de la tarea de articular históricamente el pasado. Se distancia de la mirada historicista que piensa esta tarea como *un tratar de recuperar el pasado tal como verdaderamente fue* para concebirla más como un “apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro” (2008, p.39). La imagen del *relumbre* recuerda a la luz de un relámpago en el medio de una tormenta iluminando el cielo. El pasado ilumina el cielo de la historia en momentos de riesgo inminente. Asimismo, la tarea del materialismo histórico es la de “atrapar una imagen del pasado tal como esta se le enfoca de repente al sujeto histórico” (2008, p.39). Al sujeto histórico se le dibuja de repente una imagen, la tarea es tener la atención puesta en el presente para captarla.

Benjamin dice que, “El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante” (2008, p.39). Es entonces cuando se manifiestan esas citas del pasado que el materialismo histórico busca captar como imágenes que puedan servir para actuar ante el peligro. El compromiso del materialismo histórico no es con el pasado sino con el presente desde el cual se recupera lo anterior. La tradición de los oprimidos es una tradición activa y crítica al presente donde siempre existe la posibilidad de volver al sometimiento y la expropiación. Si no se hace un uso revolucionario de la historia, se termina volviendo un eslabón más en la sucesión de hechos del progreso.

La Tesis continúa diciendo que “el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo” (2008, p.39). Esta frase muestra el lado más teológico de Benjamin pero, como veníamos viendo, el uso de la figura del Mesías en el materialismo histórico tiene que ver más con un recurso literario que con la imagen religiosa. Sobre esta, dice Michel Löwy que “Es preciso reconocer en el Mesías a la clase proletaria y en el Anticristo, a las clases dominantes” (LÖWY, 2008, p.79). El Mesías de Löwy es un mesías colectivo que cuando llega no sólo redime a la historia, sino que marca el fin del Anticristo y abre las puertas para el nuevo mundo. En la Tesis hay un uso de lo teológico para hablar de una de las cuestiones centrales del marxismo: el fin último de la sociedad sin clases. Esta

finalidad se conecta con la frase de Hegel profanada en la Tesis IV donde plantea que el camino para la venida del reino de los cielos se dará cuando se aseguren las condiciones materiales de la existencia. Así como en la religión judía y cristiana se desconoce el momento en que va a llegar el salvador (por primera vez para los judíos y por segunda para los cristianos), tampoco sabemos cuándo llega este mesías colectivo. Ante este hecho incierto, lo que propone Benjamin es un monitoreo constante del presente y las posibilidades que trae. Mientras que el progreso plantea un tiempo homogéneo y vacío, la figura del Mesías trae lo imprevisible a la historia: “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías” (2008, p.87). La revolución social de los oprimidos trae la posibilidad de hacer saltar el *continuum* de la historia de opresión.

Como veíamos en *El joven Benjamin*, cuando desarrolla el concepto de crítica de arte del romanticismo, este contiene un momento cognoscitivo que no sólo conoce la verdad de la obra de arte sino que, además, la completa. Así como en el arte, en la historia el tiempo se completa sólo con la llegada del Mesías; empero, si bien el cierre de la historia es imprevisible, esta posee algunas secuencias del pasado que llaman al presente para concluir con su historia inacabada y ser redimida. Atender a este llamado que se hace en los momentos de peligro es la tarea que le asigna Benjamin al historiador materialista, quien debe buscar *el eco mesiánico en el pasado*. No obstante, existe un elemento de fragilidad en este llamado. La Tesis culmina con una advertencia para aquellos que busquen encender en el pasado la chispa de la esperanza: “Tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (2008, p.40). El momento de peligro trae la posibilidad de cambiarlo todo, pero también la de la derrota definitiva.

La fuerza mesiánica que tiene cada generación es débil y pequeña (tal vez fea como el enano teológico de la Tesis I), pero es lo que empuja secretamente cada acción que se realiza contra la historia oficial de la clase dominante. Si en la Tesis IV veíamos el lado más esperanzador del materialismo histórico (como un sol que hace girar a las masas hacia la revolución), aquí advertimos el lado más pesimista: si no se consigue acabar con el fascismo, corre riesgo no sólo el presente sino la historia toda; y este riesgo es ya una realidad en tanto el fascismo no ha dejado de vencer. Es por esto que la Tesis VIII va a decir que “La tradición de los oprimidos nos enseña que el *estado de excepción* en que ahora vivimos es en verdad la regla” (2008, p.33). La tarea del materialismo histórico es, entonces, buscar en el pasado esos momentos que cuestionan la regla para usarlos en la lucha del presente.

### ***Tesis XVIII (o XVIIa): La Antesala De La Revolución***

En primera instancia, vale aclarar que esta Tesis no figura entre las primeras ediciones del libro, ni en Latinoamérica ni en Alemania. La misma fue descubierta por Agamben en 1981 en un manuscrito, propiedad de Benjamin. Se la suele señalar como la Tesis XVIII, tal y como aparece en el documento o tesis XVIIa, para no alterar la numeración original. Esta fue añadida –junto con otras anotaciones escritas al margen– por Agamben en una edición crítica de las obras completas de W. Benjamin a cargo de R.

Teidemann y H. Schwepenhäuser, con la colaboración de Adorno y de Scholem (REYES MATE, 2009, p.378).

La Tesis comienza diciendo que la sociedad sin clases de Marx es la secularización del tiempo mesiánico. Como vimos en el Capítulo II, la secularización se puede entender como una forma de remoción que deja intactas las fuerzas y se limita a desplazarlas de un lugar a otro. Benjamin equipara estos dos conceptos presentando al tiempo mesiánico como algo oculto en la idea de sociedad sin clases. La tesis continúa planteando que la socialdemocracia se ha reducido a un ideal al que debe aspirar la política, una tarea infinita, transformando el tiempo vacío y homogéneo “en una antesala en la cual se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria” (BENJAMIN, 2008, p.53).

Benjamin hace una alegoría entre la posición de espera en que se colocan los social democráticos con la antesala: una habitación que precede y está contigua a una sala, la que generalmente se usa para sentarse a esperar que abran la puerta a la recámara subyacente. En este caso, la antesala remite a la situación que supone esperar la llegada de la revolución. Frente a esto, la Tesis resalta la posibilidad que trae cada instante en su singularidad específica brindando la “oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (2008, p.53). El tiempo mesiánico trae una concepción abierta de la historia que, mediante la praxis humana, aporta la espontaneidad inesperada capaz de producir algo diferente, opuesta a la posición que deposita su confianza en la acumulación gradual de reformas dentro del camino seguro e infinito del progreso.

El concepto de sociedad sin clases –entendido desde la óptica mesiánica– es uno de los conceptos centrales de las Tesis que aparece con una carga originaria en la formación de la sociedad. En *El Libro De Los Pasajes* (2005), Benjamin plantea que lo que liga a cada época con la siguiente son “elementos de la protohistoria, esto es, de una sociedad sin clases” (BENJAMIN, 2005, p.35). También se podría trazar un paralelismo directo con el Mesías en tanto su venida significaría el fin de la historia, el juicio final donde finalmente se consigue justicia. En una anotación de las Tesis, Benjamin dice que la existencia histórica auténtica “es la imagen de la humanidad redimida, de la llama que se enciende el Día del Juicio Final y que encuentra su alimento en todo lo que alguna vez sucedió entre los hombres” (BENJAMIN, 2008, p.53). La sociedad redimida aparece en el tiempo mesiánico sin clases; ahora bien, este Juicio Final se da a cada instante conectando todos los momentos de la historia. Por ende, la sociedad sin clases no sólo es una meta al combate de los oprimidos, sino también el criterio para juzgar los sistemas de opresión del pasado y el presente.

El pensador revolucionario confirma, en situaciones políticas particulares, la idea de que en cualquier momento se puede presentar una oportunidad revolucionaria peculiar; por otro lado, ratifica su postura indicando que:

La clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con

la acción política; y debido a esa entrada, la acción política, por aniquiladora que sea, puede reconocerse como mesiánica (BENJAMIN, 2005, p.53)

En estas oraciones –que dan cierre a la Tesis– se retoma la alegoría de la *antesala*: la clave de entrada a ese recinto clausurado del pasado es la acción política. La Tesis lleva el planteo de la temporalidad mesiánica al ámbito político y lo pone a intervenir con la realidad. El carácter político de esta temporalidad está dado en el ejercicio de relectura del pasado como lugar cargado de significación para el presente mediante la acción. En esta acción política se juega la reivindicación de las injusticias pasadas.

En la aclaración que hace Benjamin respecto de la acción política –que puede reconocerse mesiánica por aniquiladora que sea– entra en juego una disputa muy recurrente en la izquierda sobre el uso de la violencia, ya presente en los escritos de Marx. También podría remitir al proceso revolucionario armado ruso que condujo al derrocamiento del régimen zarista imperial entre febrero y octubre de 1917. De cualquier forma, en esta frase Benjamin estimula cierta provocación a las posturas más *tibias* o neutrales, posibilitando una lectura de la historia consciente de la desigualdad en el campo donde se da la acción política. Frente a esto, el filósofo promulga cierta consideración respecto de que esta acción pueda llegar a ser aniquiladora ante los adversarios. A contraluz de las ideas de acumulación y progreso, Benjamin plantea una temporalidad mesiánica como camino disruptivo. Esta temporalidad es una promesa de redención y transformación social que toma potencia de los hechos de la historia, pero que en la memoria colectiva –al registrar todas las injusticias de las distintas épocas– despierta la necesidad de una fuerza destructora que detenga el avance homogéneo y vacío del progreso.

### **Las Tesis Como Un Sistema De Espejos**

A partir del análisis de estas Tesis, pudimos observar cómo ensambla Benjamin (mediante alegorías y críticas) su nueva concepción de la historia. Las Tesis pueden ser pensadas como un sistema de espejos –como el que aparece en la Tesis I– que se encuentra expuesto, visible, revelando sus mecanismos y su funcionamiento intrínseco al público. Cuando se muestra al enano teológico, este deja ser algo oculto para volverse el protagonista de la leyenda. El materialismo histórico toma de la teología la noción de *tiempo mesiánico* que, a su vez, tiene su origen en el judaísmo. El Mesías bíblico representa la esperanza de una felicidad completa (Scholem, 2000) siendo uno de los elementos de la escatológica religiosa, pues su intervención divina se vislumbra como la intervención definitiva y última, el juicio final. Con el fin de la historia se da el fin de los medios, no hay más mediación entre las cosas, todo es plenitud. Esta figura, a lo largo de la historia, supo despertar sentimientos de fervor y adoración, una fe ciega. El mesianismo es un concepto muy usado por los fundamentalismos: movimientos religiosos que surgen en la modernidad como reacción a la secularización y promueven la interpretación literal de los textos sagrados. Los fundamentalismos esperan la llegada de un salvador que viene a terminar con este mundo terrenal, y en nombre de ese Mesías buscan aplicar intransigente y estrictamente su doctrina.

Este modo de entender el mesianismo comparte con Benjamin la pretensión de llevar algo del ámbito religioso al terreno político, a través de la idea de redención.

Pero no es este el Mesías que se asoma en las Tesis. Si Benjamin utiliza este recurso es porque sabe del poder que enviste esta figura en el imaginario colectivo. El Mesías de Benjamin es el punto de encuentro entre materialismo y judaísmo. Como vimos en el análisis de las Tesis, el filósofo equipara la venida del Mesías con la lucha por la sociedad sin clases. No sabemos cuándo va a llegar, pero cada tanto se asoma la posibilidad. Cuanto más expuestas estén las contradicciones del capitalismo –que llama *progreso* a la catástrofe de la historia–, más cerca estará la revolución. Llevado esto a la alegoría de la Tesis IV, cuanto más cerca estemos del anticristo, más cerca estaremos de la venida del Mesías. Y frente a esto, Benjamin pone en manos de los historiadores y revolucionarios materialistas el tener la sensibilidad suficiente para captar los espacios por donde se presenta la imagen dialéctica que poseen las astillas mesiánicas. Al activar el tiempo mesiánico, se actualiza el sentido político de la memoria, fecundando el presente con los reclamos del pasado vivo.

Ahora bien, como vimos en *Fragmento Teológico Político* (2014), Benjamin plantea que no puede ser el fin de la revolución histórica el advenimiento del Mesías porque: “es el Mesías mismo quien, sin duda, completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime [...] Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico” (2014, p.112). El Reino de Dios no pertenece a la historia por ende no podría ser el devenir mesiánico la meta de la revolución sino el fin de la historia de opresión. Por ende, el materialismo histórico entraría dentro de lo profano y su fin último sería la felicidad. Esto puede generar cierta discordancia con lo mesiánico ya que la búsqueda de la felicidad humana puede ir en dirección opuesta a la mesiánica, pero la búsqueda profana de la felicidad –dice Benjamin– puede suscitar la llegada del mesías.

El orden de lo mesiánico y el orden de lo profano se diferencian en que el fin del primero es redimir la historia trayendo el tiempo-ahora, mientras que el segundo persigue la felicidad que se presenta de manera fugaz en tanto la “felicidad natural” del sujeto histórico se encuentra detenida por el progreso. La profanación mediante la felicidad busca retornar al pasado prehistórico que es la felicidad plena del mesianismo. La Tesis II plantea que: “en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado [...] El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención” (BENJAMIN, 2008, p.36). Tanto en la felicidad como en el pasado hay un índice que remite a la redención que la va a completar; algo similar ocurre con la concepción de la crítica de arte que completa la obra mediante la información que ya está en la imagen. Un índice posible es la tradición de los oprimidos, una tradición que no sólo tiene bienes culturales sino también humor y astucia. A diferencia de una concepción religiosa de la redención –que pondría ese índice en la cita directa a lo divino–, el índice de Benjamin remite a la parte más humana de la historia. En el mesianismo benjaminiano sólo adquiere sentido la felicidad de redimir a los pueblos omitidos en la historia oficial.

Es por todo esto que, mediante las Tesis de *Sobre El Concepto De La Historia*, Benjamin disputa el término *materialismo histórico* a la herencia marxista en tanto en el materialismo histórico se compone por las prácticas que crean la tradición y en ellas se encuentra la posibilidad de reconstruir la historia perdida. Sin embargo, este materialismo está viciado por cierto positivismo que entiende la dialéctica histórica como un proceso de acumulación que avanza hacia la revolución. Frente a este panorama, surgen las Tesis que critican esta visión al mismo tiempo que elaboran una definición nueva de *materialismo de la imprevisibilidad*. Ese sentir de lo imprevisible en algún punto se refleja en la escritura de las Tesis. Como vimos en el capítulo dos –y en concordancia con su herencia romántica–, el contenido no es tan importante como las formas que toma el escrito.

El relámpago de la fantasía irrumpe todo el tiempo dotando al texto de un aura que lo trasciende. Además, el contexto que envuelve a las Tesis también ha sido un elemento muy presente en los estudios sobre éstas: el trágico suicidio del filósofo al borde de la segunda guerra mundial, los fragmentos agregados en las ediciones posteriores de la obra y todas las dudas que surgen entorno a la completud o imcomplitud de las mismas. Estos elementos, extemporáneos a la obra son los que la complementan y hacen a la experiencia filosófica de la misma. El análisis filosófico de la Tesis es necesariamente un proceso de relectura que se puede disparar en diferentes direcciones. La tarea del materialismo histórico es siempre nueva, en tanto implica un traer al presente la historia para rescatar aquello que pasó desapercibido.

### **La Filosofía De La Historia y El Dogmatismo**

A lo largo de este capítulo hemos desentrañado el vínculo entre materialismo y redención dentro de *Sobre El Concepto De La Historia*. Para ello, en un primer momento realizamos el análisis de cuatro Tesis de la obra, donde ejemplificamos la operatividad de algunos conceptos y cómo se resignifican dentro de la filosofía de la historia. Más adelante, observamos cómo Benjamin realiza la tarea de profanación al mesianismo y al materialismo mediante los recursos de la intertextualidad presentes en su obra.

Mediante el análisis de las Tesis pudimos ejemplificar ciertos tópicos desarrollados en los capítulos anteriores como son: el proceso de secularización moderna, la crítica al marxismo y al historicismo y la temporalidad mesiánica. Si bien estos ya se encontraban desarrollados en otras obras del autor, es en las Tesis donde toman forma bajo el imperativo de repensar el concepto de la historia. La tarea del materialismo histórico, así como vimos en la Tesis VI, es articular históricamente el pasado en un instante de peligro, poniendo el lugar del materialismo en el medio de la acción presente. Al investigador le es encomendando el ejercicio de rememoración constante, buscando lo nuevo que aporta la historia al ser traída al ahora. Por otra parte, vimos que las Tesis se destacan por el modo en que están escritas y los recursos literarios que utilizan para expresar ideas filosóficas: imágenes como la del robot ajedrecista, el uso provocativo de las citas y el lenguaje bíblico o arquitectónico evidencian una filosofía

que pretende *descentrar* al lector. Así también se destaca *lo no escrito*, esos supuestos que hay que hacer sobre la lectura para que la misma adquiera cierta coherencia. Todos estos son elementos que se distinguen en la obra abriéndola a múltiples interpretaciones y dotándola de vigencia.

En la segunda parte analizamos el proceso de profanación presente en el interior de la filosofía de Benjamin. Un elemento que sobresale es el lugar que ocupa la felicidad dentro del sistema filosófico. Este es uno de los conceptos más complejos de trabajar en tanto el filósofo alemán dedica pocas líneas a explicarlo. Entre el Benjamin de *Fragmento Teológico Político*, el de *El Libro de los Pasajes* y el de *Sobre El Concepto De La Historia* hay amplias distancias. No obstante, pensamos que lo central es poder diferenciar entre la redención y la profanación: mientras que la primera no puede ser el fin de la revolución –ya que esta irrumpe de manera imprevista–, el objetivo a perseguir es la felicidad como algo que aparece negado en la tradición de los oprimidos.

Aunque esta felicidad es siempre fugaz, al buscarla –dice Benjamin– se impulsa la venida de la redención, que es la felicidad plena. Si bien el concepto continúa siendo impreciso, nos abre una puerta a las interpretaciones más místicas y teológicas de la filosofía de la historia, lo que permite –a nuestro entender– conectar con el elemento humano de la misma. En la imagen de la felicidad que se escapa, caben los rostros de los oprimidos, ya no de manera abstracta sino bien concreta. La historia se vuelve personas de carne y hueso con sus sueños y anhelos, su sentido del humor, sus creencias, sus muertos y sus vivencias. Dentro de la filosofía de la historia, las cosas toscas y las cosas finas conviven en el presente que es el momento material de la historia al que Benjamin busca apelar en *Sobre El Concepto De La Historia* mediante los recursos de la escritura romántica. En las Tesis, estos recursos aparecen de manera más sutil, ya integrados a un estilo narrativo totalmente propio del autor.

De todo este análisis podemos concluir que la filosofía de la historia de Benjamin es una búsqueda por captar la imagen dialéctica de la historia que se muestra en el presente. Esta imagen tiene, de un lado, la cuestión material y, del otro, la posibilidad de la redención. La tarea de la filosofía de la historia parte del conocimiento de que la misma se muestra siempre abierta a las múltiples interpretaciones y que, dentro de lo que se intenta mostrar como una historia homogénea y cerrada, hay siempre elementos discordantes y borrosos. Esta discordancia –siempre latente– está en el núcleo de la filosofía de la historia que se muestra arquetípica a los núcleos de resistencia que, a lo largo de la historia, exponen el lado discordante del relato oficial. La filosofía de la historia es una filosofía sin épica ni grandes héroes, es una filosofía que se expresa en el origen mestizo de la civilización. Es por esto que creemos que esta filosofía supera a la figura de Benjamin y se vuelve un eco de las luchas por venir.



## CONCLUSIONES FINALES

Luego de este recorrido por las constelaciones que se arman alrededor de la filosofía de la Historia y la figura de Walter Benjamin, podemos arribar a algunas consideraciones finales. En primer lugar, ante la pregunta de cómo realizar una lectura filosófica crítica de los conceptos de materialismo y redención en el pensamiento de Benjamin, podemos decir que no hay un camino único para acceder a su filosofía (como a sus concepciones de materialismo y redención), sino una búsqueda permanente abierta a múltiples interpretaciones. Si bien vemos que *Sobre El Concepto De La Historia* se cimienta sobre la crítica al materialismo y al historicismo, lo que busca combatir es la hipocresía de no reconocer el dogmatismo secular que impera sobre las ideas modernas y la centralidad del progreso en la construcción de la historia universal. Es por esto que podemos decir que el modo correcto de acceder a la obra de Benjamin es desde la inquietud filosófica abierta que nos conduce por caminos diferentes en cada lectura. Las Tesis cumplen una función parecida a las escrituras sagradas, pero no por ser una verdad revelada, sino porque ambas apelan a símbolos e imágenes que hacen que, a lo largo del tiempo, puedan ser infinitamente reinterpretadas.

En cuanto a cómo aparecen las categorías de materialismo y redención en las Tesis de la historia, podemos afirmar que estas aparecen vinculadas dentro de *Sobre El Concepto De La Historia* como elementos complementarios. Mientras que el materialismo allana el camino mediante la reconstrucción de la memoria histórica y la recuperación de la tradición de los oprimidos, la redención canaliza ese anhelo de transformación social sobre las injusticias del mundo. La redención se muestra como la posibilidad de justicia que abre la historia, lo imprevisible como posibilidad para el que no tiene ninguna posibilidad. A este concepto se acerca la lucha social pero también la idea de felicidad. La felicidad es otra idea que se abre a infinidad de posibilidades interpretativas dentro de la filosofía de Benjamin. La felicidad es, a nuestra interpretación, el punto de conexión de la filosofía de la historia con el elemento humano más puro. La felicidad se vuelve una forma profana de acceder a la redención, aunque sea temporalmente, porque mediante la felicidad se puede profanar el destino que era exclusivo de los triunfadores. En la felicidad aflora el sentido más humano que es superador de la crítica y que propone otro objetivo hacia donde encaminar la historia. Estas ideas nos conectan con la parte más creativa de la filosofía de la historia, la que sugiere el juego, la que piensa con imágenes y la que antepone la experiencia cotidiana a la de los grandes relatos.

Por otra parte, en cuanto a las ideas que se discuten mediante la profanación al dogmatismo, podemos aproximar que lo que está en disputa es el sentido que tienen estos conceptos dentro de la filosofía: el movimiento profanatorio de sacar las ideas de su ámbito y transformarlas hasta volverlas extrañas. Hay algo que resuena en los conceptos profanados de la religión o el materialismo que llevan al lector a preguntarse cómo estos se vinculan con esos dogmas y cómo el mismo lector se vincula con ellos. Este uso, que sería un re-uso, funciona también como las citas que nos hacen saltar de caminos. La definición de Agamben de profanación brinda la capacidad de visualizar esos elementos de la

filosofía de la historia que están en el texto pero de manera tácita. La obra de Agamben es una de las muchas continuaciones y complementaciones a la filosofía de la historia como sistema filosófico. En esta investigación pudimos acceder de primera mano a las bases conceptuales que forjó Benjamin para este sistema, pero también vimos todos los espacios abiertos que deja para seguir construyendo una filosofía de la historia.

Por último, en cuanto a las continuaciones posibles que piensan al materialismo mesiánico y su crítica al progreso, es necesario entender primero a Benjamin como el motor de un diálogo significativo entre teología y política, entre lo religioso y lo secular, y entre lo estético y la historia. Se abren sendas hacia múltiples lugares, la obra de Benjamin se mueve por distintas disciplinas que van desde la estética, al derecho y la política. Esta capacidad de abordar diversos lenguajes desde un estilo marcado ha llevado a que su obra continúe muy vigente. Benjamin suele ser retomado y citado en distintas áreas porque su filosofía permite unir cuestiones antitéticas y equilibrar el optimismo del mañana con la catástrofe del presente. La filosofía de la historia se une a una larga lista de corrientes filosóficas contemporáneas como la de la teórica crítica, los estudios de gubernamentalidad y la filosofía del lenguaje, que construyen un sistema filosófico a partir de la crítica al modelo del progreso.

Hoy en día, investigadores como Dussel buscan un punto de unión entre la filosofía de la historia y la filosofía de la liberación; así también buscan acercar a Benjamin a otros autores teológicos como Pablo de Tarso. Pensamos que la cercanía con la filosofía latinoamericana y ciertas corrientes del pensamiento no tiene que ver con una conexión ulterior que hay que rastrear para atrás, sino que se vincula con el reconocimiento de los sometidos de la historia como sujetos que necesitan ser recuperados para pensar una verdadera filosofía universal que pueda narrar el relato de la humanidad. Esto es lo que mantiene vigente la filosofía de la historia y por lo que es necesario seguir recuperándola para recontar nuestra historia. Es esta tradición de la filosofía de la historia a la que se inscribe, humildemente, este trabajo a través de la reconstrucción del recorrido entre materialismo y redención. A su vez, Walter Benjamin: el trágico final de su vida y su hermetismo sobre ciertas cuestiones; todo eso lo ha vuelto un personaje literario al que hicimos hablar mediante la reconstrucción histórica y el comentario filosófico. Este manuscrito busca ser, de algún modo, un mapa para transitar las constelaciones que se forman dentro de la filosofía de la historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2005) *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo.
- ARENDT, Hanna (2007) “Introducción a Walter Benjamin”, en *Conceptos de Filosofía de la historia*. Terramar
- BENJAMIN, Walter (1998) *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. Para una crítica a la violencia y otros ensayos*, trad. Roberto Blatt, Ed. taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1999) *La tarea del traductor. Teorías de la traducción: Antologías de textos*, trad. Hans Christian Hagerdon, Ed. Dámaso López García, La Mancha.
- \_\_\_\_\_ (2003) *El concepto de arte en el romanticismo alemán*, trad. J. F. Yvars, Ed. península.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, ed. Contrahistorias, 2005. (Traducido del alemán). Reeditado por editorial Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2009) *Estética y política*, trad. Tomas Bartoletti, Mitma.
- \_\_\_\_\_ (2014). *El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico político*. Madrid: La Llama. Recuperado de <https://tinyurl.com/y2krpdsz>
- \_\_\_\_\_ (2016) *El libro de los pasajes*, trad. Luis Fernández Castañeda, Akal.
- DUSSEL, Enrique (2012) *Cátedra Extraordinaria. Maestros de exilio español: Hacia una filosofía política crítica. La filosofía semita, Sobre El Concepto De La Historia de Walter Benjamín y la filosofía política latinoamericana actual*, Video sesiones, <http://enriquedussel.com>, UNAM.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (2013) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. Ediciones Era.
- FORSTER, Ricardo (2012) *Benjamin: una introducción*. Editorial Quadrata.
- LÖWY, Michel (2012) *Walter Benjamín: aviso de incendio. Una lectura de las tesis Sobre El Concepto De La Historia*, trad. Horacio Pons Fondo de Cultura Económica.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico (1974) *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos y Ediciones Grijalbo, S. A.

MARX, Carlos (1987) *La Miseria de la Filosofía*. Siglo XXI ediciones.

PLENCIA, Sergio (2017) *La crítica como concepto en Walter Benjamin, 1912-1920*. *Bajo el Volcán*, vol. 17, núm. 26, marzo-agosto, 2017, pp. 11-40