

CUADERNOS DE HISTORIA 55

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS
UNIVERSIDAD DE CHILE - DICIEMBRE 2021: 97-115



LECTURAS A CONTRAPELO Y UN CONCEPTO DE HISTORIA ÚTIL PARA LA VIDA. WALTER BENJAMIN Y FRIEDRICH NIETZSCHE: UNA INTERLOCUCIÓN POSIBLE

*Natalia Taccetta**

RESUMEN: Este artículo propone revisar la crítica al historicismo y a la noción de progreso en *Sobre el concepto de historia de Walter Benjamin* (1940), para ponerla en relación con las tesis sobre la historia de Friedrich Nietzsche. En efecto, en la denominada segunda consideración intempestiva, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874), propone pensar la historia desde una concepción contraria al científicismo que queda, de algún modo, representado con la objetividad promovida por autores como Leopold von Ranke. En este sentido, se establece una relación conceptual entre Benjamin y Nietzsche a fin de sostener que sus perspectivas constituyen visiones complementarias de la historia.

PALABRAS CLAVE: Walter Benjamin, Friedrich Nietzsche, historia, historicismo, progreso.

* Investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y en Filosofía por la Université Paris VIII. Buenos Aires, Argentina. ORCID: 0000-0003-2063-1419. Correo electrónico: ntaccetta@gmail.com

*READINGS AGAINST THE GRAIN AND A USEFUL CONCEPT OF HISTORY
FOR LIFE. WALTER BENJAMIN AND FRIEDRICH NIETZSCHE: A POSSIBLE
DIALOGUE*

*ABSTRACT: This article proposes to review the critique of historicism and the notion of progress in *On the concept of history* by Walter Benjamin (1940), to put it in relation to Friedrich Nietzsche's theses on history. Indeed, in the so-called second untimely consideration, *On the usefulness and harm of history for life* (1874), he proposes to think about history from a conception contrary to scientism that is, in some way, represented with the objectivity promoted by authors like Leopold von Ranke. In this sense, a conceptual relationship could be established between Benjamin and Nietzsche in order to propose that their perspectives constitute complementary views of history.*

KEYWORDS: Walter Benjamin, Friedrich Nietzsche, history, historicism, progress.

Recibido: 23 de abril de 2021

Aceptado: 20 de julio de 2021

Introducción

¡No tengáis respeto ante la historia,
sino que lo que debéis tener es el coraje de hacer historia!¹.

Para los lectores de Walter Benjamin, las tesis que sobre el final de su vida escribió en torno al concepto de historia constituyen un documento ineludible para explorar su visión crítica y materialista. *Sobre el concepto de historia* (1940) no es un “texto acabado”, sino una suerte de boceto escrito en diversos momentos entre fines de 1939 y comienzos de 1940 “a partir de notas escritas en un cuaderno y en papeles de muy distintos formatos, inclusive en bordes de periódicos”². El texto irradia un infinito mapa teórico que permite dilucidar la sofisticación de la idea benjaminiana de historia, sus reclamos de orden político y la productividad de su crítica al concepto de progreso. Dicho de modo sucinto, se propone allí una crítica al historicismo, un reclamo por la redención del pasado y una apología de la discontinuidad sobre la que vale la pena seguir indagando. La confianza

¹ Nietzsche, 2010, p. 481 [27 (81)].

² Echeverría, 2008, p. 10.

en la lectura “a contrapelo” y las reescrituras de la historia apunta no solo a la historiografía, sino que se vincula con todo el trabajo benjaminiano sobre arte y literatura para pensar una articulación responsable de pasado y presente. Al repasar algunas de las tesis, es posible notar el lazo con un antecesor ineludible: Friedrich Nietzsche y su concepto intempestivo de historia. De la revisión de sus posturas emerge una visión complementaria de la historia en relación con la consideración del instante, la discontinuidad y la imagen de la historia, que abordaremos en las páginas que siguen.

Contra el historicismo

Desde el comienzo de *Sobre el concepto de historia*, Benjamin critica lo que considera un materialismo falso, es decir, a “los ideólogos de la Segunda y la Tercera Internacional”³, que alejan las posibilidades reales de que el concepto de historia pueda enfrentar a las clases dominantes, o sea, a las formas del fascismo que vencían como mínimo en Alemania, Austria, España y Francia. Se trata para Benjamin de un materialismo mecánico que confía en la titánica victoria del proletariado, al que ve representado en una izquierda melancólica que parece más preocupada por los bienes culturales perdidos que por acciones para revertir las injusticias de clase. Contrariamente a cualquier teleología, hacer historia en las *Tesis* implica una compleja dialéctica: actualizar y desencadenar la energía mesiánica contenida en el pasado de la que depende el destino materialista del presente.

El rechazo a la concepción historicista y positivista de la historia que Benjamin examina aparece explícitamente en la tesis VI, donde critica la fantasía de acercarse al pasado “tal como verdaderamente fue”. Esta frase –*wie es eigentlich gewesen*– se atribuye a Leopold von Ranke (1795-1886), historiador alemán del siglo XIX, considerado el representante más prominente de la historiografía científica. El método de Ranke involucra el estudio riguroso de documentos, entre los que no se cuentan obras provenientes de la literatura o el arte. Se sostiene que es el pasado el que “habla”, mientras que el historiador no tiene voz y solo aspira a acceder a los hechos “reales”. Benjamin asume que una posición de este tipo implica, además, el intento de ratificar las versiones oficiales, la de los vencedores de la historia –reyes, papas, emperadores–. Por el contrario, sostiene la necesidad de redimir las historias truncadas –las de los vencidos–, que han quedado obliteradas por el avance de los “grandes acontecimientos” y

³ Löwy, 2005, p. 48.

sus “grandes hombres”. Se pone en juego de este modo “el problema cultural del sentido y el valor de un concepto de *verdad* ‘positivista’ reducido a los ‘hechos’, esto es, la importante cuestión de la *justicia* con el pasado”⁴.

Para profundizar su crítica al historicismo, Benjamin se vale de la remisión a otro historiador positivista: “Fouquet de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia”⁵. Así, refuerza la idea de que los procedimientos positivistas implican la total exclusión de la reflexión “sobre la dependencia respecto a intereses que pueden llegar a ser un estorbo ‘dogmático’ para el conocimiento y exigen, en general, una extinción de la subjetividad del *cognoscente*”⁶.

La referencia obligada para comprender la crítica benjaminiana al historicismo es el pensamiento de Nietzsche. En la segunda consideración intempestiva, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, publicada en febrero de 1874, único texto en el que aborda explícitamente la cuestión de la historia, queda manifiesto el desprecio por los historiadores que “nadan y se ahogan en el río del devenir” sin problematizar el estado de cosas ni reflexionar sobre “que el Diabolo es el amo del éxito y del progreso”, como recuerda Michael Löwy⁷. Nietzsche objeta específicamente la pretensión de hacer de la historia una ciencia, pues termina teniendo efectos concretos sobre la vida. Al atacar la visión científicista, comparte con Benjamin el ir en contra del “pelo demasiado lustroso” y la preocupación por las relaciones entre la temporalidad, el valor de la historia y la justicia.

La segunda intempestiva es, en efecto, un ejercicio de “diagnóstico cultural”⁸ que intenta comprender y transformar los límites desde los que se experimenta el presente. Esto conlleva revalorizar la experiencia histórica como defensa de la vida frente a la confrontación vida/conocimiento que propicia la ciencia natural y la destrucción positivista de la filosofía, que anestesia el sentido crítico. Sin embargo, a pesar de la cercanía entre ambos pensamientos, Löwy ha identificado una diferencia que merece destacarse: “la crítica de Nietzsche se hace en nombre del individuo rebelde, el héroe, y más adelante el superhombre”, mientras la de Benjamin remite a las vidas truncadas, es decir, “quienes cayeron bajo las ruedas de esos carruajes majestuosamente magníficos llamados Civilización,

⁴ Cano, 1999, p. 13.

⁵ Benjamin, 2002, pp. 51-52.

⁶ Cano, 1999, *op. cit.*, p. 23.

⁷ Löwy, 2014.

⁸ Cano, 1999, *op. cit.*

Progreso y Modernidad”⁹. Más allá de las diferencias, ambos pensadores hacen una apuesta por la discontinuidad, aun al identificar sujetos de la historia tan diversos y al señalar figuras clásicas de los relatos de historia –héroes, víctimas– en evidente oposición a las versiones hegemónicas que les son contemporáneas.

En la metáfora benjaminiana –la de pasar el peine “a contrapelo”– es posible identificar una doble significación: histórica, en tanto intenta ir en contra de la interpretación de la historia desde el punto de vista de los opresores; política, en la medida en que la revolución redimirá interrumpiendo el *continuum*. Esta idea da cuenta del “pesimismo revolucionario” que Benjamin celebra en los surrealistas, que no se homologa con la “pereza del corazón” del barroco, sino que lo acerca a una defensa radical de la vida. En Nietzsche, precisamente, la intolerancia ante la “hipertrofia historicista” que no se atreve a interrogar la ciencia desde la óptica de la vida reclama repensar la historia como conocimiento orientado a la acción, de forma tal que quede abierta la posibilidad de una posición creativa ante el tiempo histórico (en contraposición a la concepción hegeliana, las filosofías de la historia de corte clásico y al historicismo relativista). Conocer el pasado es para Nietzsche “un acto filosófico que no se reduce simplemente al reflejo *objetivo* de los eventos del pasado, sino que es también un acto *creativo*”¹⁰, como sostiene Germán Cano.

Como parte de una estrategia argumentativa y una genuina confianza en la imagen, Benjamin construye en la tesis IX su metáfora más contundente: la imagen del *Angelus Novus* de Paul Klee, que clava la mirada, “tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas”, absorto porque el pasado le devuelve “lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos” cuando él ve “una catástrofe única”¹¹. Representa al “ángel de la historia”, arrastrado hacia el futuro por el progreso, y que mira con horror las catástrofes acumuladas por la modernidad.

Löwy subraya el vínculo con el poema LXXXI de Baudelaire, *Un grabado fantástico*, citado en *El origen del Trauerspiel alemán*, en el que se percibe una mirada del pasado afín a la del ángel de la historia: “El cementerio inmenso y frío, sin horizonte / Donde yacen, bajo los rayos de un sol blanco y mortecino / Los pueblos de la historia antigua y moderna”¹². Los vínculos con Baudelaire son más profundos si se tiene en cuenta la relación entre sagrado y profano, entre teología y política. El huracán que “sopla desde el Paraíso y se arremolina

⁹ Löwy, 2005, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹⁰ Cano, 1999, *op. cit.*, p. 23.

¹¹ Benjamin, 2002, *op. cit.*, p. 54.

¹² Citado en Löwy, 2005, *op. cit.*, p. 102.

en sus alas” es el progreso y representa el componente profano, aunque alude –según Löwy– a la caída y la expulsión del jardín del Edén. El Edén perdido sería, en esta interpretación, la sociedad sin clases, alusión que aparece en textos benjaminianos como el artículo sobre Bachofen (1935) y en los textos sobre París, relacionados con la idea de utopía. La metáfora religiosa de la tesis se completa con el Infierno que representa el progreso y la modernidad. Asimismo, en *Parque central*, la referencia de Benjamin es explícita:

El concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga “así” es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado. Pensamiento de Strindberg: el infierno no es nada que nos aceche aún, sino que es esta vida aquí¹³.

Una explicitación afin aparece en el *Libro de los pasajes*, pero enfatiza la idea de tiempo continuo y homogéneo que identifica la lógica de la dominación y el progreso que Benjamin examinará en la segunda parte de las tesis:

El lema de Balzac puede aplicarse a desvelar la era del Infierno. Porque nos revela que este tiempo no quiere saber nada de la muerte y que la moda hace burla de ella; que la aceleración que sufre el tráfico y el *tempo* a que se comunican las noticias –al ritmo de edición de los periódicos–, se dirigen al hecho de eliminar toda interrupción, todo fin abrupto y repentino, de modo que la muerte, como corte, sólo se da como continuidad con lo rectilíneo del curso [...] del tiempo [B 2, 4]¹⁴.

Se hace hincapié en la “velocidad” como nota distintiva de la irreflexividad de la modernidad. Y se menciona la necesaria interrupción que la modernidad se ocupa de detener y velar:

La modernidad es la época del infierno. Las penas del infierno son lo novísimo que en cada momento hay en este terreno. No se trata de que ocurra “siempre otra vez lo mismo”, y menos de que aquí se trate del eterno retorno. Se trata más bien de que la faz del mundo, precisamente en aquello que es lo novísimo, jamás se altera, de que esto novísimo permanece siendo de todo punto siempre lo mismo. Esto constituye la eternidad del infierno. Determinar la totalidad

¹³ En el trabajo sobre los Pasajes, aparece una descripción prácticamente igual: “Fundamentar el concepto de progreso directamente en la idea de catástrofe. La catástrofe misma, en cuanto tal, es el que esto ‘se siga produciendo’. Porque no es lo que viene a cada vez, sino que a cada vez es lo ya dado. Así lo escribe Strindberg [...]: el infierno no es nada que se encuentre, aún, frente a nosotros, sino que es ya esta vida, aquí” [N 9a. 1], Benjamin, 2007a, p. 292.

¹⁴ Benjamin, 2007, p. 95.

de los rasgos en los que se manifiesta la “modernidad” significaría exponer el infierno [S 1, 5]¹⁵.

La modernidad queda ligada a lo nuevo de una época que es un infierno de repetición, del eterno retorno del infierno. Asimismo, aparece la idea de la inalterabilidad que otra vez recuerda al curso homogéneo y vacío del tiempo que Benjamin deplora en las tesis. En otro fragmento, aparece la referencia a Nietzsche y, nuevamente, la necesidad de interrupción y discontinuidad como operaciones históricas para que la historia deje de ser infernal.

La idea del eterno retorno en el *Zaratustra* es, según su verdadera naturaleza, una estilización de la visión del mundo de Blanqui, reconocible aún en sus rasgos infernales. Es una estilización de la existencia hasta en los más mínimos fragmentos de su decurso temporal. Pero: el estilo del *Zaratustra* se desacredita por la doctrina que en él se expone [S 8, 3]¹⁶.

La esencia del infierno benjaminiano es la eterna repetición de lo mismo, “cuyo paradigma más terrible no está en la teología cristiana, sino en la mitología griega”¹⁷. En este sentido, las referencias son Sísifo y Tántalo en tanto condenados al eterno retorno del castigo. En el pensamiento benjaminiano, es ineludible comparar el eterno castigo con el eterno derrotero de dominación y sufrimientos de las clases dominadas. El ángel de la historia debería poder detenerse a realizar su labor angélica; sin embargo, las heridas de las víctimas son apenas visibles entre las ruinas acumuladas e invisibilizadas por la trama de la modernidad.

Como Zaratustra en Nietzsche (cuyas implicancias éticas también están estrechamente vinculadas a una visión de la historia), el ángel queda desmayado ante la visión del tiempo que implica la acumulación de catástrofes. Como Sísifo y Tántalo, el hombre en el curso homogéneo de la historia está condenado al eterno retorno del castigo y, como Prometeo, espera la interrupción del decurso lineal (aunque sea vía el fuego del Olimpo para dominar las artes). La eternidad de un tiempo circular, puramente mecánico y sin fin, cerrado en sí mismo, infernal y vacío, interesa al propósito mesiánico en la medida que cuestiona la temporalidad de la idea de progreso y agita el submundo de los mitos arcaicos. Si para Nietzsche el eterno retorno es una forma extrema de nihilismo, en Benjamin se torna complementaria de la doctrina del progreso en tanto ambas son míticas.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 558-559.

¹⁶ *Ibid.*, p. 570.

¹⁷ Löwy, 2005, *op. cit.*, p. 104.

Contra el progreso

Frente a las catástrofes de la historia, Benjamin no experimenta el éxtasis de la contemplación romántica frente a lo sublime, ni mucho menos entiende la catástrofe como proceso positivo o “etapa necesaria del camino triunfal de la Razón y un momento ineluctable del Progreso de la humanidad hacia la Conciencia de la Libertad”¹⁸. Por el contrario, invierte esa visión a fin de desocultar el dolor y la opresión que caracterizan el progreso. ¿De qué manera interrumpir el progreso y su curso de acumulación de ruinas? Con la interrupción mesiánico-revolucionaria. Pero ¿quién es el Mesías? ¿Quién detendrá la tempestad del progreso? ¿Cómo lograr el *tikkun* que conducirá al estado de armonía originario, la sociedad sin clases?

En esta utopía futurista, que es a la vez un retorno al origen, se expresa el potencial político, a la vez sagrado y profano, de la interrupción del tiempo homogéneo y continuo de la catástrofe, de la frivolidad de la muerte producida por el progreso infernal. La revolución se dará a partir de la interrupción del programa de dominación existente, la discontinuidad del conformismo. “La salida es una elaboración del tiempo que no sea ni el del progreso ni el del eterno retorno”¹⁹. El nuevo *tempo* será un tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), un tiempo presente del pasado, un pasado de actualidad redentora y de potencialidad política.

Pensar el “tiempo-ahora” como tiempo de la interrupción se vincula con abordar el concepto de historia desde un punto de vista anacrónico, es decir, en la no-coincidencia del tiempo, y sin ver en la disparidad temporal un obstáculo epistemológico. La idea del “tiempo-ahora” se puede vincular de este modo con una noción crítica (y críptica) en Benjamin, como lo es la “imagen dialéctica”. Allí se cifra, de algún modo, una hipótesis sobre el anacronismo en la historia, pero también sobre la escritura de la historia y las imágenes que, como la del *Angelus novus*, no atadas a la legibilidad en términos convencionales, dan cuenta del modo en que el pasado no está ya en un instante, sino en una vibración. Hay en ellas una correspondencia de pasado y presente mientras se transforman, se critican, se explotan mutuamente para configurar lo que Benjamin denomina *constelación*, esto es, una configuración dialéctica de tiempos heterogéneos.

Una matriz conceptual de estas características hace imposible concebir la temporalidad más que a partir de la interrupción del orden lineal del tiempo homogéneo, ubicando la imagen dialéctica en un lugar privilegiado para

¹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹⁹ Reyes Mate, 2009, p. 167.

reconfigurar el sentido histórico a partir de un desocultamiento de la contingencia. Esta imagen de la temporalidad es, en algún sentido, la que aparece también en la segunda intempestiva nietzscheana, la crítica de Nietzsche a la imagen homogénea y sucesiva del tiempo, a la que consideraba un modo “enfermizo” y “pesimista” de enfrentar la vida porque impedía una apropiación positiva del pasado. Este, inamovible y determinante, genera una sensación de impotencia que desemboca en un resentimiento profundo que vuelve imposible refrendar cualquier agenciamiento. En su concepción del tiempo no hay lugar para un “juicio histórico” –versión secularizada del “Juicio final”–, pues busca liberar al tiempo de la finalidad, la teleología o los mitos fundados en la razón o el progreso. La comprensión de la historia supone así una actividad propia de seres con capacidad de recuerdo y juicio.

Nietzsche concibe diversos modos en los que el hombre se adueña de la historia, pero se detiene especialmente en aquel en el cual se acude al pasado para proveerse de modelos y maestros, y se adueña del pasado por medio de la historia monumental. Esta es una manera de entender la marcha de la historia según la cual únicamente vive lo grande. Otra actitud posible es la de la veneración de lo antiguo y el cuidado excesivo de la historia que constituye un sentido histórico que momifica y paraliza la vida en la forma de permanente resignación y parálisis. Para Nietzsche, se trata también de una actitud historiadora riesgosa, pues “el crítico sin necesidades, el anticuario sin piedad, el conocedor de lo grande sin la capacidad de poder hacer algo grande, son algunos ejemplos de tales cultivos convertidos en mala hierba”²⁰. No obstante, examina el modo en que el pasado habita el presente a partir de dos actitudes: por un lado, la de quien mira al pasado con la actitud de posicionarse en el punto final de la línea del tiempo; por otro lado, la de experimentar el pasado en el presente, es decir, realizar una experiencia del pasado con el objetivo de que el conocimiento atravesase y disloque la contemporaneidad. Se hace evidente la diferencia entre una suerte de “custodia” de la historia y un “hacer” la historia: en el primer caso, se cuenta la misma historia siempre; en el segundo caso, se crea el acontecimiento cada vez.

La segunda intempestiva propone, entonces, que la historia tiene una finalidad necesaria a partir de la cual se torna inteligible como un todo. Nietzsche advierte la necesidad de un historiador y una práctica historiadora que se ocupen de y sobre la superficie de los fenómenos. Para poder representarnos la historia universal bajo la figura de un hilo, es preciso comprenderla a partir de distintas

²⁰ Nietzsche, 1999, pp. 59-60.

figuras concretas en el despliegue continuo y progresivo de sus determinaciones. Las “figuras concretas” que sirven al despliegue pueden corresponderse con la sucesión de cuentas que en la metáfora del rosario aparecen engarzadas por el hilo, como afirma Benjamin en el Apéndice A:

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico meramente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que toma de aquí su punto de partida ya no deja más que la sucesión de acontecimientos le corra entre los dedos como un rosario²¹.

Cada cuenta en sucesión representa las etapas históricas que componen el presente y encierra acontecimientos que permitirían visualizar, a partir de un corte transversal efectuado en ellos, el progreso en las distintas esferas o materiales en que el espíritu de la historia se expresa. Por esto mismo es que la crítica a la idea de historia universal es entendida como una crítica a la ideología del progreso, proveniente de la secularización de la teología de la historia bajo el aspecto de una filosofía de la historia. Si para la teología la historia se realiza en la salvación, en su versión secular se inscribe en el “futuro de la humanidad”. De tal suerte, se dice que el progresismo posee una creencia ciega en el futuro y su optimismo lo lleva a justificar toda violencia o mal del pasado en pos de un estado de armonía y bienestar futuro. Este tipo de historia, próxima a la monumental, les cabe a aquellos hombres que Nietzsche llama históricos. Para ellos, lo mejor está por venir y el sentido de la existencia se revela a la luz del proceso. Cifrar la esperanza en el porvenir, extraer las fuerzas del futuro, es la conducta típica tanto del progresismo como del materialismo vulgar que Benjamin critica. Esta manera de pensar la historia conlleva el peligro de que lo nuevo o lo que se encuentra en fase de realización sea rechazado. Al respecto, Nietzsche sugiere que “cuando el sentido histórico no conserva ya la vida, sino que la momifica, [...] la historia anticuaria se petrifica justamente en el momento en que la frescura del presente ha dejado ya de animarla y entusiasmarla”²². A este tipo de mirada sobre la historia corresponde el hombre que no encuentra la salvación en el proceso, pues ve el mundo completo y tocando su fin en cada momento particular. Este tipo de pensador repara en el interior de todas las historias de pueblos e individuos, advirtiéndoles en ellos su sentido originario. Lo inevitable de este modo de consideración histórica es para Nietzsche la

²¹ Benjamin, 2002, *op. cit.*, p. 65.

²² Nietzsche, 1999, *op. cit.*, pp. 63-64.

ineludible sensación de saciedad, sobresaturación y hastío a la que conduce la infinitud de hechos que han acontecido. Benjamin no dista mucho al criticar al historicismo porque quiere aferrar las individualidades históricas a sí mismas. Ambos pensadores advierten lo mismo: si de un lado existe el peligro de la generalidad y la identificación con lo victorioso, del otro lado yace la parálisis en lo fragmentario, que también se traduce en la indiferenciación de las causas reales. Las dos posiciones comparten un mismo principio: la creencia en la accesibilidad plena, transparente y a-problemática de lo histórico.

Un tiempo para la vida

La tesis XII de *Sobre el concepto de historia* comienza con un epígrafe de la Segunda intempestiva: “Necesitamos la historiografía. Pero la necesitamos no como el malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber”²³. Detrás del reclamo por otra concepción de historia habita la pregunta por el sujeto del conocimiento histórico. En la concepción benjaminiana, es la clase oprimida, aquella que Marx había hecho aparecer como la “última clase esclavizada” y “vengadora” que consuma la obra de la liberación al redimir una historia de opresión. En la visión nietzscheana, la mirada al pasado está empujada por el resentimiento, la fuerza reactiva que se vuelve contra sí, contra el observador del pasado; sin embargo, también asume que en el pasado está la grandeza que puede llegar a ser. En efecto, la conjura del resentimiento está en el corazón del “eterno retorno”. Esta idea es para Benjamin una ilusión similar a la del progreso infinito, que, en su mirada, implicaría el eterno volver del tormento a los vencidos, “los antepasados esclavizados” y no “los nietos liberados”²⁴.

En la socialdemocracia —a la que critica duramente en la segunda mitad de las tesis— Benjamin ve que no hay lugar para la redención de clase, pues “en el curso de tres décadas ésta casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui, cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado”²⁵. Les reprocha convertir a la clase trabajadora en redentora de las generaciones futuras, compeliéndola a olvidar el pasado de opresión y extraer de ahí “su mejor fuerza”, motivo por el cual desaprenden “lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio”, que nutren por igual la imagen de la opresión pasada y el ideal de liberación futuro. En la segunda intempestiva, por su parte, la historia también debe servir al presente. De ahí que Benjamin acuerde con el carácter “intempestivo” de Nietzsche, que va en

²³ Benjamin, 2002, *op. cit.*, p. 58.

²⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁵ *Ibid.*, pp. 58-59.

contra del tiempo para hacer aparecer uno nuevo. Esto puede vincularse con la mención en la tesis XII al movimiento *Spartakusbund*, la liga fundada por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, quienes intentaban fortalecer la conciencia de clase obrera y hacer de ella una motivación para la acción política, haciéndose cargo simbólicamente de la herencia de los esclavos heroicos²⁶.

Para la *Historia y conciencia de clase* que Benjamin leyó, el marxismo es la forma de “conocimiento superior”²⁷ porque toma el punto de vista del proletariado, sujeto por antonomasia de la transformación histórica. De Lukács (y de Marx) toma Benjamin la idea de que la liberación es posible solo si se tiene conciencia del martirio pasado por las generaciones anteriores, es decir, si hay memoria del pasado (tema que sobrevuela todas las tesis, pero que se desarrolla explícitamente en las tesis II, III y IV). El deber de memoria que abreva en la dualidad teológica y política que encierra el vocablo *Zachor*, “¡recuerda!”. Puede pensarse también como el imperativo que acompaña un deber de solidaridad y responsabilidad con el presente y el futuro. En este sentido, pasado, presente y futuro forman un continuo de sufrimiento que debe ser rememorado e interrumpido.

El potencial político de la rememoración proviene del hecho de que Benjamin no reclama el deber de memoria como un articulador melancólico, sino como una fuerza aglutinante que motive la acción. El fascismo, precisamente, encontró su fuerza en la tradición de opresión; es esa misma historia de dominación la que debe interrumpir la lógica del dominio y la explotación y concentrarse en esa potencia como praxis revolucionaria.

La figura de Blanqui fascinaba a Benjamin, precisamente, porque extraía de la tradición de opresión la racionalidad para convertirse –aún desde los calabozos– en la representación de la oposición revolucionaria, que intentaba advertir a los oprimidos sobre la catástrofe por venir. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin lo refiere en varios lugares, por ejemplo, en el parágrafo D 5,7: “Contrapartida a la visión del mundo de Blanqui: el universo es un lugar de catástrofes permanentes”²⁸.

La referencia a Blanqui refuerza cuestiones abordadas a lo largo de las tesis para pronunciarse contra la doctrina del progreso. Como imagen, Blanqui supone

²⁶ Benjamin no cita los textos de Rosa Luxemburgo, pero posiblemente conociera su ideario al menos por el examen que realiza Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923), Lukács, 1985.

²⁷ Löwy, 2005, *op. cit.*, p. 127.

²⁸ Benjamin, 2007, *op. cit.*, pp. 137-138.

la plasmación del intento de eliminación de la injusticia del pasado y el intento de liberar a la humanidad de la catástrofe. El odio al nazismo y el espíritu de sacrificio serían la materia combustible que Benjamin pensaba como ineludible en la redención del pasado, pues la lucha contra el fascismo es también contra el dogmatismo paralizante del concepto de progreso atacado en la tesis XIII. Esto conduce a Benjamin a criticar la representación del tiempo como homogéneo y vacío (obturado en su potencial crítico por la misma idea de progreso), el que considera que ha de ser reemplazado por otra que encierre “la crítica a la representación de esta marcha que tiene que constituir la base de la crítica a la representación del progreso en absoluto”²⁹.

La tesis establece que es preciso distinguir el progreso humano (social, moral) del científico y tecnológico, e interrumpir la lógica que consolidó siglos de explotación, es decir, de continuidad de la opresión. Es a la luz de estas consideraciones que Benjamin exige volver a pensar la representación del tiempo, a fin de que esta exprese la interrupción, esto es, un tiempo heterogéneo y lleno, por oposición a lo homogéneo y vacío, continuo, del progreso (este tiempo de la interrupción aparece tematizado en la tesis XIV, donde Benjamin propone, como contracara del dogmatismo homogeneizador, un tiempo “pletórico de tiempo-ahora” (*Jetzt-Zeit*)³⁰.

En la carta que Theodor Adorno envía a Max Horkheimer después de recibir un ejemplar de las tesis, compara la concepción del tiempo de la tesis XIV con el *kairos* de Paul Tillich. Este colaborador del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt oponía al *chronos*, el tiempo formal, el *kairos*, como tiempo histórico “lleno” en el que cada instante implica una oportunidad de apertura única. La interpretación de Löwy es que Benjamin no refiere directamente ni al “tiempo ahora” ni al tiempo mesiánico, sino al presente, que, tal como aparece en la tesis XVI, “no es tránsito, sino en el cual el tiempo está fijo y ha llegado a su detenimiento”³¹.

Establecer la diferencia entre *chronos* y *kairos* es central para dar dimensión adecuada a las ideas benjaminianas. Según John E. Smith, la expresión “un tiempo para” es una traducción del término *kairos*, un tiempo oportuno para hacer algo, un “tiempo adecuado”. En *Eclesiastés* 3, 1 y ss., hay un punto de

²⁹ Benjamin, 2002, *op. cit.*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ Benjamin, 2002, *op. cit.*, pp. 62-63. La noción de *kairos*, cuyo uso lingüístico se remonta a Homero y Hesíodo, permanece en toda la antigüedad griega, parte de la cultura cristiana y en las tradiciones retóricas más antiguas. Según John E. Smith, se encuentran menciones al *kairos* en el Antiguo Testamento y no solo en el Nuevo, ver Smith, 2002, pp. 46-57.

partida central: “para todo hay una estación y un tiempo para cada propósito bajo el cielo: un tiempo para nacer y un tiempo para morir; un tiempo para plantar y un tiempo para cosechar aquello que ha sido plantado; un tiempo para matar y un tiempo para sanar... un tiempo para llorar y un tiempo para reír...”. *Chronos*, la noción fundamental del tiempo como medida, duración, la longitud de la periodicidad, la edad de un objeto o artefacto, y la velocidad de aceleración de los cuerpos se distingue del *kairos*, que involucra un carácter cualitativo del tiempo, la posición especial que una acción o acontecimiento ocupa en la serie. Estas consideraciones fortalecen la idea de que hay constelaciones de acontecimientos llenos de posibilidades que se dan en esa posición temporal concreta y no en otros tiempos y bajo otras circunstancias. Según Smith, los vínculos entre *kairos* y *chronos* han sido y pueden ser interpretados de múltiples maneras, pero arriesga la idea de que *kairos* supone *chronos*, es decir, que es este una condición necesaria que subyace al tiempo cualitativo, lo que implica que, en sí mismo, *chronos* no es suficiente para comprender las interpretaciones específicamente históricas o los procesos de la experiencia humana. Si *chronos* se lleva bien con el legado del siglo XIX y su concepto de historia como continuo dinámico de acontecimientos marcados por la novedad, *kairos* es “tiempo adecuado”, tiempo de tensión y conflicto, e implica que el problema o la crisis trae consigo un tiempo de oportunidad.

Según Giorgio Agamben en *El tiempo que resta*, la más bella definición de *kairos* –en el *Corpus Hippocraticum*– dice: “el tiempo es aquello en lo que hay *kairos* y *kairos* es aquello en lo que hay poco tiempo”³². Se vuelve evidente que no solo hay que pensarlo como oportunidad, sino que el *kairos* no tiene otro tiempo, un “*chronos* contraído y abreviado”³³. Lo que Agamben denomina curación mesiánica llega precisamente por el *kairos*, que es solo una “parcela del *chronos*, un tiempo restante”³⁴. Un tiempo perentorio que implica que la salvación no debe demorarse.

Smith lee en la propuesta de Tillich una suerte de advertencia sobre el tiempo de la crisis y la oportunidad como claves para la recuperación de la historia como desarrollo significativo de aquello que importa más en la vida humana³⁵.

³² Agamben, 2006, p. 73.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁵ El significado religioso de *kairos* se encuentra en la tradición judía, en los tiempos críticos de la historia religiosa cuando el orden temporal mundano se intersecta con el orden sagrado en la forma de una apertura al poder divino. En el cristianismo, *kairos* se centra en el acontecimiento de Cristo, del que se dice que viene en *kaïro*, es decir, como “tiempo lleno”, que

Aplicándolo a la interpretación de la historia, se encuentra en aquellos individuos y movimientos que buscan identificar la oportunidad en algún acontecimiento crucial de la historia para suturar en la forma de una acción transformadora. Smith identifica esto con la época de perfecta autoconsciencia en Hegel, con la idea de la sociedad sin clases de Marx y con el estado final de la ciencia o de la filosofía positiva en Comte. Estos serían, para Tillich, *kairoi* en la medida en que sirven como ideal que determina las respuestas a todas las ocasiones en las que la oportunidad se presenta o percibe como existente en alguna constelación actual. De acuerdo con estas consideraciones sobre *kairos*, no hay necesidad lógica, física o económica en el proceso histórico porque se lo asume como algo que se mueve a través de una unidad de libertad que distingue la historia del orden natural.

Precisamente, Adorno asocia la conceptualización de Tillich sobre el *kairos* con el *jetzt-Zeit* benjaminiano basándose, posiblemente, en la connotación de oportunidad, de tiempo correcto, lleno, tiempo del ahora. Una concepción donde el tiempo es heterogéneo por la presencia en él del “tiempo-ahora”, que puede ser concebido como una presencia inherente a cada momento pasado, presente y futuro y que, a la vez, es una fisura, una interrupción, por la que se puede dar la revolución. Cada momento sería único, *kairos*, citable en el futuro.

Parafraseando a Benjamin podría decirse que cualquier instante puede ser “la puerta por la que entre el mesías”. *Kairos* es así una interrupción de la continuidad y la homogeneidad del tiempo cronológico para que advenga la cesura, para que sea posible la interrupción de la lógica de la dominación.

La experiencia del tiempo como *kairos* es condición de posibilidad para cualquier actividad auténticamente revolucionaria, pues “cambiar el tiempo” implica asumir una lógica diferente a partir de la cual atravesar la experiencia. Agamben lo lee del siguiente modo:

Cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia. Por lo tanto, la tarea original de una auténtica revolución ya no es simplemente ‘cambiar el mundo’, sino también y sobre todo “cambiar el tiempo”³⁶.

Este señalamiento reenvía al epígrafe de Karl Kraus que abre la tesis XIII: “El origen es la meta”. Esta meta alude a un retorno al paraíso perdido a través del

conlleva la culminación en un desarrollo temporal marcado por la manifestación de Dios en un orden histórico real.

³⁶ Agamben, 2003, p. 131.

tikkun, la *apocatástasis*, la *restitutio omnium*, pero también implica una deriva del orden establecido, esto es, un camino alternativo al de lo dado. Esta es la llamada benjaminiana a la “cita revolucionaria”.

Pro crítica

La historia es propia de los seres vivos que sufren y necesitan de una liberación (como acto de justicia). A estos atribuye Nietzsche la historia crítica, “si se quiere construir el futuro es necesario siempre destruir primero”³⁷. Este modo de concebir la historia intenta hacer frente a los peligros de la visión científica, pues a fin de vivir, la historia crítica ha de romper y disolver una parte de su pasado, llevándolo ante la justicia: “la justicia histórica, aunque se practique efectivamente y con una mentalidad pura, es, por esta razón, una virtud terrible, porque ella siempre socava y lleva a la perdición a todo lo vivo: su juzgar es siempre un destruir”³⁸. En este sentido, “sólo si la historia soporta transformarse en obra de arte, es decir, transformarse en una creación artística, podrá quizás mantener o incluso despertar tales instintos”³⁹.

La historia crítica supone la culminación de la Historia como disciplina. Se trata de una actitud desmitificadora del pasado, en la que se juzga el pasado para que sirva al porvenir. Se presenta, asimismo, una contraposición entre la necesidad del recuerdo y el olvido. No implica en Nietzsche una apuesta a la amnesia, “sino tratar de dejar en la oscuridad algunos hechos para poder iluminar otros”⁴⁰. Benjamin, por su parte, convoca a los antepasados a celebrar el “juicio final” a las injusticias y, sin negar el valor de la “historia monumental”, hace hincapié en que los oprimidos busquen modelos en las ruinas de la cultura que los desplaza.

Una historia que soporta transformarse en obra implica apropiarse del pasado que, en registro benjaminiano, implica citarlo, seleccionarlo, montarlo y volverlo imagen. La imagen del pasado se modifica constantemente y, en ese mismo movimiento, el presente se ve atravesado también. Es por este motivo que hay discontinuidad y anacronía en la relación presente-pasado en perspectivas como la de Benjamin y Nietzsche. Podría decirse, incluso, la anacronía es la imagen del tiempo, o el tiempo es siempre y constitutivamente anacrónico. En consonancia con estas consideraciones, las imágenes son anacrónicas porque “llevan” el

³⁷ Tzveibel, 2001, p. 139.

³⁸ Nietzsche, 1999, *op. cit.*, p. 96.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Tzveibel, 2001, *op. cit.*, p. 138.

tiempo con ellas. Se vuelven inteligibles en la dislocación del presente cuya imagen aparece fragmentada, dispuesta a exhibir su discontinuidad intrínseca.

¿Cuáles son las consecuencias de esta manera de pensar la historia? Si el pasado está expectante de redención y reconocimiento, si los fragmentos de historia construyen y deconstruyen el presente, si las imágenes conllevan la anacronía del tiempo, entonces todas aquellas esferas que se apoyen en el ámbito de la historia se ven modificadas, esto es, la constitución de la subjetividad, la aprehensión de la historia, la plasmación de la historia en las imágenes estéticas, la dialéctica del tiempo y la acción.

El sujeto de la historia no encuentra una línea recta sobre la que apoyarse e, incluso, debe acostumbrarse a un devenir siempre cambiante que aparece, eventualmente, instanciado en las imágenes estéticas. Estas terminan siendo el punto en donde se cumple la anacronía, pues allí convive la supervivencia del pasado con las formas nuevas. Las imágenes irrumpen intempestivamente con nuevas consideraciones sobre el presente y elementos renovados para inteligir el pasado, evitando presentarse como totalidad. Esta impertinencia de las imágenes pone de manifiesto que la temporalidad no es del orden de la sucesión, sino que surge –como querría Benjamin– de un tipo de montaje.

Tal como lo piensa Georges Didi-Huberman⁴¹, el anacronismo obliga a repensar el modelo del tiempo porque impone una reflexión sobre la teoría de la historia, pero también porque cuestiona la propia verdad de la continuidad. Este elemento nuevo y siempre renovado representa la dialéctica de la historia: no es la ambigüedad la que introduce la imagen en la dialéctica, sino la huella de su anacronismo. En términos benjaminianos, el anacronismo representaría el hecho de “arrebatar una época determinada del curso homogéneo de la historia” y “entrar en la constelación que su propia época forma con aquella época anterior”, lo que constituye un solapamiento. Mientras “el historicismo postula la imagen ‘eterna’ del pasado” (tesis XVI)⁴², el anacronismo se concibe en tanto producto de *découpages* temporales y tiene como implicación la de cristalizar el tiempo en el presente. De esta manera, Benjamin parece entender el anacronismo como la preservación de un pasado cargado de “presente” a cada instante. Sacando a la imagen de su contexto inmediato, el anacronismo pone el énfasis sobre la discontinuidad del tiempo de la historia, siempre más o menos “traicionado” por el relato que se hace de ella.

⁴¹ Didi-Huberman, 2006.

⁴² Benjamin, 2002, *op. cit.*, p. 63.

Para Nietzsche la tarea de la ciencia de la historia termina siendo la de impedir que surja un nuevo acontecimiento. Este carácter vigilante del conocimiento preocupa a Benjamin en sus “Apuntes”, pues para él el conocimiento positivista de la historia funciona precisamente como una forma de custodia o guarda. Este resulta ser el principio que hace que tanto Nietzsche como Benjamin cuestionen procedimientos de la historia tendentes a apagar su potencial revolucionario, a volverlos a-problemáticos y digeribles, especialmente para quienes se creen poseedores de objetividad.

De la historia crítica –que juzga y condena el pasado– es posible hacer emerger un concepto materialista de historia a partir de la reintroducción de lo mínimo, lo azaroso, contingente y marginal. Nietzsche defiende una historia que no tenga por objeto una verdad empírica sino la justicia y lo hace interpretando acontecimientos que no se dejan manipular. El pasado debe ser interpretado desde una posición que será intempestiva y capaz de crear posibilidades contra cualquier teología. En este sentido, habrá de recuperarse con Benjamin también un concepto de posibilidad temporal como apertura a un *memento vivere*, que no se consume en el resentimiento, sino que arroje un pesimismo melancólico que ayude a vivir.

Bibliografía

- AGAMBEN, GIORGIO, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, traducción de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2006.
- AGAMBEN, GIORGIO, *Infancia e historia*, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003.
- BENJAMIN, WALTER, “Parque Central”, traducción de Alfredo Brotons Muñoz, en Walter Benjamin, *Obras*, Libro I, Vol. 2, Madrid, Abada editores, 2007a.
- BENJAMIN, WALTER, *Libro de los pasajes*, traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Madrid, Akal, 2007.
- BENJAMIN, WALTER, *Sobre el concepto de historia en La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago, ARCIS, 2002.
- CANO, GERMÁN, “Nietzsche y la poderosa fuerza del presente. Una introducción a ‘Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida’” en Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [III Intempestiva]*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, traducción de Antonio Oviedo, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.
- ECHVERRÍA, BOLÍVAR, “Introducción. Benjamin, la condición judía y la política” en Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Introducción y*

- traducción de Bolívar Echeverría, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) - Ítaca, 2008, pp. 8-30.
- FERNÁNDEZ DE MIREs, ADRIANA, “Olvido y recuerdo: verdad de la historia” en Silvio Juan Maresca et al., *Verdad y cultura. Las consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*, Buenos Aires, Alianza, 2001.
- LÖWY, MICHAEL, *Progreso e historia. La concepción de la historia de Walter Benjamin*, traducción de J. Ma. Fdez. Criado, disponible en <https://marxismocritico.com/2014/06/11/progreso-e-historia/>, 2014.
- LÖWY, MICHAEL, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- LUKÁCS, GEORG, *Historia y conciencia de clase*, traducción de Manuel Sacristán, Buenos Aires, Hyspamérica, 1985.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)*, Madrid, Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, traducción de Germán Cano, Madrid, Biblioteca nueva, 1999.
- REYES MATE, MANUEL, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2009.
- SMITH, JOHN E., “Time and Qualitative Time” en Philip Sipiora y James Baumlin, *Rethoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, Nueva York, State of University of New York Press, 2002, pp. 46-57.
- TILLICH, PAUL, “Kairos and Logos” en Paul Tillich, Nicholas A. Rasetzki y Elsa L. Talmey, *The Interpretation of History*, New York, C. Scribner’s Sons, 1936, pp. 75-123.
- TZVEIBEL, ALFREDO, “La cuestión de la verdad en la segunda *Intempestiva*” en Silvio Juan Maresca et al., *Verdad y cultura. Las consideraciones intempestivas de Friedrich Nietzsche*, Buenos Aires, Alianza, 2001, pp. 137-148.

