

JORGE GARCÉS GONZÁLEZ

Universidad de Zaragoza

jgarces@unizar.es

**La filosofía de la historia en Walter Benjamin: una reflexión crítica sobre
la idea de progreso**

Resumen:

La obra que el filósofo judeo-alemán Walter Benjamin (1892-1940) nos legó tras su muerte en 1940 –se suicidó en Portbou, Girona, escapando del nazismo– tiene como elemento central su crítica a la idea de progreso. La filosofía de la historia benjaminiana –con sus rasgos románticos, libertarios, mesiánicos y marxistas– se enfrentó a las teorías evolucionistas y mecanicistas, de las que el marxismo ortodoxo, determinista y vulgar no fue ajeno. Su filosofía de la historia es una impugnación absoluta de la fe ciega en la idea de un progreso constante, lineal e ininterrumpido. Sus verdugos son la mejor prueba de lo acertada que resultó su reflexión. Propongo, por ello, una breve introducción a su crítica a la noción de progreso y a su concepto de revolución para destacar su radical actualidad.

Palabras clave: Walter Benjamin, historia, memoria, progreso, filosofía de la historia

**The Philosophy of History in Walter Benjamin: a critical reflection on
the idea of progress**

Abstract:

The set of works that the Judeo-German philosopher Walter Benjamin (1892-1940) bequeathed to us after his death in 1940 –he committed suicide in Portbou, Girona, escaping from Nazism– has as its central element his critique of the idea of progress. His philosophy of history –with its romantic, libertarian, messianic and Marxist features– was confronted with evolutionary and mechanistic theories, of which orthodox, deterministic and vulgar Marxism was no stranger. His philosophy of history is an absolute challenge of blind faith in the idea of constant, linear and uninterrupted progress. His executioners are the best proof of how accurate his reflection was. I propose, therefore, a brief introduction to his criticism of the notion of progress and his concept of revolution to point out its radical actuality.

Keywords: Walter Benjamin, History, Memory, Progress, Philosophy of history

La crítica benjaminiana a la noción de progreso

En la clásica obra *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth* (1920) John Bury definía el progreso como *el ídolo del siglo*, y analizaba la construcción de dicha categoría asociada a las ideas de libertad y de civilización. La filosofía de la historia, cuyo término aparece con Voltaire ligada a la génesis de la conciencia histórica y a la Ilustración, surge como aquello que debe hacer inteligible la historia otorgándole una coherencia global, no certificando la verdad de los hechos para remontarse a los principios sino correlacionándolos adecuadamente (Binoche: 561). En este sentido, la Modernidad se había caracterizado por su crítica a la asunción de las ideas tradicionales por el mero valor de su antigüedad y apremiaba a una reflexión autónoma que liberara al hombre de los viejos prejuicios y las ideas adquiridas. Sin embargo, la historia nos enseñó que aquella fe en el progreso continuo hacia la consecución de la felicidad y el bienestar social *también* podía conducir a los campos de la muerte nazis.

G. W. F. Hegel (1770-1831) se elevó entre los grandes filósofos contemporáneos de la historia tanto por su producción historiográfica como por su influencia en autores posteriores a él, que lo respaldaron o rechazaron. En su crítica antimaterialista empleó la dialéctica para hacer derivar todos los contenidos del pensamiento, postura que Karl Marx (1818-1883) rechazó como un idealismo antiempírico al que opuso una filosofía de la historia materialista. La Razón fue para Hegel lo que la Clase –con mayúsculas– para un marxismo que permaneció ajeno a los lamentos de un *Lumpen* cuyo valor simbólico era tan pequeño como su peso en el sistema de producción (Mate, 2018: 65).

La secularización que ejercieron los filósofos de la historia el estilo de Hegel o de Marx sobre la teología histórica propia del cristianismo consistió en renegar, en cierto modo, de la visión apocalíptica de esta última: las filosofías de la historia modernas defendieron que la historia tenía un fin, un sentido y/o finalidad, pero no un final. Pues bien, el filósofo y crítico literario de origen judeo-alemán Walter Benjamin (1892-1940) se rebeló contra las filosofías de la historia impuestas desde la Modernidad (Mate, 2005: 272).

La obra de Benjamin es especialmente interesante en relación a la reflexión sobre la filosofía de la historia, y resulta difícilmente clasificable. Benjamin se consideró perteneciente al gran movimiento intelectual y de lucha social que era el marxismo. Dos hechos que confluyen en su vida en 1923 le hacen descubrirlo como una verdadera iluminación: en primer lugar la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, un libro que marcó toda una generación de marxistas y, en segundo lugar, su relación con la bolchevique letona Asja Lacis, a través de cuyo romance Benjamin se adentró en el círculo de Brecht y en el mundo comunista.

El marxismo fue para Benjamin el eje central de toda su reflexión filosófica desde 1923. No obstante, fue un marxismo heterodoxo, alejado de la Segunda y Tercera Internacionales, en el que encontramos elementos propios de la crítica romántica de la civilización, herencias de la tradición judía –como el mesianismo– e inquietudes metafísicas y libertarias de sus años de juventud. Benjamin pertenecería al grupo de intelectuales judíos de tendencia libertaria al estilo de Georg Lukács, Ernst Bloch, Erich Fromm, Leo Lowenthal y Manès Sperber de los que, sin embargo, se distinguió porque Benjamin, contrariamente a ellos, no se desprendió de sus elementos romántico/libertarios pese a descubrir el marxismo. Tampoco de la teología. El último escrito que redactó lo demuestra.

¿Qué fuentes alimentan, pues, el pensamiento de Benjamin? Principalmente el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo. Tres perspectivas que no son combinadas o sintetizadas de manera ecléctica sino que, a partir de ellas, crea una concepción original propia. En relación a la convivencia de estas tres perspectivas, Michael Löwy –uno de sus intérpretes más importantes– se posiciona a favor de Stéphane Mosès y la teoría sobre las tendencias en Benjamin que desarrolló en *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (1992) –obra que Löwy reseñó para la revista *Archives de Sciences Sociales des Religions* (1992, nº 78).¹ La singularidad de Benjamin se justifica por la articulación de las diversas tradiciones: “[Su] materialismo histórico no sustituirá sus intuiciones ‘antiprogresistas’, de inspiración romántica y mesiánica; se articulará con ellas, para ganar una calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo ‘oficial’ dominante en esos tiempo” (Löwy, 2012: 23).

Benjamin sería, entonces, “un crítico revolucionario de la filosofía del progreso, un adversario marxista del ‘progresismo’, un nostálgico del pasado que sueña con el porvenir, un romántico partidario del materialismo” (Löwy, 2012: 13). Igual que Scholem y Adorno, Löwy –autor de la cita– reivindica la naturaleza filosófica de Benjamin, interpretación que no es compartida por todos sus intérpretes: Hannah Arendt, por ejemplo, veía en Benjamin ante todo a un *homme de lettres*, y su recepción en Francia priorizó su vertiente estética privilegiando su labor como historiador de la cultura, salvo excepciones.

Aunque la primera mención de Benjamin sobre el comunismo data de 1921, en su ensayo sobre la violencia, su primera obra de naturaleza marxista no llegaría, según Löwy, hasta 1928 con “Calle de dirección única” –escrita en años anteriores–, en la que el sociólogo franco-brasileño percibe una transición en su crítica del progreso desde posiciones neo-

¹ Por este motivo es contrario a las interpretaciones que ven en la obra de Benjamin un todo homogéneo –sin valorar adecuadamente la importancia del descubrimiento del marxismo– como de aquellos que, a la inversa, promulgan la existencia de dos o más Benjamin, que aparecerían desconectados entre sí.

románticas a otras netamente marxistas y revolucionarias (Löwy, 2019: 37). Una vez superada su breve fase progresista entre 1933-1935,² Benjamin siguió desarrollando –sobre todo en sus textos relativos a Baudelaire y el París del siglo XIX– su crítica al trabajo industrial y la noción de progreso, esto es, realiza “una reinterpretación original del materialismo histórico radicalmente distinta de la ortodoxia de la Segunda y Tercera Internacional [con el fin de] radicalizar la oposición entre el marxismo y la ideología burguesa, en pos de intensificar su potencial revolucionario y perfeccionar su carga crítica” (Löwy, 2019: 46).

Benjamin rechazó la noción de progreso, aceptada por el marxismo, por estar pensada en términos acumulativos y de manera lineal, donde cada etapa parece tener sentido en la medida en que ayuda a que ese progreso se genere. En su visión político-moral Benjamin se diferencia del marxismo tanto en su forma ortodoxa como en su vertiente socialdemócrata: “La dialéctica histórica (es decir, la lucha de clases) no es para él un proceso *necesario*, que conduce inevitablemente a la victoria de los oprimidos y, por consiguiente, la tarea del historiador materialista no consiste en modo alguno en registrar las etapas de esta dialéctica” (Mosès: 130). De esta forma, porque debilita su fuerza, Benjamin niega que la lucha de clases deba ser interpretada en función de la idea de progreso.

Pocos meses antes de su suicidio, Benjamin escribió el que se considera su testamento filosófico: *Sobre el concepto de historia*, más conocido como *Tesis de filosofía de la historia*. Para Löwy las Tesis de Benjamin son el documento de teoría revolucionaria más importante desde la publicación de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx,³ un escrito fundamentado en la oposición a la socialdemocracia, a la que critica sobre todo por la actitud expectante de los neo-kantianos.

Sin duda alguna el pasaje que citaré a continuación es el texto más conocido de Benjamin y el que más interpretaciones ha generado. Se trata de la Tesis IX:

² Aunque Löwy perciba en el ensayo sobre el surrealismo (1929) un cierto *marxismo gótico* que se opondría a la concepción evolucionista del progreso del marxismo ortodoxo, también identifica una breve fase entre 1933 y 1935 en la que los textos de Benjamin “parecen orientarse hacia una adhesión a las promesas del progreso técnico, fundamentadas en el ‘productivismo soviético’”, dentro del contexto del Segundo Plan Quinquenal (Löwy, 2019: 39). Admitiendo cierta contradicción en este Benjamin, ¿cuáles son, para Löwy, los escritos fundamentales de esta breve fase de “paréntesis progresista”? “Experiencia y pobreza” (1933), “El autor como productor” (1934) y, en cierto modo, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” (1935).

³ Löwy identifica tres escuelas interpretativas: una materialista (Brecht), una teológica (Scholem) y una escuela que llama *de la contradicción* (Habermas y Tiedemann), que argumentaría la incompatibilidad del materialismo y del mesianismo pese al intento –fracasado– de Benjamin. Löwy propone un cuarto enfoque: Benjamin como marxista y como teólogo, como un autor en el que “marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones – *Ausdrücke*, uno de los términos más usados por Benjamin– de un solo pensamiento” (Löwy, 2012: 42).

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad (Benjamin: 310).



Imagen nº 1 – *Angelus Novus* (1920), de Paul Klee (Fuente: The Israel Museum, Jerusalem)

El *Angelus Novus* de Klee aparece como una figura histórica ligada al destino de la colectividad y, por ende, en relación con la filosofía de la historia. El ángel de la historia necesariamente debe mirar hacia atrás porque el futuro se desconoce y porque por mucho que las distintas teleologías –idealistas o materialistas– pretendan confirmar la existencia venidera de un nuevo orden, la realidad obliga a conocer únicamente el pasado.

Sin embargo, esta razón epistemológica no es la única. Existe también un argumento ontológico según el cual no hacemos más que alejarnos del paraíso perdido, de modo que el futuro no sería un lugar mejor sino un paso más hacia el olvido. Si tenemos en cuenta el ángel de Klee, éste se ve impelido hacia delante por el *sturm* del progreso, un viento que viene del paraíso; al aceptar e interiorizar la lógica del progreso tal y como la concebía la filosofía histórica tradicional, no hacemos sino alejarnos de él, confirmar la decadencia, echar más

tierra sobre la lápida de los desaparecidos, si es que un día alguien tuvo benevolencia en ponerla. Por ello, el proceder de Benjamin consiste en “desmitificar y posar una mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable –pero también de una honda rebelión moral– sobre las ruinas producidas por él” (Löwy, 2012: 106-107).

El concepto de revolución en Benjamin

Remarcando su singularidad, Benjamin no entendía la revolución preconizada por Marx como aceleración de la historia, sino como la interrupción de una evolución que nos conduce a la catástrofe: “Las revoluciones no están por esto fuera de la historia, sólo están fuera de su lógica orientada hacia el futuro” (Gandler: 144). Trazando una equivalencia pictórica, la revolución marxista estaría representada por el cuadro de Eugène Delacroix, *La libertad guiando al pueblo* (1830), donde la armonía parece reinar sobre el caos y la violencia, mientras que la interpretación de Benjamin se asemeja más a la crudeza reflejada por Ludwig Meidner en *Revolución* (1912), donde su figura principal parece clamar desesperado por la interrupción de la historia y no por su aceleración.



Imágenes n° 2-3 – La libertad guiando al pueblo (1830), de Eugène Delacroix (Fuente: Musée du Louvre) y *Revolución* (1912), de Ludwig Meidner (Fuente: Neue Nationalgalerie)

Benjamin interpreta la revolución como la ruptura de la continuidad catastrófica: “La revolución no es un paso más en este avanzar aparentemente automático del tiempo, sino [que] es algo fuera de esta normalidad totalitaria que es el tiempo en su concepción hoy en día dominante. Las revoluciones no son la consecuencia lógica de momentos o fases históricas anteriores” (Gandler: 143).

La creencia en que la historia de la humanidad ha sido la de un progreso continuo en el desarrollo de la razón y la libertad como decía Hegel, de la democracia e igualdad como afirmaban los partidos socialdemócratas o del crecimiento económico y técnico según el liberalismo, era una teoría profundamente aceptada desde los sectores burgueses de la

sociedad hasta muchas organizaciones políticas de izquierdas. Benjamin rechazó este optimismo. La labor del revolucionario debía ser *organizar el pesimismo*.

Lamenta cómo la socialdemocracia rompió todo vínculo con los oprimidos de la historia canjeando “la indignación ante injusticias pasadas por la confianza en el desarrollo técnico que traerá el bienestar a las generaciones venideras” (Mate, 2009: 199). El propio Benjamin lo expresaba así en su Tesis XII, donde arremetía contra la socialdemocracia:

Se ha complacido en asignarle a la clase obrera el papel de mera redentora de generaciones futuras. Con ello cortó el tendón donde se apoya la mejor de las fuerzas. Ahí, en esa escuela, la clase desaprende por igual el odio y la voluntad de sacrificio. Porque ambas se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes (Benjamin: 314).

Para la socialdemocracia el fascismo era un vestigio del pasado que venía a dinamitar el progreso lineal de la historia. Benjamin, por el contrario, entendió la íntima relación existente entre el fascismo, como fenómeno político y estético, y la modernidad; de ahí “su crítica contra quienes se asombraban de que el fascismo *aún* fuera posible en el siglo XX, ennegrecidos por la ilusión de que el progreso científico, industrial y técnico era incompatible con la barbarie social y política” (Löwy, 2012: 99).

A modo de conclusión

El mesianismo, el romanticismo, el marxismo, la crítica al historicismo, la ruptura con la interpretación socialdemócrata del progreso o su noción de la revolución son aspectos fundamentales en la obra de Walter Benjamin, creador de “un marxismo remodelado y reformulado de manera crítica al integrar esquirolas mesiánicas, románticas, blanquistas, anarquistas y fourieristas en el corpus del materialismo histórico [...] un marxismo nuevo, completamente herético y radicalmente diferente de todas las variantes –ortodoxas o disidentes– que existían en su época” (Löwy, 2019: 55).

Su global permite reflexionar sobre diversos aspectos de la cultura contemporánea: la memoria, la teoría de la modernidad y el progreso, la estética, la teoría de la literatura o los estudios hebreos. Igual que su pensamiento traspasa entidades estatales, también fue capaz de acercar distintas para conformar un pensamiento original, sugerente y persuasivo todavía hoy en día.

En una de sus últimas publicaciones, el historiador Enzo Traverso volvía a acercarse a la obra benjaminiana para examinar el relato de las derrotas políticas que, tras 1989, adquirieron una nueva significación. Si la dialéctica marxista de la derrota tomaba la forma de una teodicea secularizada que mantenía la fe en la consecución de la victoria final, el

desmoronamiento del bloque soviético llevó aparejado la parálisis y la acedia como resultado del descrédito en el que se vio sumido el marxismo tanto en su dimensión teórica como práctica (Traverso, 2016: 69).

Lo que propone Traverso es reencontrarnos con la fuerza de esta tradición perdida, la de una melancolía de izquierda –expresión acuñada en 1931 por Benjamin con motivo de su reseña de un poemario de Erich Kästner– que no pertenece al relato canónico del comunismo sino a la tradición escondida de Blanqui, Luxemburgo, Gramsci o el propio Benjamin. Una melancolía que es, en última instancia, un sentimiento de acción revolucionaria (Traverso, 2016: 218) que germina desde el duelo enriquecedor y que genera aquella débil fuerza mesiánica de la que hablaba Benjamin, capaz de crear alternativas y romper el *continuum* de la historia, este presente eterno.

En una publicación aún más reciente, Reyes Mate –otro gran especialista en la obra de Benjamin– aboga por una noción de progreso entendida no como desarrollo científico-técnico sino como ideología: “El progreso –escribe– no es el descubrimiento de la penicilina, sino un modo de pensar que se plantea conquistar el futuro dando la espalda al pasado” (Mate, 2018: 58), de tal manera que resulta totalmente pertinente preguntarse si el problema es su mal uso o su propia naturaleza.

Vemos, por lo tanto que el legado de Benjamin sigue generando importantes reflexiones sobre la historia y la filosofía, de manera que su presencia en el mundo de las ideas de nuestro tiempo parece bien asegurada por encima de modas o tendencias historiográficas.

Hemos visto cómo en relación a la idea de revolución Benjamin adoptó una actitud contraria a la de Marx: prescindió de la interpretación de la revolución como locomotora de la historia para ver en ella el freno de emergencia que permitiera romper con el *continuum* histórico que acumula ruina tras ruina. Su conceptualización de la revolución le distanció de Marx, su crítica a la teoría del progreso le posicionó como contrario a los postulados socialdemócratas y su intento de simbiosis entre materialismo histórico y teología le situó como la figura central de un marxismo de raíz judía. En base a esta conceptualización benjaminiana de la revolución podemos afirmar su heterodoxia marxista, constituida a partir de la incorporación de elementos característicos de sus distintas fases de pensamiento: metafísica, romántica, anarquista, teológica, marxista, etc.

En este sentido, la metáfora empleada por Benjamin para calificar a las revoluciones era la realidad misma de los trenes que se dirigían a Auschwitz, a Sobibor o a Treblinka.

El humo ya no era símbolo del progreso surgido al impulso de la máquina de vapor sino testigo macabro de Auschwitz y la Solución Final.

Bibliografía

BENJAMIN, Walter, *Obras completas I, 2*, Madrid: Abada, 2012.

BINOCHÉ, Bertrand, “Philosophie de l’histoire”, en VV.AA., *Historiographies: Concepts et débats I*, París: Gallimard, 2010, XXX.

BURY, John, *La idea de progreso*, Madrid: Alianza, 2009.

GANDLER, Stefan, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, *Revista internacional de filosofía política* nº 24 (2004): 127-158.

LÖWY, Michael, *La révolution est le frein d’urgence. Essais sur Walter Benjamin*, París: Éditions de l’Éclat, 2019.

LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires: FCE, 2012.

MATE, Reyes, “El tiempo como interrupción de la historia”, en MATE, Reyes (ed.), *Filosofía de la historia*, Madrid: Trotta, 2005.

MATE, Reyes, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid: Trotta, 2018.

MATE, Reyes, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid: Trotta, 2009.

MOSÈS, Stéphane, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid: Cátedra, 1997.

TRAVERSO, Enzo, *Mélancolie de gauche. La force d’une tradition cachée (XIX^e-XXI^e siècle)*, París: Éditions La Découverte, 2016.

Jorge Garcés González
Universidad de Zaragoza
jgarces@unizar.es