



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Betancourt Serrano, Alex

Pensando el presente y soñando el pasado: la política y la historia en el proyecto de los pasajes de
Walter Benjamin

Tabula Rasa, núm. 8, enero-junio, 2008, pp. 69-96

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600804>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**PENSANDO EL PRESENTE Y SOÑANDO EL PASADO: LA
POLÍTICA Y LA HISTORIA EN EL PROYECTO DE LOS
PASAJES DE WALTER BENJAMIN¹**

**THINKING ABOUT THE PRESENT AND DREAMING
ABOUT THE PAST: THE POLITICS AND HISTORY IN
WALTER BENJAMIN'S ARCADES PROJECT**

**PENSANDO O PRESENTE E SONHANDO O PASSADO: A
POLÍTICA E A HISTÓRIA NO PROJETO DAS PASSAGENS DE
WALTER BENJAMIN**

ALEX BETANCOURT SERRANO²
Universidad de Puerto Rico, Río Piedras
abs@uprrp.edu

Recibido: 07 de noviembre de 2007

Aceptado: 19 de febrero de 2008

Resumen

Este artículo explora las propuestas políticas e históricas de Walter Benjamin que surgen de su Libro de los pasajes. Se esboza la crítica de Benjamin al historicismo y se presenta su propuesta de interpretación histórica como un sueño para tener en cuenta la relación dialéctica entre el pasado y las posibilidades políticas del presente. Se argumenta que el elemento de urgencia, que implica la visión benjaminiana, adscrita a un ethos democrático, nos provee una propuesta y una visión progresistas de lo político sin caer en teleologías historicistas.

Palabras clave: Benjamin, , historia, historicismo, política

Palabras clave descriptores: Benjamin, Walter, 1892-1940, crítica e interpretación, pensamiento político.

Abstract

This article explores Walter Benjamin's political and historical proposals that emerge from his Arcades Project. The essay outlines Benjamin's criticism of historicism and presents his proposal of historical interpretation as a dream taking into account the dialectic relationship between the past and the political possibilities of the future. It is argued that the element of urgency, which implies a Benjaminian vision attached to a democratic ethos, provides us with a progressive political proposal and vision, without falling into historicist teleologies.

Key words: Benjamin, history, historicism, politics.

Key words plus: Benjamin, Walter, 1892-1940, criticism and interpretation, political thought.

¹ Este artículo es producto de mi investigación en la Universidad de Puerto Rico, titulada «Walter Benjamin y la filosofía de la historia», que a su vez hace parte de la línea de investigación «Antropolítica» vinculada a la Universidad de los Andes.

² Ph.D. de la Universidad de Massachussets. Catedrático Auxiliar de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Sus temas de investigación son, entre otros, la teoría política contemporánea, la teoría crítica y Walter Benjamin.



KIKA, 2008
Fotografía de Leonardo Montenegro Martínez

Resumo

Este artigo explora as propostas políticas e históricas de Walter Benjamin que surgem do seu *Livro das passagens*. Esboça a crítica de Benjamin ao historicismo e apresenta sua proposta de interpretação histórica como um sonho para levar em consideração a relação dialética entre o passado e as possibilidades políticas do presente. Argumenta que o elemento de urgência, decorrente da visão benjaminiana inscrita a um *ethos* democrático, oferece uma proposta e visão progressista do político sem cair nas teleologias historicistas.

Palavras-chave: Benjamin, história, historicismo, política.

Introducción

¿Cómo se entiende la historia? Es una pregunta que, si se está en una posición de poder, puede parecer exenta de problemas; algo a lo que no debe dedicarse mucha reflexión desde dicha perspectiva. Pero, como gran parte de lo que oímos actualmente, se trata de una pregunta que enciende una chispa de interés al ser considerada desde la perspectiva de quienes no tienen nada que entender. Ese es el lado oculto de la pregunta y al mismo tiempo es el lado que debería importar -si es que ha de captarse algo que tenga sentido de la precariedad de nuestro problema. Sin duda no es una problemática nueva, pero definitivamente podemos darle un color diferente. No para ponerla de cabeza, sino para mostrar el carácter constitutivo de la historia de los vencedores. La pretensión de victoria en la historia no viene con la adquisición de un derecho a decirlo; tampoco hace parte de los tesoros del conquistador. El verdadero reclamo de victoria viene con un poder que contiene tal encanto que nadie se inquieta por los harapos que quedan atrás. Es un poder que toma por sorpresa al público a tal punto que, aun cuando el lado oculto de la historia se proclame a gritos y con total claridad, de manera correcta, sincera e incluso con rectitud, tal clamor se percibe únicamente como ruido.

El reclamo de los despojados de poder ha sido tomado por muchas voces congruentes. Aun por las personas con cierto tipo de poder, del tipo que rezuma credibilidad y en ocasiones se escucha como un eco de las campanas de la libertad. Son voces valiosas. Levantan la voz como individuos e instituciones concientes. También creen en la posibilidad de un estado de las cosas distinto. Uno podría incluso llamar utópicos a algunos de ellos. La universidad nutre muchas de estas voces en todos los tipos de departamentos académicos, aunque debemos aceptar que la mayoría de ellos se encuentran en las humanidades y las ciencias sociales. Y al decir esto no pretendo ser cínico. Todos hemos oído algunas de estas voces de prestantes mentes críticas. Pero muchas veces hay un peligro del que también hemos sido advertidos. El peligro de que al tratar de llevar consigo las demandas

de los pueblos sin historia se los despoje de lo mismo que les dio agencia en primer lugar. En esta situación, lograr comunicar un mensaje que había permanecido mudo hasta entonces puede convertirse en realidad en una victoria pírrica. Parte de una historia pasó; recibió algo de la atención que requería. Pero el significado político desapareció. La reivindicación sigue adelante hacia la basurera de las causas dominantes. Y con ella, cualquier esperanza de un efecto político real que diera significado a tal historia en términos de las causalidades estructurales de una situación injusta. Este es el camino por el que siempre nos lleva la mente liberal y el destino de sus consecuencias políticas.

En consecuencia, el punto no es hablar por el otro. Pues siempre es arriesgado tratar de expresar algo que no es lo propio. No por el destino que se pueda encontrar, sino porque se puede terminar engullendo al otro. Ni es el punto castigar a quienes de verdad, a conciencia y con las mejores intenciones hablan y trabajan por el avance de quienes han quedado atrás. Examinar a fondo y revelar la lógica inconciente, pero perversa, de aquellos llenos de buenas intenciones hace parte de la tarea del intelectual crítico. Es decir, hace parte del punto, pero no es el punto. Como lo diría la filosofía analítica: es una condición necesaria, pero no suficiente. Lo que es suficiente en mi opinión, hasta donde va la historia, va un paso más allá de lo último. Vuelve a donde empecé: el carácter constitutivo que tienen los harapos de la historia en las condiciones estructurales que perpetúan el problema contemporáneo de la distribución del poder, los recursos y la historia. Es ahí donde debe comenzar su trabajo lo negativo, como lo dijo Hegel en aquella célebre frase. El propósito de este artículo es ofrecer una posible ruta hacia tal fin. El carácter esencial de esta empresa es dialéctico. De ninguna manera porque suponga la vanguardia en algunos círculos o esté desfasado en otros. No es tampoco un ejercicio estético ni lo es en la futilidad retórica. Es una necesidad política y filosófica. Más aún, encaja en la misma problemática que estamos explorando porque la dialéctica hace parte integral de la historia y la política y la epistemología de abordarla. Estas son las líneas políticas y filosóficas en las que me parece en extremo fascinante el pensamiento de Walter Benjamin.

El Benjamin histórico

Comencé con la simple pregunta de encontrar lógica en la historia. Y para dar precisión a tal empresa pregunto ahora no sólo por la historia, sino también por la filosofía, o más bien, la epistemología de la historia. Con Benjamin esto cobra interés y —confío en ello— una satisfactoria expedición teórica. La obra del intelectual alemán es una de las más interesantes y prometedoras que han venido de la tradición del marxismo occidental. Ha captado la atención de casi todas las disciplinas en las ciencias sociales, las artes liberales y las humanidades. Y en las humanidades, la disciplina de la historia ha comenzado a ponerse al nivel de los

otros campos del conocimiento. Los historiadores, un gremio que ha conocido encendidas y controvertidas batallas, están empezando a reconocer la importancia del pensamiento de Benjamin para la base epistemológica en la que ha descansado mucha parte de la disciplina. Ha sido tal que la *American Historical Review* publicó un importante ensayo cuando se tradujo al inglés *El proyecto de los pasajes* (Schwartz, 2001). El texto ha sido llamado un «caos organizado». Pero ofrece al lector una «historia del capitalismo, con énfasis en la transformación de una cultura de la producción a una cultura del consumo» (Schwartz, 2001:1727). La disciplina de la historia también ha visto el valor de la crítica que hace Benjamin del historicismo. Es un historicismo del linaje de Ranke, que enterró durante muchos años la empresa histórica en el panteón del positivismo. La crítica del historicismo benjaminiano ofrece ahora «un punto de partida para una historia materialista aforística como un encuentro entre el pasado y el presente que se articula como imagen de rápida emergencia —un destello» (Schwartz, 2001:1724). Y esta visión nos da la posibilidad de abordar desde una perspectiva dialéctica, más que determinista, la relación entre cultura y economía. El determinismo que nubló, y en ocasiones paralizó, algunas de las interpretaciones más interesantes del análisis marxista es dejado atrás por la poco ortodoxa perspectiva marxista de Benjamin para dejarnos en su lugar un marxismo juguetero. Este carácter juguetero no olvida nada del carácter riguroso del análisis marxista. Por el contrario, le da energía al materialismo histórico y al enfoque dialéctico con la promesa y el lanzamiento de una aventura en las posibilidades de un siglo XXI despierto. Es posible que Marshall Berman nos haya dado el mejor término que pueda hallarse para describir lo que Walter Benjamin dejó para que todos jugáramos y soñáramos: aventuras en el marxismo (Berman, 1999).

Ha llegado el momento, así, de sumergirse en una de esas aventuras. Con gran entusiasmo leí el ensayo de Vanessa Schwartz. Ella vio en *El proyecto de los pasajes* algo que otros no habían visto, pero es algo en lo que quiero aventurarme y ahondar un poco más. Los intelectuales han afirmado que Benjamin consideraba más apto el siglo XIX para acometer su empresa, porque «el ritmo del siglo XIX, su consagración a la novedad y su insistente ruptura con la tradición hacían más probable el despertar» (Schwartz, 2001:1729). Schwartz logra lanzar algunas interpretaciones interesantes a *El proyecto de los pasajes*. Por ejemplo, yo estaría de acuerdo con ella cuando sostiene que para Benjamin «el capitalismo dotó a los objetos de los medios para expresar sueños colectivos» (Schwartz, 2001:1728). Pero esto se da en la medida en que el historiador se adentre en la exploración de tal aventura benjaminiana. Precisamente en este punto, quiero retomar estas codas benjaminianas y seguir con ellas. Sin embargo, hay algo problemático en la posición de la historiadora. Como si siempre hubiera algo del viejo gremio que no puede dejar ir. Me refiero a un sentido de empresa pragmática para la disciplina de la historia como tal. Encuentro bastante abenjaminiano cierto tono en la interpretación de la historiadora. Ella sostiene que «por ello somos incapaces de mostrar “cómo fueron realmente las cosas”, pero en

lugar de ello creamos un diálogo entre el pasado y el presente que establece una versión utilizable de la historia». ¿Utilizable para quién? ¿Para qué? Nos queda un saborcito amargo, pero por fortuna no es algo que se imponga a la generosidad de la autora para con Benjamin. Pues al final vemos un Benjamin presentado por la historiadora como un autor que tiene mucho que aportar a la disciplina de la historia. Como alguien que puede proporcionar nuevas perspectivas sobre la epistemología de la historia. ¿Por qué razón trata uno de encontrar lógica en la historia? Esa es otra pregunta sobre la que vale la pena reflexionar aun cuando sea brevemente. Sin vacilar diría que por lo político. No obstante, antes de asumir este importante aspecto, hay otro que vale la pena observar por un momento. Si el historicismo era uno de los objetivos de Benjamin es porque una de las razones, más allá de las mencionadas, era la falta de urgencia (Beiner, 1984).

Urgencia

El historicismo carecía de urgencia porque reflexionaba sobre una verdad que se presume evidente por sí misma: los hechos. El «hecho», como objeto del deseo historicista, reificado al fetichismo de la objetividad, hizo de la historia una empresa de calma. El hecho está allí, yaciendo en calma, incuestionado y frívolo, esperando ser descubierto. Todo lo que el historiador tiene que hacer es dejar de lado su falta de atención y agarrar lo que siempre ha estado allí, esperando a ser revelado, amado y meditado. Es sólo cuestión de tiempo antes de que el amante rankeano llegue a proclamar su amado hecho. Al contrario del materialismo histórico, no hay urgencia en el historicismo.

Para el materialista histórico el idilio es un asunto completamente diferente. Hay ciertos elementos en común: el tiempo, los eventos, la memoria. Pero son de un tipo muy distinto. Al contrario del tiempo que el historicismo experimenta como continuo ininterrumpido, en Benjamin el tiempo es interrumpido, quebrado, no lineal. Los acontecimientos son también de diferente tipo. No hay obsesión con los grandes momentos espectaculares de una época por sí mismos. No es que no importen, por el contrario, sino que su función como dialécticamente constitutivos de una filosofía particular de la historia se deja sin explorar si no se ve el otro lado del evento: el no evento. El que no existe para que el gran «*evento*» exista. Quienes claman que para Benjamin tienen valor histórico las minucias de la vida cotidiana por sí mismas están desconociendo el sentido dialéctico de Benjamin. Los detalles de lo cotidiano son en extremo importantes en Benjamin como lo son de igual modo los lapsus lingüísticos en Freud. Pero su importancia radica en el hecho de que actúan como síntomas de algo más grande que ellos mismos. Son parte integral de una patología de la historia más grande y, puede decirse, complicada. Y al contrario del historicismo, hay urgencia en el materialismo histórico, que detiene el pensamiento y captura los destellos de la memoria.

El sentido de urgencia que acompaña la filosofía de la historia de Benjamin se relaciona directamente con el desempoderamiento de aquellos a quienes la gloriosa historia deja atrás. Y no es cuestión de la objetividad del historicismo, sino de la objetividad de la verdad. Ser objetivo no significa ser neutral, pero en el caso de Benjamin significa emplear un pensamiento constelacional. Dicho pensamiento es la perspectiva que puede permitir saber la verdad del objeto en el que se tiene interés. Arrojar luz sobre él desde ángulos previamente inexplorados o considerados intrascendentes es mantener una mente abierta a la verdad de un momento que iluminará la verdad de un todo. Como nos recuerda Terry Eagleton (2003), ser objetivo no significa dejar de lado el juicio, sino ponerse en una posición que permita conocer la situación. No es cuestión de neutralidad, sino un asunto de posicionalidad. Sin embargo, ninguna posición lo será. Y el ángulo más adecuado para la historia es la posición de aquellos a quienes Franz Fanon llamó los miserables de la tierra. ¿Por qué proporcionarían los miserables de la tierra algún tipo de privilegio epistemológico? Precisamente, porque objetividad no es lo mismo que neutralidad. Esta última sólo nos da una excusa para mantenernos al margen y dejar que las cosas sigan su rumbo y fomenta la ceguera del historicismo, reforzando así las condiciones estructurales que hacen posible la distribución existente del poder, los recursos y la historia. Por ende, como lo ha afirmado Eagleton, «los miserables de la tierra [...] tienen posibilidades de apreciar más la verdad de la historia humana que sus amos —no porque posean una mayor percepción innata, sino porque pueden entender en su experiencia cotidiana que la historia para la gran mayoría de hombres y mujeres ha sido en gran medida un asunto de poder despótico y esfuerzo infructuoso» (2003:135). Aquí la democracia hace también una contribución importante a esta perspectiva. Es a la vez un ejercicio democrático y en el interés de la democracia por defender una epistemología basada en la experiencia que convierte la historia en el locus de las gentes sin historia. Y cualquier sentido de urgencia viene precisamente de este ángulo y no de otro.

La urgencia que trae Benjamin a la historia, y la que confiere el poder y la voluntad de detener el pensamiento, es una urgencia democrática. Es una urgencia que viene de quienes sufren más y lo peor porque son quienes más necesidad tienen de que aquello cambie. Pues «sólo quienes saben qué tan calamitosas pueden ser en realidad las cosas pueden estar suficientemente desprovistos de ilusión o intereses creados para cambiarlos. No se puede cambiar efectivamente la situación a menos que se aprecie la profundidad del problema; y para hacerlo se requiere estar completamente al otro extremo de aquél, o al menos haber tenido noticias de ello» (Eagleton, 2003:136). Esa es una urgencia democrática con propósitos democráticos. La constelación aquí implica el interés de la historia de las personas y, como tal, dicha perspectiva involucra una urgencia histórica democrática. El historicismo del que se burló Benjamin no sólo omitía todas estas preocupaciones, sino que necesariamente

las excluía. Dicha exclusión se basa en una necesidad a priori de la narrativa histórica del vencedor; una necesidad que mantiene la negación de la historia fuera de su marco de referencia porque tal negación en últimas causa el fracaso de la historia misma -como lo habría dicho el historicismo. Más aún, aquí el historicista y el liberal están en cómplice aquiescencia entre sí y con el orden establecido. Tomado desde el punto de vista más básico, el del sentido común, «los pobres saben mejor que sus gobernantes cómo son las cosas con la historia. La objetividad y el partidismo son aliados, no rivales. Lo que no conduce a la objetividad a este respecto es la juiciosa imparcialidad del liberal. Es el liberal quien se deja engañar por el mito de que sólo pueden verse las cosas de manera acertada si no se toma partido. Es la visión de la realidad del capellán industrial. El liberal tiene dificultad con las situaciones en las que un lado tiene mucha más verdad que el otro —en otras palabras, todas las situaciones políticas claves» (Eagleton, 2003:136). Por consiguiente, una teoría de la historia que abre paso a una epistemología que reconozca y empodere lo que tratan de enterrar el liberal y el historicista es una de las situaciones políticas claves que el pensamiento de Benjamin permite descubrir. Soy también de la opinión de que dicha teoría de la historia debe discutirse junto con una perspectiva psicoanalítica. Una perspectiva que vea, como lo vio Benjamin, una constelación donde la dialéctica, el psicoanálisis y el materialismo histórico se agrupan para iluminar el sueño de la historia. Esa constelación puede hallarse en *El proyecto de los pasajes* como obra nodal leída en conjunto con otras obras en las que están presentes interpretaciones de Benjamin sobre la teoría de la historia.

En su magnífico estudio de *El proyecto de los pasajes*, Susan Buck-Morss (1991) describe bastante bien este texto como un vacío. Al referirse al texto de Benjamin como un vacío, Buck-Morss nos recuerda algo que tendemos a olvidar: «que no hay un *Passagen-Werk* como tal» (Buck-Morss, 1991:47). No se ha presentado un texto completo, revisado y publicado como estudio concluido. Este simple aviso aparentemente enfrenta un obstáculo metodológico a cualquier interesado en escribir y ofrecer un análisis de la obra. En la medida en que *El proyecto de los pasajes* es en su mayor parte una colección de citas acompañadas de un comentario y alguna elaboración de Benjamin, no encontramos una obra académica con sus características habituales: un capítulo introductorio en el que se exprese la metodología, los objetivos, fuentes y argumentaciones sostenidas y demostradas en el libro; un argumento o varias tesis desarrolladas a lo largo del manuscrito; y, para terminar, unos comentarios finales que recojan el argumento y por lo general presenten algunas reflexiones para la investigación posterior. El lector puede apreciar dos razones para asignar un carácter incompleto al proyecto. De un lado, está el lamentable hecho de la prematura muerte de Benjamin. Esta es sin duda una realidad infortunada que indica la imposibilidad de la finalización. Sin embargo, de otro lado, está la propuesta metodológica que plantea el proyecto inconcluso. No cabe duda de que el pensamiento de Benjamin y su modo de exposición iban contra

la corriente de la mencionada concepción de estudios. Y lo más importante, como he estado señalando, argumentaba contra el supuesto histórico subyacente que tal empresa utilizaba. Sus argumentos contra esta forma de historicismo y lo que ella implicaba hacen parte de lo que he estado y estaré investigando en este artículo. Pero además, la manera como podamos desarrollar y politizar más estas propuestas historiográficas y metodológicas (pese a lo fragmentarias que puedan ser) es uno de los propósitos más importantes de este trabajo. La profundización en tal empresa hace del carácter «incompleto», aforístico y fragmentario de *El proyecto de los pasajes* una virtud de Benjamin más que una falta. En este sentido, no estamos tratando con *El proyecto de los pasajes* como algo vacío, e intentado llenarlo, sino que más bien quiero pensar en nuestro propio vacío histórico y político. Si podemos, en el espíritu de Benjamin, encontrar las coordenadas de este pensamiento constelacional sobre la historia y la política entonces al final estaremos listos para buscar y tratar de dar cuenta de la «ur-historia» de nuestra dificultad. Ya que si aprendemos del psicoanálisis que un vacío o carencia (como lo llama Lacan) es aquello alrededor de lo cual se constituye el sujeto, tal interpretación no nos conduce a una parálisis de un individuo desencantado, sino que nos urge a confrontar los síntomas y las patologías de nuestra era moderna y ver si podemos articular un proyecto (histórico, político y personal) que nos haga tomar conciencia de los perjuicios infligidos por un poder supuestamente por fuera de nuestro alcance. La esencia de tal proyecto es cambiar tal dificultad. Los parámetros para este proyecto, como empecé diciendo en el primer acápite, deben abarcar a Benjamin, Freud y una imaginación democrática radical.

El sueño de la historia

Se ha vuelto un lugar común decir que una de las metas de Benjamin a lo largo de su vida intelectual, en cuanto a la epistemología de la historia que defendió, fue rescatar el pasado. Sin embargo, no cada quien es un generoso lector de Benjamin y en ocasiones vemos una rabia mal dirigida que confunde la interpretación que hace un autor de un texto. Un comentarista ha llegado hasta a decir, en la más tosca e implacable de las interpretaciones, que Benjamin se preocupó «más por el bienestar de los muertos que de los vivos» (Bernstein, 2000:84-85). Más aún, para empeorar las cosas, Bernstein tiene la audacia de poner la crítica que hace Benjamin de los socialdemócratas como prueba de que ignoró la amenaza y el mal que el partido nazi suponía. Como buen liberal tradicionalista, Bernstein considera una afrenta a su sensibilidad posibilista el desdén que exhibía Benjamin hacia el reformismo. Y para completar, este comentarista ve el rechazo de Benjamin a las políticas socialdemócratas, al historicismo y a la creencia en el progreso como prueba de que esa «política como parte de una vida diaria y colectiva era en su mayor parte irrelevante a los planteamientos teóricos de Benjamin» (Bernstein, 2000:83). Y como si estas acusaciones no fueran suficientes para poner a prueba la paciencia del lector e insultar a cualquiera que se haya tomado en serio el estudio

del pensamiento de Benjamin, Bernstein invoca el famoso pensamiento de Ivan Karamazov sobre el sufrimiento de un niño torturado como prueba determinante del lenguaje redentor de Benjamin. Bernstein sostiene que «si se trafica en la retórica de la redención tanto como lo ha hecho Benjamin, entonces en el mismo punto se hace necesario confrontar la pregunta de Ivan» (Bernstein, 2000:85). Y según Bernstein, Benjamin nunca estuvo a la altura de la tarea. El no lograr confrontar el sufrimiento del niño torturado de Ivan, sugiere Bernstein, es sintomático de la intuición de Benjamin sobre la posteridad de su obra. Si Benjamin iba «coqueteando al desastre con el confiado instinto de un sonámbulo» era porque «intuía que la posteridad se sentiría más fascinada por un escritor cuya vida hubiera estado marcada por errores ejemplares en lugar de interesarse en los convencionales logros académicos de sus amigos y colaboradores» (Bernstein, 2000:90). Es evidente que para Bernstein quienes nos interesamos en el pensamiento de Benjamin somos un montón de tontos sentimentales a quienes nos atrae la tragedia de su vida en lugar de la luminosidad de su pensamiento. La invención de la trama narrativa de Bernstein se basa en una interpretación muy especulativa de la vida de Benjamin apoyada por citas esporádicas y sacadas de contexto. No hay un ápice de evidencia textual rigurosa para sus pretensiones. Bernstein concluye su arenga contra Benjamin aseverando que en lo que se refiere a la epistemología de la historia, las imágenes dialécticas de Benjamin no pueden «dar una descripción coherente de la condición en desarrollo de cualquier sociedad moderna o de su cultura» (Bernstein, 2000:96). Las expectativas que tenía Benjamin de su obra eran muy distintas de la manera como las «retrata» Bernstein. En lugar de un simple rescate del pasado, Benjamin vio *El proyecto de los pasajes* como una obra que podría «hacer menos para conseguir el pasado que para anticipar un mejor futuro humano» (Adorno y Benjamin, 1999:34). Para juzgar si logró sus expectativas y experimentar la resiliencia de su emprendimiento teórico lo mejor que podemos hacer es profundizar en el texto.

Con el fin de dejarnos seducir por el texto, debemos abrir *El proyecto de los pasajes* de Walter Benjamin de la manera más ingenua posible, lo cual no quiere decir que debe leerse de manera acrítica, o irreflexiva, sino recomendar que haya una apertura a la recepción de un texto. El sentido de esta apertura se acompaña de la posibilidad del asombro; algo que a veces se pierde en un entorno intelectual y académico. Es una experiencia muy cotidiana. Me viene a la memoria el sentido de asombro que puede verse en los niños. Por tanto, y a riesgo de sonar tonto, quiero leer este texto con la apertura que se percibe en un niño ante una experiencia desconcertante. Dicha lectura es ajena a la escritura creativa como Freud alguna vez lo notó. Los niños toman muy en serio su juego, el cual está siempre rodeado por la creación de un mundo de fantasía. Y Freud afirmaba que el escritor creativo hace lo mismo. Nunca renuncia a los placeres que experimentó; en lugar de ello, los intercambia por otras cosas (Freud, 1981). De manera similar a este espíritu infantil, quiero leer a Benjamin

en un estado de recepción que permita maravillarse. Leerlo de este modo es dejarse llevar por el texto, estar abierto a cualquier expectativa que pueda traer, permitirse deslumbrarse por las imágenes evocadas, el vocabulario y sus alegorías.

Lo que me lleva a sumergirme, e incluso a perderme, como el flâneur de Benjamin en la ciudad, es cierta esperanza. Del tipo que el mismo Benjamin registró en las *Tesis*, las cuales discutiré más adelante, y que está también presente en el universo de la historia como sueño que quiero analizar en las páginas siguientes. Es una esperanza también urgente. Como puntualizó Michael Taussig «hay algo de verdad terrible en la manera como se ha desmantelado el universo del sueño y la esperanza, y es un estado de las cosas miserable» (Zournazi, 2002:53). A este miserable estado de las cosas trató de responder Benjamin hace más de seis décadas. La idea es, no abordar a Benjamin buscando una metodología específica o una declaración política, ya que ellas surgirán en el tiempo a medida que se desarrolle el análisis, sino más bien en búsqueda de una sensibilidad que es a la vez histórica y política y puede darnos una perspectiva diferente, o al menos divergente.

Con la primera Exposé de 1935, «París, la capital del siglo XIX», la actitud es precisamente permitirse exponerse a ella. Como el negativo fotográfico al exponerse a la luz, creo que la perspectiva cambia cuando uno se permite quedar expuesto a Benjamin. Leer es también arrojar luz en un texto, y para seguir la analogía fotográfica, el texto también reacciona a la mirada del lector en la medida en que las genealogías comienzan a ser atraídas y el significado del texto a ampliarse. La textualidad de esta obra, entendida como la relación entre el estado de recepción y la riqueza del texto, promueve cambios en las concepciones clásicas de la historia, de los sueños y de las imágenes. En cierto sentido, la tesis inicial de Benjamin en la primera Exposé es algo así como «en el comienzo era lo material», no «la palabra» como uno pensaría. Con esta apertura, el tono del texto empieza a tomar forma: un materialismo que se hará más complejo a medida que se avanza. De pronto, en un abrupto cambio de tactilidad intelectual, la suavidad de una expectativa deseosa se ve confrontada con una tesis metálica. Una tesis que anuncia las posibilidades de los pasajes parisinos así como el camino que está tomando el autor en sus elucubraciones. Así, Benjamin juega su primera carta y afirma que las primeras dos condiciones para el comienzo de los pasajes fueron el surgimiento de la construcción con hierro y el auge de la producción en masa de textiles. Sin embargo, aquí la materialidad del hierro no es su única cualidad; el hierro se vuelve más que materia, se convierte en metáfora. Así, si el hierro se vuelve metáfora entonces sus usos cambian también de función y de perspectiva. Por lo tanto, la construcción con hierro como uso fundamental de este metal se convierte de manera inesperada en ideología. Benjamin saca a relucir la transformación rememorando una figura histórica en tiempos peligrosos. Pues Benjamin sostiene que «tal como Napoleón no logró

entender la naturaleza funcional del estado como instrumento de dominación de la clase burguesa, así mismo los arquitectos de su tiempo no lograron entender la naturaleza funcional del hierro» (Benjamin, 1999:4). La naturaleza funcional de la construcción con hierro se vuelve ideológica en la medida en que tal función llegó a dominar la arquitectura. Dicho panorama transformaría la manera como se estudia la evolución histórica de la arquitectura, ya que el lado oculto del objeto, que constituye su recurso primordial, reviste un carácter ideológico. Es desde este punto que la historia de la arquitectura comenzaría a registrar radicales desarrollos, una aceleración de la velocidad y una transformación en su naturaleza. Además, la función de este material y el papel que juega en la primera Exposé tienen un carácter metafórico. Pues si bien es cierto que el hierro llegó a dominar la arquitectura cuando apareció como material de construcción, también debemos volver la mirada a su cualidad de ensueño. Benjamin nos dice que «por vez primera en la historia de la arquitectura, aparece un material de construcción artificial: el hierro. Sufre una evolución cuyo ritmo se acelerará en el transcurso del siglo. *Este desarrollo entra en una fase decisiva cuando se hace evidente que la locomotora —de la cual se han realizado experimentos desde finales de la década de 1820— es compatible únicamente con rieles de hierro*» (Benjamin, 1999:4; énfasis agregado). Es dicente la relación que establece Benjamin entre la aparición del hierro y el curso que toma la industria ferroviaria, no en términos de las invenciones de los siglos XVIII y XIX, sino en la interpretación teórica que plantea esta relación como tal. Dicha interpretación se hace evidente porque tan pronto como Benjamin presenta la relación entre el hierro y la locomotora de inmediato introduce una cita de Michelet: «Cada época sueña con la que sigue» (Benjamin, 1999:4). Así, he abordado la breve discusión de Benjamin sobre la relación entre el hierro y la arquitectura, pues arroja luz sobre la cita de Michelet. Porque esta cita es el punto de entrada a la relación entre los sueños, la historia y la política presentes a lo largo de *El proyecto de los pasajes*. El aforismo de Michelet está cargado de continuidad y discontinuidad histórica en su referencia a la época, y con un peso alegórico en su referencia onírica. Esta aventura de sueños, historia y, como lo veremos más adelante, política está inserto en el pensamiento de Benjamin. La forma original en la que Benjamin comienza a tejer esta red de relaciones es muy interesante y de gran importancia para esta discusión.

La noción de conciencia colectiva constituye el punto nodal de articulación que proporciona Benjamin para la relación de sueños, historia y política. Sin embargo, esta es una noción muy problemática en particular porque está cargada con la aceptación junguiana. Sin embargo, la manera como entiendo la noción de conciencia colectiva en Benjamin está alejada de la categoría que defendió Jung. Puede ser de utilidad verla como una noción más matizada y flexible: como

imaginarios antisociales que incluyen imágenes y sueños colectivos.³ No obstante, quiero aclarar esta idea de conciencia colectiva como imaginario antisocial antes de analizarla directamente en la obra de Benjamin.

En un trabajo reciente, Charles Taylor desarrolló un concepto de imaginarios sociales que puede servirnos como contrarreferencia de lo que creo que son las

³ Esta noción de imágenes y sueños colectivos tiene un desarrollo magistral en Buck-Morss, (2000).

⁴ Es en la oposición dialéctica al concepto de Taylor que utilizo el término imaginarios antisociales.

características de este concepto como lo leo en Benjamin (Taylor, 2002)⁴. Taylor enmarcó su noción de imaginarios sociales en el tropo de la modernidad occidental como un dominio de prácticas sociales habilitadas por una concepción específica de orden moral. En la

percepción de Taylor sobre la modernidad occidental, se sostiene que dados los discursos contemporáneos de las múltiples modernidades se es capaz de dar sentido a la modernidad occidental sólo reconociendo el carácter inseparable de dicha modernidad con los divergentes imaginarios sociales. Su argumento se basa en la idea de que «en el centro de la modernidad occidental hay una nueva concepción del orden moral de la sociedad. Al principio tal orden moral era sólo una idea en las mentes de algunos pensadores influyentes, pero luego llegó a modelar el imaginario social de grandes estratos, y eventualmente de sociedades enteras. Ahora se nos ha hecho tan evidente por sí mismo, que nos causa dificultad verla como una concepción posible entre otras. La mutación de esta visión de orden moral en nuestro imaginario social es el desarrollo de ciertas formas que caracterizan la modernidad occidental: la economía de mercado, la esfera pública, el autogobierno del pueblo, entre otros» (Taylor, 2002:92). Taylor concibe como parte del imaginario social del siglo XVIII la idea de que la economía es un sistema completo con leyes y regulaciones. Y que el carácter más importante de ese imaginario social que permanece con nosotros hasta el día de hoy era «llegar a ver el propósito y el interés más importante de la sociedad en la colaboración y el intercambio económicos» (Taylor, 2002:105). Pero la idea de imaginario social para Taylor va más allá de la especificidad que puede mostrar el último ejemplo. Hay algo más aceptado en el concepto como lo define Taylor. Tiene un carácter general no en el sentido teórico, sino en el sentido populista como conocimiento común. Taylor quiere hablar de los imaginarios sociales como «ese entendimiento común que hace posibles prácticas comunes y un sentido de legitimidad ampliamente compartido». En este aspecto, los imaginarios sociales son políticamente autocomplacientes. No cuestionan ni miran de manera crítica los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales de la sociedad, sino que más bien influyen en su legitimación. Pero lo que es más importante, estos imaginarios sociales no se constituyen por sí mismos ni pueden surgir de la nada. Necesitan, comparten y promueven un orden moral particular. Taylor entiende el orden moral como «un conocimiento de las normas que subyacen a nuestra práctica social y a la posibilidad de su realización» (Taylor, 2002:109). Si

Benjamin pensaba en la historia como un sueño, para Taylor cualquier aspiración o esperanza (conciente o inconciente) parece relegada al rincón de los imposibles. Curiosamente Taylor plantea que «debe ser claro desde arriba que nuestras imágenes de orden moral, aunque dan sentido a algunas de nuestras acciones, no están en modo alguno inclinadas hacia el estatus quo. Pueden también inspirar la práctica revolucionaria, como en Manila y Pekín, de la misma manera que pueden respaldar el orden establecido». Es decir, en situaciones de represión política extrema, que supuestamente se darían bajo regímenes ilegítimos o autoritarios, el orden moral podría promover algún tipo de cambio. Que es la moralidad lo que propicia el cambio en una situación de éstas es una aseveración conservadora por decir lo menos, pero ése no es el problema principal. Hay algo más global en esta concepción: es el hecho de que el presupuesto político subyacente de Taylor es el liberalismo contemporáneo. Un liberalismo que está siendo atacado, precisamente por la «mayoría moral», pero que constituye sin embargo una serie de prácticas y creencias políticas y económicas dominantes y hegemónicas. Por consiguiente, de un lado, si hay una situación extrema, el orden moral puede ayudar a cambiarla, pero si vivimos en una sociedad liberal, el orden moral antepondrá todos los grupos de principios que supuestamente son los principios básicos de tal moralidad. El imaginario social de Taylor es una fórmula para las prácticas de dominación hegemónicas. Estas pueden o no ser del tipo liberal, pero son las que Taylor asume y prefiere.

El concepto de imaginarios sociales de Taylor, por lo tanto, puede sernos de utilidad en una relación dialéctica para lo que puede considerarse el imaginario antisocial de Benjamin: conciente e inconciente.⁵ Además, puede verse incluso como un

⁵No olvidemos que estoy hablando y seguiré hablando sobre las representaciones sociales y políticas de esta categoría. El punto no es biológico, sino sociohistórico.

punto de vista dialéctico, pues corresponde al dilema de Benjamin y al nuestro; lo que él llamará el despertar de la historia. En este sentido podemos hablar sobre un imaginario antisocial en términos dialécticos. Podemos

pensar en dos breves ejemplos del imaginario antisocial de Benjamin. La imagen de la prostituta, a la que Benjamin dedicó cierta reflexión, es lo que puede llamarse una imagen arraigada. Sin embargo, si siguiéramos el concepto de imaginario social de Taylor, esta imagen sería una idea generalizada y estándar de la prostituta. Pero si se piensa en la prostituta como agente social, se está haciendo referencia a un imaginario que no sólo se opone al imaginario social hegemónico sino que es al mismo tiempo su otro constitutivo. Si pensamos de este modo en la prostituta, la reveladora lectura que de este tema social hace Susan Buck-Morss en *El proyecto de los pasajes* ilustra el carácter constitutivo de esta emblemática figura como imaginario antisocial y su relación dialéctica con la economía política. Buck-Morss comenta cómo «la prostituta es la ur-forma del trabajador asalariado, que se vende para sobrevivir. La prostitución es sin duda un emblema objetivo del capitalismo, un

hieroglifo de la verdadera naturaleza de la realidad social en el sentido en que eran vistos los jeroglíficos egipcios por el Renacimiento —y también en el sentido que Marx le asignaba: “El valor transforma... cada producto de la mano de obra en un hieroglifo social. Las personas entonces tratan de decodificar el significado del hieroglifo con el fin de ponerse detrás del secreto de su propio producto social [...]”. La imagen de la ramera revela este secreto como un acertijo. Considerando que cualquier rastro del trabajador asalariado que produjo la mercancía se extingue cuando se arranca de contexto por su exhibición en la vitrina, en la prostituta, ambos momentos permanecen visibles. Como imagen dialéctica, ella “sintetiza” la forma de la mercancía y su contenido: Ella es “la mercancía y el vendedor en uno”» (Buck-Morss, 1991:184-185). La prostituta revela y oculta al mismo tiempo la lógica del consumo en un momento en que el objeto y el sujeto son uno y el mismo. Lo que fue permisible y lo que no lo fue en el París del siglo XIX, tal como sucede hoy en día, dependía de la lógica del mercado y en cierta medida del gusto. Como nos recuerda un comentarista, «las prostitutas profesionales tenían licencia para establecer su negocio en los pasajes, por donde se paseaban exhibiendo la última moda y encontraban un nicho para el mercadeo propio». Esto, lamentablemente, no duró mucho, pues «una vez la moda se convirtió en mercancía de las mujeres respetables, las profesionales fueron proscritas de los pasajes como para esconder el comercio en el erotismo femenino» (Chrisholm, 2005:40).

Otra figura que mereció la atención de Benjamin fue el caminante urbano o *flâneur*. Hoy, esta figura probablemente sería entendida como el vagabundo por el «imaginario social» del ciudadano moderno. En la jerga contemporánea, prestar atención sociológica a este sujeto como agente social, y acoger esta figura de modo «político» significa tratar de dar voz a este sujeto como otro. Es el tipo de discurso en el que se embarcan todo el tiempo los académicos liberales, los críticos postcoloniales e incluso los conservadores sociales compasivos. Pero desde una perspectiva del imaginario antisocial, el intento es revelar la importancia del lugar que el *flâneur* ocupa en el campo social más amplio y la manera como ésta sirve también como un otro necesario pero descartable. Así, la idea del imaginario antisocial no es servir como discurso del Otro, ni simplemente apuntar a la dimensión que el imaginario hegemónico no quiere incluir en su narrativa histórica, sino también localizar y develar la naturaleza perversa y excluyente de lo social ante su otro constitutivo. Para plantearlo en una jerga más exótica, el problema no es sólo si el «subalterno puede hablar», sino si hay alguien escuchando. La pregunta entonces da un giro hacia los efectos del descubrimiento que mencioné que hay implicados en un imaginario antisocial. Creo que el primer efecto es desestabilizar cualquier discurso hegemónico que esté basado en el imaginario social tayloriano. Tal desestabilización, por supuesto, no hace mucho por el otro. Este tipo de discurso está ganando más aceptación e importancia en las ciencias sociales. Y creo que esto es un paso positivo, tal como el que dio la innovadora obra de Michel-

Rolph Trouillot (1995). Es necesario y significativo hablar y reflexionar sobre los silencios del pasado, y el efecto desestabilizador que veo que produjeron imaginarios antisociales hace parte integral de la historiografía defendida por Trouillot. Pero debemos dar un paso adelante hacia el camino del empoderamiento.

Teniendo en cuenta la crítica que se hizo a Taylor anteriormente, no se puede asumir que los imaginarios sociales vayan a ser superados completamente. Debemos recordar que son la contraparte dialéctica de lo que he llamado imaginarios antisociales y como tales también producen lo que Susan Buck-Morss, emulando a Benjamin, llama «mundos de ensueño con las catástrofes que los acompañan». Pues el problema es el supuesto sobre el que se construyen tales mundos. Como muestra Buck-Morss, la creencia compartida tanto por Oriente como por Occidente en la modernización industrial produjo resultados catastróficos para ambos mundos. Esto sirve como ejemplo de un imaginario social como lado oscuro de un mundo de ensueño. Bajo la rúbrica de la última discusión quiero situar la representación que hace Benjamin de un inconciente colectivo: una formación social dialéctica que puede aclararse con categorías del psicoanálisis.

La idea de lo colectivo puede aparecer en ocasiones como una entidad efímera e incluso mística aparentemente difícil de localizar. Es diferente de la idea de las masas, que un rápido vistazo a la foto de un periódico, de un concierto, digamos, trae a la mente. Como lo han señalado varios teóricos culturales y sociales «la sociedad de masas es un fenómeno del siglo xx» (Buck-Morss, 2000:134). La principal diferencia entre lo que considero lo colectivo y las masas es su carácter social diferente. La masa es en esencia un fenómeno populista mientras que lo colectivo es principalmente un fenómeno político. Los festivales corresponden a las masas, las revoluciones a las colectividades. Y es en ese marco donde debo ver esta concepción de lo colectivo como depositario de imágenes del deseo. Benjamin sostiene que encontramos imágenes del deseo en lo colectivo. Estas imágenes son producto de los residuos inconcientes de generaciones pasadas combinadas con imágenes nuevas de una generación joven que mira hacia el futuro. Hay una relación dialéctica entre las imágenes del deseo de las generaciones anteriores y las de la generación joven con su mirada vuelta al futuro. Ella está entre lo que era y lo que deseamos ser; una teleología de la esperanza luchando con la decepción y el desencanto del pasado. En medio de esta elaboración, Benjamin vuelve de nuevo a un problema materialista. Pues estas imágenes, estas imágenes del deseo, no son construcciones puramente del intelecto, deseos del pensamiento, sino que corresponden (en el sentido marxista de la correspondencia, esto es, una relación intrínseca) a la «forma de los nuevos medios de producción» (Benjamin, 1999:4). Sin embargo, en la medida en que estas imágenes son «imágenes del deseo» van más allá de su correspondencia con los medios de producción. Este más allá es un espacio de esperanza porque busca «superar y transfigurar la inmadurez del

producto social y los defectos en la organización social de la producción». En la medida en que las imágenes del deseo van más allá, hay un esfuerzo desde la aspiración colectiva de «distanciarse de todo lo que es anticuado». Las aspiraciones de las pasadas generaciones, en su mayoría frustradas, abandonadas u olvidadas, dejaron algunas cenizas esparcidas porque el sueño de un mejor mañana siempre deja una chispa política para rescatar o reavivar. Pero nunca se olvida el hecho de que sea una chispa «anticuada». Esto no hace que la nueva generación sea condescendiente hacia lo que se ha hecho o a lo que otros intentaron hacer y no lograron. Por el contrario, habla cantidades de la necesidad de inflamar el deseo de luchar con los nuevos sueños del presente: la agencia de lo colectivo viene del ahora de Benjamin, no de una nostálgica posibilidad del pasado. Más aún, este avance desde la antigüedad implica un movimiento dialéctico, donde los términos de lo viejo deben confrontarse con el ímpetu de lo nuevo, del cual derivan su fuerza las imágenes del deseo colectivas.

La imagen de ensueño de lo colectivo, que Benjamin —emulando a Baudelaire— ve contenida en la modernidad como la época de la nueva generación, corresponde o se manifiesta mediante la ambigüedad que es «peculiar a las relaciones y productos sociales de su época [modernidad]» (Benjamin, 1999:10). Así, «la dialéctica en un punto muerto» es el momento de ambigüedad entre las relaciones sociales y sus productos. La imagen de ensueño como imagen dialéctica debe entenderse como el sueño del deseo (siempre con una posibilidad de realización) para superar este momento específico mirando hacia delante, en el espíritu de Michelet, hasta la constitución de nuevas relaciones y productos sociales presumiblemente maduros y adecuados a las aspiraciones de la nueva generación. Por ende, cuando Benjamin cita a Michelet diciendo que «cada época sueña la siguiente» lo leo como si expresara la posibilidad de un momento histórico en el que el dilema de la generación joven (es decir, su ambigüedad y su correspondiente estatus de época: la «ley de la dialéctica en un punto muerto») avanzará hacia el nuevo orden para superar la «inmadurez» del producto social de su época y las «fallas» de su organización social. Lo que es más importante es que la imagen de ensueño de lo colectivo es también la cosa: las imágenes son fenómenos en sí mismos. La incesante recurrencia de Walter Benjamin a las imágenes como fenómenos en sí mismas no debe considerarse metafórica o alegórica, sino parte del material mismo que tiene en cuenta el historiador para su narración. No son «impresiones subjetivas, sino expresiones objetivas. Los fenómenos —edificios, gestos humanos, ordenamientos espaciales— son reales como un lenguaje en el que la verdad históricamente transitoria (y la verdad de la transitoriedad histórica) se expresa concretamente, y la formación social de la ciudad se hace legible en la experiencia percibida» (Buck-Morss, 1991:27). Así, el movimiento de época al cual se refiere Michelet involucra la dialéctica de la imagen de ensueño: este movimiento es el material para los historiadores. No podemos eludir la pregunta que surge cuando Benjamin

le atribuye el ímpetu de la imagen de ensueño a lo nuevo: ¿Qué es lo nuevo? Benjamin no vacila en responder que lo nuevo es la esencia de falsa conciencia y la «novedad es una cualidad independiente del valor de uso de la mercancía» (Benjamin, 1999:11). En el siglo XIX, «la novedad» se convirtió en «el canon de la imagen dialéctica». Si la moda es el agente de esta falsa conciencia entonces el arte que surge del grito de la novedad sucumbe al mercado. Como respuesta, «los inconformes se rebelan contra el acto de relegar el arte al mercado» y «defienden el estandarte de *l'art pour l'art*» (Benjamin, 1999:11).

En el siglo XIX, con la aparición del arte como mercancía y su ingreso al mercado, lo que alguna vez fue el mundo de ensueño de una generación se convirtió en las ruinas de otro. Los «pasajes e *interieurs*, las salas de exhibición y los panoramas [...] son residuos de un mundo de ensueño» (Benjamin, 1999:13). Estos elementos de un mundo de ensueño se convirtieron en residuos en el proceso del despertar. Como residuos son también una realización de lo que alguna vez fuera un mundo de ensueño. Su realización es «el paradigma del pensamiento dialéctico». Si el pensamiento dialéctico es el «órgano del despertar histórico», entonces dicho despertar nos da un conocimiento conciente de la significación de los elementos de ensueño como residuos presentes de una época y los prospectos de una actual generación joven y del mundo de ensueño de su conciencia colectiva. En resumen, el historiador se convierte en intérprete de sueños. El carácter dialéctico de la historia empuja entonces la afirmación de Michelet de que «cada época sueña la que sigue» a la afirmación benjaminiana de que, además, «soñando, precipita su despertar». Por ende, en una forma especulativa hegeliana, una época «lleva su fin dentro de sí misma y lo revela» (Benjamin, 1999:13). Entre las imágenes contenidas en el sueño de lo colectivo encontramos algunos de los sucesores de esta generación de ensueño. Las imágenes de la generación sucesora, en el sueño de lo colectivo, están «unidas a los elementos de la historia original [...] es decir, a los elementos de una sociedad sin clases». Estos viejos elementos surgieron o aparecieron como imágenes en el sueño de lo colectivo, porque estaban contenidas en lo «inconciente de lo colectivo». Para Benjamin, el material inconciente de las generaciones pasadas que surge como imágenes en una generación actual «dejó su huella en miles de configuraciones de vida» (Benjamin, 1999:4-5). Benjamin apunta a una expresión específica que ve el obrero de la literatura panorámica como «aislado de su clase», un elemento que podemos ver como una huella de la sociedad sin clases de la historia primordial. Los pasajes contienen una expresión de tal huella. Sin embargo, como aprendimos por Freud, el material inconciente, con el fin de aparecer en los sueños, recurre a la condensación y al desplazamiento; Benjamin también nos dice que el impulso del sueño del deseo de la nueva generación proviene del anhelo de superar cosas que se consideran anticuadas (la organización de la producción social, la inmadurez del producto social); es decir, una mirada expectante hacia lo nuevo. No obstante, en la medida en que

las imágenes son dialécticas, una condición para el movimiento hacia lo nuevo es que las huellas de su pasado permanecerán indefectiblemente en la imagen de ensueño. Es labor del historiador como intérprete de los sueños iluminar estos rastros y presentarlos como articulaciones dialécticas de los elementos del sueño. Esta labor hace parte de lo que llama Benjamin despertar.

El historiador y la dialéctica

A lo largo de *El proyecto de los pasajes*, Benjamin hace múltiples referencias a lo que llama el despertar. Dentro de la multiplicidad de referencias, la definición de despertar que más interés suscita es el planteamiento que lo define en términos muy generales como un «proceso escalonado que tiene lugar en la vida del individuo así como en la vida de las generaciones» (Benjamin, 1999:388). Con esta definición de despertar, Benjamin fusiona de manera efectiva la experiencia individual y la colectiva (en términos de experiencia generacional) en el proceso del despertar. Sin embargo, Benjamin quiere hacer justicia a ambos tipos de experiencia, evitando así el riesgo de permitir que un relato general engulla la particularidad de una vida. Más que ver el despertar como un proceso indiferenciador entre la particularidad de una vida y la generalidad de una colectividad, Benjamin al contrario, quiere presentar su punto de vista como algo que hace justicia a la particularidad de la vida. Es capaz de interpretar teóricamente dicha creencia porque su propuesta no es la integración de la particularidad en la generalidad, sino la exposición de la vida particular en la experiencia colectiva como una marca en una mancha gigante. Otro rasgo importante que caracteriza el despertar como experiencia es el concepto de Benjamin de que este proceso, hasta donde se entiende como experiencia histórica, se configura como un sueño. Benjamin plantea que la experiencia de la generación joven se parece mucho a la experiencia de un sueño. Esto cobra especial claridad para él cuando se compara la experiencia de la juventud con el conocimiento de una generación actual. Lo que Benjamin trata de hacer es explicar el conocimiento de la experiencia histórica mediante el despertar del auto-conocimiento de una generación y su propia expectativa de lo que iba a llegar a ser. Obtener este conocimiento generacional, en la medida en que se experimenta como un sueño, es visto por Benjamin como un ejercicio proustiano. Para Benjamin, Marcel Proust surgió como «un fenómeno sin precedentes» en su generación porque «ellos habían perdido todos los medios corporales y naturales para la rememoración» (Benjamin, 1999:388). El esfuerzo de rememoración juega un papel importante en el intento de entendimiento propio de una generación. Más aún, la rememoración en este contexto aunque similar a la memoria va más allá de la simple recopilación de una memoria. Para ilustrar este punto sólo tiene que considerarse la atenta consideración que los editores de *El proyecto de los pasajes* prestaron a la traducción de los pasajes referidos a este tema. Encontramos una aclaración importante con respecto a las palabras que usó Benjamin para distinguir

entre rememoración y memoria. La palabra que usa Benjamin para rememoración no es *Erinnerung* (memoria) sino *Eingedenken* que es «la palabra que acuñó Benjamin a partir de la preposición *eingedenk* («conciente de») y el verbo *gedenken* («tener presente», «recordar»). Este sustantivo verbal tiene un sentido más activo que *Erinnerung* («memoria»)» (Benjamin, 1999:983). Por lo tanto, rememoración, porque va más allá de una memoria recopilada, es una participación activa hacia el auto-entendimiento que nos llevará más cerca del despertar que Benjamin anhela. Para ilustrar un claro ejemplo de esta diferenciación podemos señalar que para Benjamin una modalidad de tal comprensión fue la educación por la tradición oral. En la tradición oral, los sueños de una generación, como forma de educación, eran explicados «en términos de tradición, de doctrina religiosa» (Benjamin, 1999:388). Dicha tradición oral era un ejercicio de activa participación en forma de rememoración en la búsqueda del despertar. Benjamin comprendió que esto se había perdido y que las nuevas generaciones eran «más pobres que antes». En lugar de la rememoración, las nuevas generaciones están permitiéndose «tomar posesión de los mundos de la infancia de manera meramente aislada, dispersa y patológica» (Benjamin, 1999:388).

Sin embargo, es importante distinguir la noción que tiene Benjamin de la tradición desde su aceptación general y la concepción universalizada. Aunque no cabe duda de la estrecha relación entre el concepto de Benjamin con el de la aceptación general, hay aspectos idiosincráticos que ameritan una breve diferenciación. Según el *Oxford English Dictionary* una de las definiciones de tradición más aceptadas es «la acción de transmitir o “dejar en herencia”, del hecho de ser legado, de uno a otro, de generación en generación; la transmisión de declaraciones, creencias, reglas, costumbres o similares, en especial de boca en boca o por la práctica sin la escritura». El componente generacional es importante para Benjamin, como puede verse de la cita anterior. Pero lo que está ausente del planteamiento de Benjamin es el sentido de linealidad y homogeneidad en la transmisión. Esto tiene especial importancia cuando se piensa en la tradición articulada con la filosofía de la historia de Benjamin. En este punto coinciden dos importantes académicos. Terry Eagleton escribe sobre la tradición en Benjamin que «la tradición no se esconde en la “historia” como la esencia en el fenómeno. No es una historia alternativa que corre bajo la historia de los explotadores, persiguiéndola en silencio. Si así lo fuera, no sería más que otra homogeneidad que simplemente negó o inventó la primera, como sugeriría alguna historiografía corporativista de la clase obrera. La tradición no es más que una serie de espasmos y crisis dentro de la historia de clases misma, una serie particular de articulaciones de esa historia, no las letras dispersas de una palabra invisible» (Eagleton, 1981:48). Y en la misma línea Giorgio Agamben ha declarado que en relación con la tradición y la historia para Benjamin, «redimir el pasado no es restaurar su verdadera dignidad, transmitirla de nuevo como una herencia para las generaciones futuras» sino que es «una interrupción de

la tradición en la que se consuma el pasado y por ende se concluye de una vez por todas» (Agamben, 1999:153). Siguiendo las últimas deducciones sobre la tradición en Benjamin puede verse con mayor claridad qué era lo que anhelaba aquél cuando se refería a la pérdida de la tradición en las nuevas generaciones. No eran las ideas filosóficas, históricas o políticas como tales, sino el hecho de la relación con ellas. Es la tradición como tal, la pérdida de un esfuerzo activo lo que Benjamin echaba en falta. Pero la importancia de la tradición se relaciona con la ruptura en lugar de la recuperación, con la transformación más que con el rescate. En este momento es donde debemos inscribir la pérdida con la tradición que Benjamin sentía. Lo que se lamenta no es lo que ha sido, lo viejo y pasado, sino lo que no fue, algo que puede comenzar de nuevo, que no ha tenido lugar pero puede darse. Esta es la articulación dialéctica que analizaremos.

Un momento preciso en *El proyecto de los pasajes* en el que aparece la última articulación puede hallarse en uno de los comentarios aforísticos de Benjamin sobre la infancia. La discusión que presenta el autor sobre este tema nos presenta un momento de formación de imagen de ensueño en términos de la experiencia generacional. Benjamin considera la infancia como la época de ensoñación más activa, una experiencia determinante para las generaciones que se formarán a partir de esos niños que sueñan. La cita siguiente es muy dicente en ese aspecto. La sentencia puede devolvernos al momento de una imagen de un futuro en la mente del niño: «¿Quién podrá descansar su frente sobre la repisa de una ventana donde, en su juventud, habría forjado esos sueños despiertos que son la gracia del amanecer dentro de la larga y sombría servidumbre de la vida?» (Benjamin, 1999:390). Para Benjamin esta experiencia de la juventud es la época de una imagen de ensueño importante y determinante. Dicha imagen no está propiamente en el pasado; sino que rompe la temporalidad lineal entre el pasado y el futuro puesto que la historia que creamos alrededor de ella surge no como el anhelo de los «viejos tiempos» sino como el reconocimiento de los nuevos una vez más. No es un acto melancólico, sino un acto de recuperación y reconstrucción activas, un acto que mira hacia delante en lugar de mirar hacia atrás. Es también una experiencia dialéctica que rompe con lo que ha sido pero tomando con ello la ausencia de realización de una promesa a un mañana venidero. Benjamin sostiene que «el hecho de que fuéramos niños durante esa época se combina con su imagen objetiva. Tenía que ser de esa forma para producir esta generación» (Benjamin, 1999:390). El momento de ese sueño fue en efecto una imagen temporal de una mejor vida, pero debido a que se trataba de un sueño despierto mira al futuro. Sin embargo, es nuestro sueño, y si «buscamos un momento teleológico en el contexto de los sueños» es porque pensamos en su realización. «El sueño», nos dice Benjamin, «espera en secreto el despertar; el durmiente se rinde a la muerte sólo de manera provisional, espera el segundo en que hábilmente se escurrirá de sus garras». La teleología no se deriva del progreso sino de la esperanza del despertar, el momento en que nos

desprenderemos de las garras de la muerte. Podemos ver la rememoración de la experiencia de la infancia como una nueva comprensión. Sin embargo, Benjamin afirma que dicha comprensión sólo puede lograrse de manera dialéctica. Debemos mirar atrás y ver que «lo que ha sido va a convertirse en el inverso dialéctico —el destello de la conciencia despierta» (Benjamin, 1999:390). Por consiguiente, alcanzaremos el conocimiento histórico en la forma de una conciencia despierta. El «inverso» es la mirada que vamos a dar a tales hechos históricos; y su despertar representa no sólo el conocimiento de un nuevo significado de tales hechos.⁶ Esto

⁶Hayden White se referiría a esto como ¡un nuevo entramado!

sería lo que niegan Eagleton y Agamben; aquí la ruptura es dialécticamente completa. Esto se hace obvio cuando Benjamin nos cuenta que estos hechos se convertirán en «algo que sólo ahora nos pasa por vez primera» (Benjamin, 1999:389). Para Benjamin «hay un conocimiento aún-no conciente de lo que ha sido: su avance tiene la estructura del despertar» (Benjamin, 1999:389). El pasado nos sirve bien, hasta el punto en que lo recuperamos dialécticamente para un futuro, un futuro presentado con las promesas utópicas traicionadas del pasado: pero de nuevo. Vemos que para Benjamin el despertar es siempre un proceso, y en el individuo al igual que en lo colectivo donde se entiende el grupo como una generación, este proceso está atrapado entre dos estados. El despertar es el estado entre el sueño (donde se presenta el soñar) y el despertar donde se ha detenido el sueño. El proceso del despertar se vuelve dialéctico y por lo tanto este «nuevo método dialéctico de hacer historia se presenta como el acto de experimentar el presente como un mundo que despierta» (Benjamin, 1999:389). Entre el sueño del pasado y el futuro de quedar nuevamente dormido, el presente es un mundo despierto, aunque no sea un conocimiento conciente. El conocimiento conciente surge de lo que ha sido y se logra «recordando el sueño». Podemos ver cómo se presenta lo dialéctico de este concepto en todos los escritos de Benjamin, en especial en *El proyecto de los pasajes*. Para ilustrar una importante interpretación dialéctica de Benjamin que tiene como trasfondo una concepción amplia de la historia, volvamos la atención a un comentario sobre Lukács. Benjamin señala que, «más universal es la observación de Lukács de que, desde la perspectiva de la filosofía de la historia, es característico de las clases medias que su nuevo oponente, el proletariado, haya entrado en escena en un momento en que el antiguo adversario, el feudalismo, no había sido aún vencido. Y nunca habrían terminado con el feudalismo» (Benjamin, 1999:215). «Más universal» que qué, puede preguntarse. Anterior a su comentario sobre Lukács, Benjamin citaba a Adolf Behne sobre la cuestión de la «distinción» y la manera como se relaciona con las clases sociales y sus acuerdos aparentemente casuales de sus lugares de residencia. Según Behne toparse con la «propensión a situar los objetos en un ángulo y diagonalmente en todos los lugares de residencia de todas las clases y estratos sociales —como, de hecho, hacemos— no es «coincidencia». Además, «disponer

en un ángulo refuerza una diferenciación» y tal diferenciación y disposición debe explicarse por la «retención inconciente de una postura de lucha y defensa». (Benjamin, 1999:215) Esta lógica de disposición y diferenciación muestra, y esto es lo que importa para Benjamin, el carácter dialéctico del desarrollo histórico. Esto puede no ser evidente de inmediato, pero se hace evidente cuando Benjamin pone a Lukács en escena. La relación queda establecida por la cita de transición antes de que Benjamin cite a Lukács. Según Behne, después de esta postura de diferenciación, «el caballero que podía costearse una villa quería destacar su superior condición. ¿Qué manera más fácil de hacerlo que asumiendo formas feudales?» (Benjamin, 1999:215). Es después de esta cita que Benjamin trae a colación a Lukács. El punto que se quiere resaltar aquí es que ambos ejemplos, si bien con temáticas diferentes, comparten un postulado fundamental. A dicho postulado podemos llamarlo, con todos mis respetos hacia Arno Mayer, la persistencia de la historia.⁷ El comentario de Behne sobre los caballeros de la villa apunta al carácter

⁷ La historiografía dominante de la Gran guerra rumoraba que las fuerzas del capitalismo industrial eran la causa principal de la guerra. El excelente estudio de Arno Mayer mostró cómo la Gran Guerra fue una «ampliación de la removilización moderna de los antiguos regímenes europeos». Es esta persistencia dialéctica de la historia lo que subyace a los comentarios de Lukács y Behne. Y esta característica, lo veremos en las páginas siguientes, es central a la filosofía de la historia de Benjamin. (Véase Mayer, 1981).

materialista del desarrollo histórico; mientras que sus comentarios sobre los estratos sociales y su lógica de la «diferenciación» apuntan al carácter dialéctico de la historia. La explicación de Lukács es, como lo señala Benjamin, «más universal». Combina ambas características de la historia en una concepción más amplia de la filosofía de la historia. Lo que se hace más dicente es que el montaje que hace Benjamin con estos dos autores expresa su propia posición sobre la historia en dos niveles

interconectados. Podemos ver que, en un plano evidente, Benjamin adopta una filosofía de la historia que es materialista y dialéctica. Esto se hará más evidente además a medida que nos adentremos en la discusión de su pensamiento. Pero el entramado más sucinto de su filosofía de la historia se da en la forma misma en la que presenta su argumento. El núcleo de lo que Benjamin está comunicando en esta sección de *Los pasajes* se desvela, no sólo en el contenido de lo que está diciendo y de los textos que está comentando, sino en la forma misma de la narración y la metodología que utiliza. En primer lugar presenta un hallazgo textual que lleva al caso de la diferenciación social en una interpretación histórica muy específica: la disposición de los muebles en la vivienda burguesa del siglo XIX. Esta peculiar preferencia se explica entonces historizándola, a una escala mayor, y dialécticamente: la manera como se disponían las cosas «incorpora además una separación —que nos devuelve al caballero» (Benjamin, 1999:215). El texto que Benjamin cuidadosamente cita nos remite a los caballeros feudales justo en el corazón de la expresión inconciente de la diferenciación de la clase burguesa. Esto es circundado, entonces, de una interpretación teórica amplia del mismo pensador

inaugural del marxismo occidental que hace de un antagonismo entre la clase media y el proletariado el escenario del movimiento dialéctico histórico. Esta es la filosofía de la historia que es «más universal», y que sirve como marco en el que se da la particularidad de la interpretación precedente. Estos dos niveles son planteados por Benjamin, de manera constelacional, para expresar en contenido y se presentan en una forma metodológicamente inductiva para mostrar que cada uno está a la vez contenido y superado en el otro. Este es el corazón de lo dialéctico en el pensamiento benjaminiano. Debe notarse además la cualidad de ensueño de la situación en el montaje de Benjamin: la expresión de la diferenciación de la clase burguesa es inconciente. Aunque como expresión histórica específica, el marxismo ubicaría, como lo hace Lukács, los fenómenos en la lucha de clases sociales más amplia, Benjamin señala cómo su expresión se ha insertado en lo que podemos llamar el inconciente histórico de la burguesía o su sueño de la historia. Esto me lleva a un argumento más grande y muy importante. Benjamin es, como muchos lo han señalado antes, un observador de la vida cotidiana, un amante de los detalles de la historia, un amigo de lo fragmentario. Pero ese no es el fin de la historia; o mejor: lo es, pero dialécticamente, y el lado «antitético» de la fórmula es la noción de la historia más amplia e integradora que se alberga en su pensamiento. Estos dos lados se complementan entre sí y hacen de la filosofía de la historia de Benjamin algo rico, complejo, material y dialéctico. Nada puede decirse u obtenerse teóricamente de los detalles sin intentar colocarlos, en constelación, en un esquema teórico más amplio: un esquema que muestre el carácter constitutivo de lo que es en apariencia insignificante, lo que se deja atrás, y al mismo tiempo puede precisar las exclusiones, los silencios y la confusión de la historia en el sentido más amplio.

Este último punto se ilustra aún más con la corta discusión del interior doméstico en el siglo XIX, que sigue a la cita de Lukács. Benjamin presenta el interior doméstico en ese siglo como un detalle microscópico de una lección histórica mayor. Esta vez Benjamin se refiere a las clases medias. El espacio del interior en aquel siglo sirve como máscara de las complicidades y silencios del «burgués lleno de presunción» con la historia oficial, de la cual deriva mucho beneficio. El interior en esa época es un espacio que «se disimula —representa, como una criatura seductora, los atavíos de los estados anímicos». Independientemente del trauma y la violencia histórica que puedan rodear las experiencias del «burgués», en un ejercicio de conciencia que se alaba a sí mismo, lo que termina siendo importante es la imagen representacional que su posición le permite. Aun cuando «deben conocer algo del sentimiento de que el cuarto contiguo podría haber presencia la coronación de Carlomagno así como el asesinato de Enrique IV, la firma del Tratado de Verdún al igual que la boda de Otto y Theophano», Benjamin sostiene que «al final, las cosas son simplemente maniqués, e incluso los grandes momentos de la historia mundial son sólo disfraces bajo los cuales ellos intercambian miradas de complicidad con

la nada, con lo insignificante y lo banal» (Benjamin, 1999:216). Cuando se está en el poder no hay necesidad de tener una conciencia histórica, saber cómo y porqué se está donde se está y a costa de quién (es la necesidad la que falta aunque no necesariamente el conocimiento). En lugar de ello, tener una alta posición en la escala social nos da una cierta necesidad de ignorancia y estupidez. Una necesidad que, como nos enseña Freud, tiene un gran costo psicológico. Demanda una gran cantidad de energía psíquica vivir inconcientes de las condiciones de posibilidad de un estilo de vida cómoda.⁸ La experiencia de vivir en tal estado provoca un

⁸ Le debo este punto tan importante a Edgardo Rivera.

nihilismo que es «lo más profundo de la comodidad burguesa» (Benjamin, 1999:216).

El interior como espacio constituido a partir de esta experiencia es el equivalente metafórico de haber «tejido una densa tela sobre sí mismo, de haberse recluso en una tela de araña, en cuyos afanes los acontecimientos mundiales como tantos insectos cuyos cuerpos cuelgan yertos, sus fluidos succionados» (Benjamin, 1999:216). Es de la aridez de la historia atrapada en la red de la conveniencia burguesa de lo que quiere desprenderse Benjamin. Pero dicho acto no viene con facilidad porque «desde esta caverna, no es bien visto agitar» (Benjamin, 1999:216). Por ello, la apuesta de Benjamin es que su proyecto historiográfico sea lo suficientemente fuerte para sacudir la presunción que surge de la comodidad del interior.

La última discusión sobre cómo trata Benjamin los objetos, bajo escrutinio y análisis, es una buena muestra de su aguda visión dialéctica. Es concreto y teórico al mismo tiempo y dialécticamente también en ese punto. Ha habido ciertas críticas en lo que respecta a sus credenciales marxistas. Esta preocupación generalmente proviene de concepciones marxistas ortodoxas del desarrollo de la historia y la visión que toma como locus de reflexión el campo de la producción. En tal sentido es verdad que Benjamin no es un marxista ortodoxo y nunca pretendió serlo. El sentido de lo político en Benjamin se refiere siempre al lugar del poder y sus posibilidades o imposibilidades en cuanto está desconectado del dinero. En este sentido, como ha afirmado Susan Buck-Morss, nunca podría ser marxista. Es en su acercamiento a Moscú donde podemos tener una imagen mejor del sentido de Benjamin en relación con lo político en el potencial democrático de los ciudadanos. Por un lado la noción liberal de neutralidad no es tal como, imitando a Eagleton, mencionamos anteriormente. Hay una acentuada percepción de posicionalidad. Pues Moscú «obliga a todos a elegir su punto de vista» (Benjamin, 2000:177). Y la política en tal sentido guarda estrecha relación con la verdad pues la pregunta que debe responder el intelectual es «¿cuál realidad converge en su interior con la verdad? ¿Qué verdad se prepara en su interior para converger con la realidad? Sólo quien responda con claridad esta pregunta es “objetivo”. No hacia sus contemporáneos (lo que no tiene importancia), sino hacia los acontecimientos (lo que es decisivo). Sólo quien, por decisión, ha hecho las paces dialécticas con el

mundo puede asir lo concreto. Pero quien desee decidir “con base en los hechos” no hallará base en los hechos» (Benjamin, 2000:177-178). Un problema que vio Benjamin con Europa, en oposición a Moscú, era la fuerte articulación entre el dinero y el poder ya establecida en el continente. Esto por supuesto es el ciudadano-consumidor de hoy en día: políticamente pasivo y económicamente ansioso. El invierno de 1926-1927 en Moscú presentaba posibilidades sin garantías. El estado de las cosas era prometedor por decir lo menos. Como señala Buck-Morss «las mercancías aquí como en todas partes [...] almacenan la energía de la fantasía de la transformación social en una manera reificada. Pero las exigencias de acumulación socialista demandan que se desplace esta energía a la producción, mientras que se posterga indefinidamente el consumo» (Buck-Morss, 1991:29). El problema es que mientras la meta del socialismo era una sociedad sin clases -aunque también funcionaba (al menos en el discurso) contra la corriente de la ideología burguesa de Europa. No obstante, compartía con Occidente la creencia en la promesa de la industrialización.⁹ Una promesa de cuyas catastróficas consecuencias Benjamin fue

⁹ Para un desarrollo completo de esta problemática desde una perspectiva benjaminiana, véase Buck-Morss (2000).

siempre conciente. Sin embargo, el balance de la situación en Moscú, como lo vio Benjamin, era que en la Unión Soviética lo económico siempre tuvo prelación sobre lo político y lo cultural. Por ende las posibilidades que presentaba el partido (o el estado para el caso) eran exiguas pues las alternativas eran «poder sin libertad o libertad sin poder» (Buck-Morss, 1991:30). Y como lo sabía Benjamin, y todos lo sabemos ahora, un cambio revolucionario debe proporcionar ambos. Hoy en día esto es lo que llamamos democracia radical. *El proyecto de los pasajes* puede no parecer a los teóricos políticos contemporáneos la empresa más coherente para tal misión. Pero debe admitirse que «lo que salva el proyecto de la arbitrariedad es la preocupación *política* de Benjamin que proporcionó la orientación prioritaria para cada constelación. De hecho, si se justifica el intento de interpretar este sistema masivo de material de investigación, ello se debe no a algún valor intrínseco en la adición a la hagiografía que ha llegado a rodear el nombre de Benjamin, sino al hecho de que esta preocupación dominante sigue siendo, en mucho, la nuestra» (Buck-Morss, 1991:54). La razón detrás de esta concepción tiene que ver con la noción que tiene Benjamin de la política, como se muestra en *El proyecto de los pasajes*.

Creo que la tesis más interesante y políticamente productiva en Benjamin es que en su experiencia dialéctica «la política adquiere primacía sobre la historia». El entendimiento dialéctico de la historia trae una experiencia verdaderamente política. En nuestros sueños elucidamos nuestro siglo «como el resultado de las visiones de ensueño de su generación». Este planteamiento de la política sobre la historia se debe a lo que Benjamin llama la «revolución copernicana en la percepción histórica» (Benjamin, 1999:388). Según Benjamin la creencia generalizada sobre la historia era que «se había hallado un punto fijo en lo que ha sido y se vio el presente implicado

en una concentración tentativa de las fuerzas del conocimiento en este terreno». Para Benjamin esta relación «debe revocarse, y lo que ha sido debe convertirse en el inverso dialéctico —el destello de la conciencia despierta—» (Benjamin, 1999:388). Por ende, ya no hay esa realidad exterior de los hechos del pasado que el historiador quiere conocer. El historiador, como soñador, está implicado en la construcción de lo que ha sido y la experiencia subjetiva se convierte en un hecho de conocimiento. Sin embargo, el desplazamiento dialéctico es más que un proceso de implicación. Al buen modo hegeliano, la experiencia particular de la subjetividad da color a la universalidad de la historia. Si la política tiene primacía sobre la historia es porque dar color a la universalidad ha dejado de ser un punto fijo por conocer para convertirse en un campo social abierto sobre el cual luchar. Es esta lucha la que designa la primacía de la política. El resultado de esa lucha es la versión de «universalidad» que prevalecerá en ese tiempo específico.

El método dialéctico de Benjamin requiere del historiador más que un acercamiento materialista a su objeto de estudio. Es decir, debe ir más allá de la «concreta situación histórica de su objeto» (Benjamin, 1999:391). Este más allá de lo concreto mueve al historiador del reino de la historia a una intersección con la política. Dicha intersección se halla en la búsqueda del «*interés* incorporado en el objeto» (Benjamin, 1999:391). Para Benjamin el interés en el objeto siempre se realiza y dado que el interés constituye en sí mismo una situación de dar prioridad a un objeto específico en lugar de dársela a otro cualquiera, crea al mismo tiempo la sensación de que el objeto se concretiza en sí mismo, de que tiene un valor inmanente (fetichista, tal como están las cosas). Por eso el objeto se «eleva de su ser anterior en la concreción superior del ser ahora —*Jetztsein*— (un ser despertando!)» (Benjamin, 1999:391). Para Benjamin entonces la pregunta importante que debemos plantear es la manera como tuvo lugar esta concreción superior del objeto. Escribe que «esta pregunta [...] puede sopesarse por el método dialéctico sólo dentro del ámbito de una percepción histórica que en todo aspecto haya superado la ideología del progreso» (Benjamin, 1999:392). Por consiguiente, podemos ver que es la cuestión política del interés en el objeto la que comienza a alejar la percepción histórica de la ideología del progreso. En este punto vemos una vez más cómo Benjamin desarrolla lo que, como mencionamos anteriormente, llama la «revolución copernicana en la perspectiva histórica». La percepción histórica (sin ideología, ¿podemos decir?) mira a la realidad «a la cara». En palabras de Benjamin esto quiere decir «en relación con dicha percepción, podría hablarse de la creciente concentración (integración) de la realidad, de tal envergadura que todo pasado (en su tiempo) puede adquirir un grado de vigencia superior al que tenía en el momento de su existencia». El método dialéctico que va más allá de las circunstancias históricas concretas del objeto hasta el interés político en él «pone a prueba la verdad de toda acción presente». Revela la lucha de intereses en el objeto, la batalla, como lo dijimos, por dar color al objeto con la universalidad dándole importancia histórica. Para Benjamin, este método «sirve para hacer estallar los materiales explosivos que

están *latentes* en lo que ha sido» (Benjamin, 1999:392). La política adquiere primacía sobre la historia porque «abordar, de esta forma, “lo que ha sido” significa darle un tratamiento no historiográfico, como antes, pero de manera política, en categorías políticas» (Benjamin, 1999:392).

Referencias

- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin. 1999. *The Complete Correspondence 1928-1940*. Cambridge: Harvard University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. California: Stanford University Press.
- Beiner, Ronald. 1984. “Walter Benjamin’s philosophy of history”, *Political Theory*, 12(3):423-434.
- Benjamin, Walter. 2000. *One-Way Street*. Londres: Verso.
- Benjamin, Walter. 1999. *The Arcades Project*. Cambridge: Harvard University Press.
- Berman, Marshall. 1999. *Adventures in Marxism*. Nueva York: Verso.
- Bernstein, Michael André. 2000. *Five Portraits: Modernity and the Imagination in Twentieth-Century German Writing*. Illinois: Northwestern University Press.
- Buck-Morss, Susan. 2000. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge: The MIT Press.
- Buck-Morss, Susan. 1991. *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and The Arcades Project*. Cambridge: The MIT Press.
- Chisholm, Dianne. 2005. *Queer Constellations: Subcultural Space in the Wake of the City*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eagleton, Terry. 2003. *After Theory*. Nueva York: Basic Books.
- Eagleton, Terry. 1981. *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* Londres: Verso.
- Freud, Sigmund. 1981. “Creative Writers and Day-Dreaming”, en: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. IX, ed. James Strachey. Londres: The Hogarth Press.
- Mayer, Arno J. 1981. *The Persistence of the Old Regime; Europe to the Great War*. Nueva York: Pantheon Books.
- Schwartz, Vanessa R. 2001. “Walter Benjamin for Historians”. *American Historical Review*. 105(5):1721-1743.
- Taylor, Charles. 2002. “Modern Social Imaginaries”, *Public Culture*. 14(1):91-124.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Zournazi, Mary. 2002. *Hope: New Philosophies for Change*. Nueva York: Routledge.