

La idea de la historia

CRESCENCIANO GRAVE

Facultad de Filosofía y Letras / UNAM

La prueba de una inteligencia de primera es la capacidad para retener en la cabeza, y al mismo tiempo, dos ideas opuestas y conservar, sin embargo, la capacidad de funcionar. Por ejemplo, habría que poder darse cuenta de que las cosas no tienen remedio, y estar decidido, sin embargo, a modificarlas.

Francis Scott Fitzgerald

La historia de la filosofía del siglo XX es singular, entre otras razones, por albergar la siguiente paradoja: uno de los textos imprescindibles para comprender una de las formas más notables en que se asumió el pensamiento es un libro inexistente: *La obra de los pasajes* de Walter Benjamin. No obstante, subsisten miles de citas en las que Benjamin sostuvo su desesperación y a las cuales iluminó desde la glosa y el comentario y, además, se han conservado fragmentos que estaban previstos por el autor para formar parte definitiva de la obra. De acuerdo con Adorno,¹ uno de los escritos pertenecientes al complejo de *La obra de los pasa-*

¹ Cf. Theodor W. Adorno, *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea, Madrid, Cátedra, 1995, p. 46.

jes es el que conocemos como *Tesis de filosofía de la historia*. Estas tesis –aforismos cuidadosamente meditados y bellamente escrito– son el torso perfecto de la obra inconclusa.

La pregunta por la historia entendida como cuestionamiento sobre la posibilidad de introducir sentido en el caos de acontecimientos fue una de las preocupaciones constantes del pensamiento de Benjamin y éste –según apunta Stéphane Moses– propuso a lo largo de su desarrollo intelectual distintos paradigmas para acercársele: el paradigma teológico en *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres* y *La tarea del traductor*; el paradigma estético en *El origen del drama barroco alemán* y el paradigma político en *La obra de los pasajes*, concretamente en las *Tesis de filosofía de la historia*.² En esta última reflexión sobre la historia encontramos claramente ilustrado el método de pensamiento polarizado por el cual transitó Benjamin. La polaridad diseñada en las tesis es la contraposición entre la historia como una catástrofe signada por el progreso y la imagen de esa misma historia como ámbito en el cual es posible se introduzca el momento redentor.

Benjamin, al tener como meta –tal y como lo señala Susan Buck-Morss³– no tanto una filosofía *de* la historia sino construir filosofía *a partir de* la historia, se enfrenta a uno de los fenómenos más proteicos y seductores de la modernidad: la ideología del progreso. Desde Kant y su creencia en el progreso de las costumbres de la totalidad humana o, sobre todo, desde Hegel y su concepto de la historia universal como progreso en la conciencia de la libertad que se despliega en la oposición llegando finalmente a la objetivación de la conciliación en el Estado, hasta el historicismo alemán, encabezado por Ranke, con su creencia en la objetividad

² Cf. Stéphane Moses, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 81 y 85.

³ Cf. Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y la obra de los pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995, p. 75.

de los hechos y su consiguiente recurso a un método inductivo para inferir leyes generales,⁴ las concepciones dominantes de la historia insistían en su carácter progresivo.

De esta concepción se nutre también el marxismo ortodoxo al vulgarizar el concepto de trabajo —ostentando rasgos tecnocráticos que no lo distinguen esencialmente del fascismo— y sostener “únicamente los progresos del dominio de la naturaleza y [...] no [...] reconocer los retrocesos de la sociedad.”⁵ El trabajo, entendido como mero sometimiento transformador de los objetos naturales que están ahí, gratis, nos da un concepto de hombre que se asume a sí mismo como empresario de la naturaleza. El trabajo, más que como medio de explotación, lo concibe Benjamin desde una sugerente y provocadora lectura de Fourier, como aquella actividad que, en relación con la naturaleza, “está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno.”⁶

Benjamin va a fracturar el mito progresista, va a despojarlo de su arrogancia insistiendo en que, a pesar de su fragilidad, el pasado reclama sus derechos. Más que de persistir en la marcha de una idea, se trata de que el pensamiento la detenga para que reconstruya sus elementos. Y, para configurar su idea de la historia, Benjamin —de una manera particularmente inteligente, por su originalidad y profundidad— se sitúa en lo que nosotros llamamos la constelación disonante de la modernidad dentro de la cual, además de Fourier, hay dos voces cuyas resonancias no dejan de tener eco en las tesis de Benjamin: Schopenhauer y Nietzsche.

⁴ Esta caracterización del historicismo procede de S. Moses, *op. cit.*, p. 84.

⁵ Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos I*. Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973, p. 185. Citado en adelante como *DII*.

⁶ *Idem*.

[...] porque estar aquí es mucho, y porque aparentemente todo lo de aquí nos necesita, esto tan fugitivo, que extrañamente nos concierne. A nosotros, los más fugitivos.

Rainer Maria Rilke

En *El origen del drama barroco alemán*, al discutir su concepción de la tragedia, Schopenhauer es criticado por Benjamin al considerarlo poco dotado para comprender el drama griego y por su imprecisa valoración de la tragedia moderna sobre la tragedia antigua. Esta crítica se concentra en la precisión al ubicar al autor de *El mundo como voluntad y representación* como “víctima de las limitaciones de una metafísica que ignora la historia.”⁷ La ceguera histórica de Schopenhauer no deja de proyectar cierta conciencia sombría y ésta, con sus matices y no sin cierto dejo trágico, se insinúa en las tesis de Benjamin.

Benjamin ve justamente que la metafísica de Schopenhauer no radica en lo transitorio sino en la identidad inmutable —a pesar de su devenir— de la misma cosa que ha sido, es y será por toda la eternidad: la Voluntad cuya presencia en la vida humana se manifiesta en el dolor de los individuos concretos. Sin embargo, el pensamiento de Schopenhauer se perfila, y éste es uno de sus méritos indiscutibles, fuera de la actitud dominante en el siglo XIX al haberse opuesto, por una parte, a la pretensión de la historia por asumirse como una ciencia que, desde el modelo de las ciencias de la naturaleza, establece verdades generales sobre hechos particulares y efímeros y, por otra parte, a la filosofía de la historia de inspiración hegeliana denunciando que, tras sus construcciones optimistas en las que presume describir y reflexio-

⁷ W. Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Madrid, Taurus, 1990, p. 101.

nar la marcha triunfal y unitaria de la especie humana, se esconde una concepción que apuntala al Estado omnipotente. Esto lo lleva a enfrentarse a la noción de progreso.

Los hegelianos [...] piensan que todo va a *llegar a ser* de ahora en adelante y que se está preparando algún gran suceso. Esto es lo que los lleva a conceder a la historia un puesto principal dentro de la filosofía y a *construirla* sobre la hipótesis de un plan universal que lo dirige todo por el mejor camino para que se realice por completo dicho plan y se convierta el mundo en un lugar de delicias, en un paraíso.⁸

Frente a esta ilusión teológica inmanentista, Schopenhauer considera que no hay fines eternos y absolutos de la humanidad y que, por tanto, la filosofía de la historia no debe ocuparse de trazar un supuesto camino que, tras dejar atrás todas las dificultades, conduzca a la especie humana a su fin último. La humanidad, desde la infinidad de individuos, la variedad de acontecimientos y la diversidad de costumbres es siempre la misma en su dolor.

Si la historia no es más que un cúmulo de hechos que en su fugacidad repiten el mismo sufrimiento, ¿cuál es entonces su valor? El de ser un relato que le permite constituirse no en una ciencia sino en un saber sobre la experiencia vital humana que a pesar de estar sustentada en la esencia única del mundo —la Voluntad deseante e insaciable— no deja de ser diferente para cada individuo que la padece. “El relato de la historia es ni más ni menos que el largo ensueño, la pesadilla fastidiosa y desordenada de la humanidad”.⁹ Tras el caos de acontecimientos, el relato histórico se alza como la conciencia reflexiva del género humano cuya experiencia fragmentaria e interrumpida por la muerte de los individuos, se conserva en la escritura. La historia es la

⁸ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1960, p. 326.

⁹ *Idem*.

narración que recuerda y constata que la vida, para todos los hombres, ha sido una desgracia.

Por su parte, Nietzsche, en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, va a penetrar más hondamente en la crítica al afán de cientificidad de la historia y en la vindicación de la historia para la vida.

Demarcándose cuidadosamente de la cultura histórica por considerarla una virtud cuyo crecimiento desmedido la ha llevado a la perversión, Nietzsche destila su crítica a través de su peculiar forma de pensar intempestivo, “es decir, contraria a los tiempos, y por esto mismo sobre los tiempos y en favor [...] de un tiempo futuro.”¹⁰ El pensamiento contra-actual no renuncia a las huellas de la eternidad en lo transitorio ni a la posibilidad de abrir nuevas perspectivas que cambien radicalmente el modo de ser lo eterno en lo efímero que es toda cultura y toda vida humana.

La historia deprecia la vida al pretender convertirse en una ciencia de rasgos positivistas de tal modo que la implantación de conocimientos objetivos y universales se impone sobre el saber del pasado que, más allá de su presunta objetividad, fortalece el presente y arraiga las semillas del futuro. Lo que el pensador intempestivo cuestiona a su época es la hipóstasis del conocimiento en detrimento del saber al servicio de la vida. El dominio del conocimiento excesivo termina por atrofiar la propia naturaleza humana de tal modo que su ser íntimo, como conjunción de necesidad, acción y saber, se disuelve, y en su lugar se presentan una serie de elementos extraños —fechas, datos, causas y efectos legalizados irremediabilmente— que, apresados en la memoria, llegan a constituir una segunda naturaleza indiscutiblemente “más débil, mucho más inquieta y malsana que la primera.”¹¹ El hom-

¹⁰ Friedrich Nietzsche, “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida” en *Obras completas I*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1966, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

bre moderno es un ser escindido entre la abundancia de conocimiento y la pobreza de una intimidad indispuesta para la experiencia y la acción.

El saber adquirido como parte del proceso de humanización es un saber que obra como motivo transformador puesto que, al responder a las necesidades de configuración de un mundo, se levanta como cultura; en cambio, el dominio de la historia como ciencia quebranta la unidad de forma y acción constituyendo a la existencia moderna más como conocimiento de la cultura que como cultura sostenida en sí misma.

La acendrada conciencia de la linealidad temporal, característica de la modernidad, se decanta hacia el pasado y nos muestra que “la existencia no es más que la sucesión ininterrumpida de momentos pasados, una cosa que vive de negarse a sí misma, de destruirse a sí misma, de contradecirse perpetuamente.”¹² Así, la historia se olvida epistemológicamente del sufrimiento y la mortificación en la lucha de la siempre imperfecta existencia humana y se asume como mera fijación cognoscitiva de aquello que, una vez acontecido, no tiene posibilidad de ser de otro modo.

Nietzsche enriquece su visión intempestiva de la historia sustentándose en una interpretación del olvido y del recuerdo considerados como selectivos desde las necesidades de la vida y, desde la acción al servicio de ésta, como surtidores de la fuerza plástica de los individuos y de los pueblos. Esta fuerza plástica es la que permite transformar e incorporar el pasado para rehacer formas perecidas de tal modo que el presente se fortalezca instaurando el horizonte de su propio futuro. Frente a la historia como fugacidad que sólo instalada en el pasado puede fijarse como mero conocimiento, Nietzsche propone discernir, en el pasado y desde los requerimientos de la necesidad y la acción, lo favorable para la vida.

¹² *Ibid.*, p. 55.

La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir: todo esto depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de visión; dependerá de la facultad de olvidar en el momento oportuno, así como de cuando es necesario recordar el buen momento [...]¹³

De la distinción oportuna entre el olvido y el recuerdo se provee la mirada que sabe volver atrás para, desde la contemplación del pasado, comprender el presente y desear el porvenir. Así, como dice el propio Nietzsche –y Walter Benjamin nos lo recuerda a manera de epígrafe de sus tesis 12–: “Es verdad que tenemos necesidad de la historia, pero esta necesidad es de otra clase que la que siente el ocioso paseante en el jardín de la ciencia [...]”¹⁴

Las huellas de Schopenhauer y Nietzsche en las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin son notables en la polaridad entre catástrofe y redención con que éste trenzará su crítica al progreso. La reiteración moderna de las desgracias y la indefensión humana ante el progreso, no le impiden leer la historia buscando en ella aquello que alienta la representación de la felicidad. Benjamin alza la originalidad de su idea de la historia al pensar lo nuevo en conexión con lo que siempre ha estado ahí.

2

La Historia olvida lo imaginario.
Paul Valéry

La imagen con la que Benjamin hace visible su idea filosófica de la historia como acontecer que empujado por el progreso levanta una catástrofe única es la del ángel de la historia.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.¹⁵

La mirada del ángel sobre el pasado y su voluntad no coinciden con la mirada humana: el ángel da la espalda al futuro, quiere detenerse para salvar las ruinas que deja a su paso, pero se lo impide el huracán que sopla desde el paraíso y al cual el hombre moderno se aferra nombrándolo progreso. Lo que para la modernidad es voluntad de progreso, para el ángel es el dominio que le impide recomponer la catástrofe.

¿Es insalvable la distancia entre la mirada del ángel y la mirada humana? ¿La discrepancia en las miradas imposibilita que la historia sea algo más que una catástrofe única a la cual accedemos como un mero cúmulo de datos? ¿Al trastocar su mirada sobre el pasado se rompe la tradición idealista ilustrada que pone a la historia como objetivación de los proyectos de los hombres? ¿Cambiar nuestra mirada sobre la historia implica abrir la posibilidad de que la fuerza del huracán disminuya de tal modo que el ángel pueda plregar sus alas?

¹⁵ W. Benjamin, *DII*, p. 183.

¹⁶ A este respecto, escribe Susan Buck-Morss (*op. cit.*, p. 113): “Una construcción de la historia que mira hacia atrás más que hacia delante, hacia la destrucción de la naturaleza materia tal *como ésta realmente ocurrió*, proporciona un contraste dialéctico al mito futurista del progreso histórico (que sólo puede afirmarse a través del olvido de lo que ha ocurrido).”

Volver la vista atrás quebrantando la consideración causal de los datos para sacudir la posibilidad de redención del sufrimiento significa subvertir la concepción de la historia como conocimiento positivo mostrando que éste no es más que la glorificación de los vencedores. El pasado reivindica sus derechos bajo la memoria proyectiva del presente y, por tanto, el futuro mismo se replantea.¹⁶ Descartando la objetividad perversamente ingenua, se trata de imaginar al pasado de tal modo que éste se reconozca en su imagen y el presente en sus esperanzas. El pasado reclama sus derechos re-volviéndose en la experiencia de los hombres del presente que lo recuerdan. La penetración de la temporalidad pasada en la experiencia concreta permite que lo “que es eternamente verdadero pueda ser capturado sólo en las transitorias imágenes materiales de la historia.”¹⁷ La verdad de la historia, lo que siempre es en ella, es el sufrimiento.

La imagen del ángel no es la historia en sí: es la ilustración de su verdad. En esta verdad palpita la ironía refulgente, como elemento imprescindible de la idea, de que en la movilidad histórica el hombre no es el actor sino el escenario.¹⁸ La confianza moderna en la dominación de la naturaleza tiene en la consideración de la historia como proceso progresivo de humanización en sí y por sí mismo una de sus caras preponderantes.¹⁹ Y en esta cara el rasgo prominente es el progreso. En el progreso, el futuro se apodera de nosotros y se agazapa como resignación a que la felicidad de la existencia quede siempre pospuesta.

¹⁷ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸ Es el propio Adorno quien afirma lo siguiente: “[...] la filosofía de Benjamin es de hecho inhumana: el hombre es más bien su lugar y su escenario que algo que es a partir de sí mismo y para sí mismo.” *Op. cit.*, p. 46.

¹⁹ “El mito de la omnipotencia humana, la creencia de que el artificio humano puede dominar a la naturaleza y recrear el mundo a su imagen, son elementos centrales de la ideología de la dominación moderna.” S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 175.

Benjamin va a proyectar un rostro del escenario de la historia en el que, desde el presente que recoge los derechos del pasado, se subviertan las nociones de temporalidad lineal y de subjetividad autoafirmativa.²⁰

La crítica a la noción de progreso implica la destrucción del concepto de tiempo en el que aquella se sustenta. Benjamin —polemizando con la socialdemocracia de su época— sintetiza la noción de progreso en las siguientes notas características. El progreso no se da sólo como aumento y perfeccionamiento de las destrezas y conocimientos humanos, sino como un mejoramiento de la humanidad misma. Sin embargo, la perfectibilidad humana es infinita lo cual otorga al progreso la imposibilidad de concluir. Así, el progreso —esencialmente incesante— es un proceso que se recorre por sí mismo, que se mueve por sí mismo buscándose a sí mismo trazando una órbita recta o espiral.²¹ Detrás de todas y cada una de estas características se encuentra un nudo común al que, para deshacerlo, se dirige la crítica: la representación de la historia como aquello que acontece sobre la base de una temporalidad linealmente idéntica. “La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío.”²² El progreso se revela como una labor danaídica: el tiempo homogéneo y vacío no puede nunca ser consumado.

Al tiempo que, como abstracción idéntica en su vacío, se substantializa y se considera como condición que propicia el infinito recorrido de la subjetividad auto-afirmativa hacia su perfectibilidad inconcluible, Benjamin opone un tiempo pleno, “tiempo-ahora” cuya experiencia permite que el pasado vaya más allá

20 “Al separarse de estas ilusiones del progreso, la razón se desprende de la autoafirmación de la subjetividad.” José Luis Villacañas, *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal, 1997, p. 340.

21 Cf. W. Benjamin, *DII.*, p. 187.

22 *Idem.*

de sí mismo y se conserve en actos y, más aún, en obras que lo suspenden dejando ver, detrás de su fugacidad, los latidos de su afán de redención.

La carga de futuro que todo acontecimiento pasado tiene se hace presente cuando se lo ilumina bajo una imagen capaz de hacerlo saltar del *continuum* de la historia. El pasado retorna trastrocando la linealidad del tiempo y permite construir un concepto de presente que se asume no como mera transición ni tampoco como mero resultado causal sino como aquello “que ha llegado a detenerse en el tiempo.”²³ La experiencia del tiempo-ahora permite que la vida humana vaya más allá de la pobreza de lo “actual” y se detenga en la concentración monádica de las tensiones entre el pasado, el presente y el futuro. Esta experiencia monádica “consiste en que la obra de una vida está conservada y suspendida *en la obra, en la obra de una vida la época y en la época el decurso completo de la historia.*”²⁴ Es así como, según Benjamin, en el tiempo-ahora se meten y se esparcen astillas del tiempo mesiánico entendido éste como la irrupción de lo cualitativamente diferente a la manera de las fiestas religiosas. Sin embargo, en Benjamin, no se pierde nunca la dimensión política.²⁵

La grandeza de esta concepción de la experiencia radica en que Benjamin no plantea su posibilidad como exclusiva de los grandes hombres. Comúnmente nuestra existencia proyecta la felicidad y ésta aparece coloreada con los matices del tiempo que pudo significar la promesa de un destino diferente. Esbozamos

²³ *Ibid.*, p. 189.

²⁴ *Ibid.*, p. 190.

²⁵ “Para Benjamin, esta experiencia esencialmente política, en la que el tiempo se detiene para engendrar algo nuevo, es como la fórmula secularizada de una experiencia religiosa muy antigua, la de la interrupción del tiempo profano y la irrupción de un tiempo cualitativamente diferente, el de la fiesta y el rito, momento de muerte y de renacimiento, en el que el tiempo antiguo queda abolido para engendrar el nuevo.” S. Moses, *op. cit.*, p. 135.

una idea de felicidad en la cual nuestra existencia se redime de aquellas faltas que, hasta ahora, la han determinado. Así, pausas destinales como las personas con las que nos abstuvimos de dialogar, las despedidas que no consumamos con un abrazo, las compañeras de escuela que no besamos, los paisajes que, estando frente a nosotros, no contemplamos, las tardes nubladas que olvidamos habitar con la melancolía, nos llevan a asentir, con Benjamin, que “en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención.”²⁶ La felicidad consiste en recuperar los giros del destino que pueden modificar nuestra vida y, sin embargo, no dejar de percibir a ésta como insustituible. Si no recordamos nuestros deseos olvidamos el futuro y entonces sí hay que temer de nosotros mismos.

Esta impronta redentora asume una dimensión histórica desde la relación de las generaciones pasadas con la generación presente. Benjamin transpone la experiencia del tiempo vivido en el ámbito personal a la esfera histórica de tal modo que en ésta aparece la experiencia de un tiempo cualitativo por el cual cada momento y acontecimiento son irrestrictamente únicos.²⁷

La historia de la humanidad está plagada de faltas que a cada generación presente le corresponde no olvidar porque “el pasado exige derechos” sobre “la flaca fuerza mesiánica” que nos ha sido dada.²⁸ La débil fuerza redentora nos incita a aprender no tanto a vencer sino a resistir. Esta resistencia se sustenta en un conocimiento del pasado que no se brinda mediante una objetividad aséptica sino a través de la experiencia que lo proyecta en una imagen relampagueante que ilumina su cognoscibilidad y permite “adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro.”²⁹ Este peligro implica, además de que el

²⁶ *Ibid.*, p. 178.

²⁷ Cf. S. Moses, *op. cit.*, p. 127.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 180.

pasado se pierda si no se reconoce en la imagen, la posibilidad de ser usurpado por los vencedores que, reconociéndose en los dominadores de siempre, proyectan a los ganadores de mañana. La imagen del pasado no lo legaliza; lo interpreta iluminando su sentido como rememoración redentora que desmiente la irreversibilidad del tiempo.

La imagen del pasado despeja un escenario de resistencia en el cual, además de la lucha por las cosas materiales, se presentan las finas y espirituales. Éstas acontecen como afectos y valores —humor, confianza, denuedo— que “actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos.”³⁰ La confrontación cultural y política con el dominio impregna retrospectivamente a la humanidad de fineza y espiritualidad éticas. Esta inseminación ética del pasado desde el presente rompe su presunta relación de causalidad, fracturando a la vez la ilusión de aprehender lo acontecido tal y como realmente ocurrió, y lo hace aparecer preñado de la posibilidad de redención.

El poder de redención, tal y como lo concibe Benjamin, no es la promesa del paraíso futuro, sino el recuerdo que sostiene “tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados.”³¹ Al dirigir la mirada a la redención del pasado estallan las cenizas de su objetividad y se prende la llama de su verdad.

³⁰ *Ibid.*, p. 179.

³¹ *Ibid.*, p. 189.

La buena nueva, que el historiador, anhelante, aporta al pasado viene de una boca que quizás en el mismo instante de abrirse hable al vacío.

Walter Benjamin

La imagen del ángel ilumina la idea de la historia de Benjamin. Esta idea se tensa en la constatación de la catástrofe y la decisión por la resistencia redentora. A diferencia de Schopenhauer que ve el sufrimiento como irremediable y de la memoria selectiva de Nietzsche, Benjamin —quizás por su mayor desesperación— imagina su idea de la historia alumbrando la necesidad de preservar todo, tanto lo grande como lo pequeño, para que nada deje de comparecer en la redención. Todo esto desde el elemento diferencial que el fascismo impuso al sufrimiento humano. Así, las *Tesis de filosofía de la historia* encarnan su idea de la existencia monádica y la voz de su resistencia inteligente. “La voluntad de este pequeño escrito —dice acertadamente José Luis Villacañas—, que siempre fue un escrito privado, el más propio del erudito Benjamin, del hombre que no sabía vivir sin sus miles de apuntes y notas, no es otra que la de configurar una personalidad que sea capaz de resistir al fascismo, no con el sentimiento, no con la voluntad, sino con la inteligencia.”³² La obra de Benjamin traza una fisura en el pasmo del ángel de la historia clavándole en las alas una astilla redentora. ☼

³² José Luis Villacañas, *op. cit.*, p. 340.

