

## W. Benjamin: *Experiencia, tiempo e historia*

Eugenio FERNÁNDEZ G.  
Universidad Complutense

**RESUMEN:** Se trata de una reflexión interdisciplinar, a partir de W. Benjamin, sobre las relaciones entre experiencia, tiempo y memoria histórica. La 1.ª parte analiza el empobrecimiento moderno de la *Erfahrung* que genera una “nueva barbarie”, a la vez que experimentación innovadora, y que reclama un concepto más rico de experiencia, ligada a la totalidad concreta de la existencia. La 2.ª señala algunas paradojas de la memoria, muestra la inconsistencia del tiempo, cristalizado en el mito de *Cronos*, como principio ordenador, y toma en consideración experiencias relevantes que requieren concebir otro tiempo. En esa dirección, la 3.ª parte desarrolla la idea de *Jetztzeit*, núcleo de la concepción crítica de la historia como tradición de los oprimidos, en cuyos instantes de peligro relampagea el *angelus novus*.

**RÉSUMÉ:** Il s'agit d'une réflexion interdisciplinaire sur les liaisons entre expérience, temps et histoire. La 1ère partie analyse l'appauvrissement moderne de l'*Erfahrung*, qui produit, selon W. Benjamin, expérimentation créatrice et à la fois “une nouvelle barbarie”, et qui exige la construction d'un concept plus riche d'expérience, liée à la totalité concrète de l'existence. La 2ème montre quelques paradoxes de la mémoire, souligne l'inconsistance du temps (*Chronos*) comme principe d'ordre, et rappelle l'existence d'expériences qui demandent un autre concept du temps. La 3ème partie développe l'idée benjaminienne de *Jetztzeit*, noyau de sa conception critique de l'histoire comme tradition des opprimés, et analyse particulièrement la figure de l'*angelus novus*.

“En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron pero ni rastro del tesoro. Sin embargo cuando llega el otoño, la viña da fruto como ninguna otra en

toda la región. Entonces se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia (*Erfahrung*): la bendición no está en el oro sino en la laboriosidad..."<sup>1</sup>.

Es una historia de padres e hijos. Luego se referirá también a los nietos. Una historia de generaciones, de transmisión, de herencia, de trama familiar. Y lo que la última voluntad del anciano quiso legar fue un tesoro escondido. Tanto que resultó desconcertante, incluso decepcionante para los herederos con expectativas de enriquecimiento fácil. Estaba a la vista y la indicación para dar con él era correcta: cavar. Sin embargo..., la misma significación tradicional y dominante de la palabra, elemento de la herencia primordial, deslizó el malentendido. El denominado "tesoro" no consistía en oro; era otra cosa. Y la acción prescrita no era cavar para desenterrar, como se hace con tesoros, cadáveres o ruinas, sino cavar labrando la tierra.

El don que se entrega resulta también sorprendente y complejo: La viña más fecunda y, sobre todo, la experiencia de cultivarla, de recorrerla trazando surcos. En esa experiencia, en su laborioso quehacer radica la bendición. Ese es el don supremo, sagrado, de los padres, de los que han llegado a la edad de la sabiduría y están a punto de morir. Eso es lo que queda y se transmite en la hora de la verdad.

Don de la vida y de un saber aprendido en el caminar, para hacer el propio recorrido, para buscarse y hacerse a sí mismo. Continuación de un viaje que viene de lejos y prosigue. Herencia de un flujo antiguo que continúa y así sostiene y une generaciones. Don de la historia y de la tradición, de la inscripción en un lenguaje y de la integración en un pueblo... Tesoro de la memoria. Cavando para encontrarlo/labrarlo construimos la propia identidad.

Pero, ¿se puede donar, dejar en herencia la experiencia? ¿Se puede siquiera reunir, acumular hasta constituir un tesoro? ¿No es ella fugaz como el tiempo e intransferible como la vida?

---

<sup>1</sup> W. BENJAMIN, "Erfahrung und Armut" en *Gesammelte Schriften* edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1972-1985, vol.II, 1, p. 213-214. Traducción "Experiencia y pobreza" en *Discursos interrumpidos I*, p. 167. Madrid, Taurus, 1973.

El texto que sigue no pretende ser un estudio erudito, sino una reflexión al hilo de algunos fragmentos de W. BENJAMIN. Reflexión movilizadora por interrogantes compartidos con especialistas de diversos campos, que en este caso intenta ser filosófica precisamente en esos lugares comunes. Y no tanto por preferencia propia, cuanto por reconocimiento de que la filosofía, en buena medida, se encuentra fuera de su casa, en las encrucijadas sobre todo, como muestra la obra de Benjamin.

## 1. EXPERIENCIA

Desde antiguo la *Erfahrung*, viaje y aprendizaje, recorrido por la multiplicidad y memoria de las diferencias, rodeo por lo distante y retorno a casa, ha sido considerada como proceso de formación, matriz de la constitución de la propia identidad diferenciada y compleja. Ulises es el prototipo y la *Odisea* el relato ejemplar. Penélope, la compañera abandonada y buscada al mismo tiempo, espera su vuelta y mientras teje. Como sin saberlo ofrece, así, la clave no sólo de su espera, sino también del recorrido de Ulises e incluso del relato de sus aventuras que espera oír de su boca. Su tejido es modelo del "texto" en cualquiera de sus modalidades; plasma la estructura de la experiencia y de la memoria. Una tela bien tejida y consistente, pero llena de agujeros, "en la que el recuerdo es la trama y el olvido la urdimbre"<sup>2</sup>. Además, destejendo por la noche lo que ha tejido durante el día, para alargar el tiempo hasta el deseado retorno, muestra, a pesar suyo, la dinámica del tiempo que hace y deshace. Esa red, paradójicamente, sostiene y organiza el recorrido de Odiseo, del hombre en busca de sí mismo, que para construir su identidad da la vuelta a su mundo, multiplica sus aventuras, se expone a peligros..., siempre en camino de retorno a su patria, su origen y su amor, todos unidos.

Contando con ese trans fondo, la breve historia del comienzo le sirve a Benjamin para adentrarse en el problema de la experiencia y, a la vez, esbozar un diagnóstico de nuestra época.

La experiencia no es ahora percibida ni valorada como un tesoro, algo con lo que se cuenta, que se desea recibir y se quiere continuar. No goza de autoridad ni transmite. En todo caso no está ligada al pasado. Las nuevas generaciones quieren rupturas, novedades. "La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado"<sup>3</sup>. Hasta tal punto lo ha hecho que "la experiencia está en trance de desaparecer. Y todo parece como si prosiguiera hundiéndose"<sup>4</sup>.

Precisamente ahora, en momentos de máximo peligro, cuando es vital no carecer de experiencia. Benjamin, que no soportó el horror de la segunda guerra mundial, señala un rasgo escalofriante de la generación que hizo la primera, y que en ella tuvo una de las experiencias más atro-

---

<sup>2</sup> W. BENJAMIN, G. S. II. 1, p. 311. Trad. "Para una imagen de Proust" en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, p. 240. Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

<sup>3</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 214. Trad. "Experiencia y pobreza", p. 167.

<sup>4</sup> W. BENJAMIN, "Der Erzähler" (1936) G.S. II.2, p. 439. Trad. "El narrador", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, p. 189.

ces de la historia universal: "Las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable"<sup>5</sup>. Y sin embargo, su enmudecimiento no era raro. Benjamin no lo atribuye directamente al carácter traumático de la guerra y la muerte, que no impidió en otras épocas que se hablara mucho de ellas, sino al rompimiento de algunas estructuras básicas de articulación. En efecto, jamás había habido experiencias tan desmentidas y una generación que había ido a la escuela en tranvías tirados por caballos, se encontró indefensa en un campo de fuerzas explosivas, en cuyo centro estaba el "mínimo, quebradizo cuerpo humano"<sup>6</sup>.

Benjamin analiza algunas condiciones que han hecho posible el empobrecimiento de la experiencia y la misera que de él deriva. A su juicio no se trata de un fenómeno ocasional ni marginal. Al contrario, es inherente al modo de ser de nuestro tiempo, caracterizado por el "enorme desarrollo de la técnica", del saber y de su poderío. Ese enriquecimiento ha traído una nueva pobreza: la *pobreza de nuestra experiencia*. Tal progreso está produciendo "la atrofia progresiva de la experiencia"<sup>7</sup>. De manera que la pobreza de la experiencia es parte de la experiencia actual de la pobreza. Su empobrecimiento consiste en la devaluación de los bienes de la educación, del aprendizaje, de la "tradición", de la memoria, de la narración..., que ensanchan el horizonte e intensifican las posibilidades de nuestra existencia. Y ello precisamente porque "la experiencia es un hecho de la tradición"<sup>8</sup>. Considerar la experiencia como un asunto privado es síntoma de este empobrecimiento, que afecta sobre todo a las experiencias colectivas de la humanidad.

Experiencia y narración están estrechamente ligadas en su suerte, y no sólo porque la experiencia sea la fuente de todos los narradores, sino sobre todo porque comparten ciertas condiciones de posibilidad. Lo muestra bien la institución medieval, prolongada hasta la industrialización, del aprendizaje de los oficios por los jóvenes errantes (*fahrende*) que, trabajando con diversos maestros que les transmitían su propio saber

<sup>5</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 214. Trad. "Experiencia y pobreza", p. 168.

<sup>6</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 214. Trad. "Experiencia y pobreza", p. 168; y "El narrador" p. 190.

<sup>7</sup> W. BENJAMIN, "Über einige Motive bei Baudelaire" *G. S. I.2*, p. 610-611. Trad. "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Angelus novus*, p. 31. Barcelona, Edhasa, 1971. Cfr. "Ch. Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus" *G. S. I.2*, p. 509 ss. Sobre su análisis del progreso ver "Theorie des Fortschritts", *G. S. I.2*, pp. 570-611.

<sup>8</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I.2*, p. 609. Trad. "Sobre algunos temas en Baudelaire", p. 29

hacer, adquirirían la experiencia (*Erfahrung*), que les permitía llegar a ser maestros y asentarse como tales. “Si los aldeanos y los marinos han sido los antiguos maestros de la narración, el taller medieval fue su escuela secundaria”<sup>9</sup>. En esa misma sociedad se hilaba y tejía mientras se contaban historias. Había comunidad de narradores y de oyentes. Compartían una visión del mundo que les permitía integrar sus relatos en la “procesión de las criaturas”<sup>10</sup>. Sin olvidar la impronta del cuento, “que aún hoy día es el consejero principal del niño, por haberlo sido de la humanidad”, y que revela la complicidad de la naturaleza con el hombre libre, que el adulto percibe ocasionalmente, sobre todo, en la felicidad<sup>11</sup>. Contaban, además, con que la muerte era un acontecimiento público y ejemplar, desde el cual adquiere especial interés transmitir la experiencia de la vida y del cual la narración recibe prestada su autoridad.

Ese tejido vital, social, simbólico... ha desaparecido, y con él una forma de vivir y transmitir la experiencia. La primera señal del ocaso de la narración fue el surgimiento de la novela a comienzos de la edad moderna. En ella la escritura y la lectura son una experiencia individual, no colectiva. A su vez, el trabajo del obrero ligado a la máquina “es impermeable a la experiencia”<sup>12</sup>. En vez del relato, la forma actual de comunicación es la información. Y los medios de comunicación buscan la actualidad, lo llamativo, las noticias... las presentan de manera que no obren sobre la experiencia del lector, sino que nos garanticen que nada se nos oculta y actúen como película protectora. Sin embargo, señala irónicamente Benjamin, “somos notablemente pobres en historias extraordinarias”<sup>13</sup>. Al mismo tiempo la conciencia de la muerte ha perdido vivacidad y fuerza. Desde el siglo XIX la sociedad ha logrado, a través de instituciones higiénicas, quitar a la muerte de la vista, sacarla del mundo perceptible de los vivos. Con eso no se logra que nadie muera tan pobre que no deje algo, pero sí se favorece el que su legado no encuentre herederos<sup>14</sup>.

Sería necio ver en ese proceso sólo “un fenómeno de decadencia”. Se trata de una mutación en el tejido histórico, que conlleva pérdidas pero tam-

<sup>9</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 440. Trad. “El narrador”, p. 191.

<sup>10</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 452. “El narrador”, p. 201.

<sup>11</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 457-458. “El narrador”, p. 205-206.

<sup>12</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I.2*, p. 632. Trad. “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 54.

<sup>13</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I.2*, p. 611. “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 31; y *G.S. II.2*, p. 444. “El narrador” p. 194.

<sup>14</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 449 y 454. “El narrador”, pp. 198 y 202.

bién “una nueva hermosura”<sup>15</sup>. Un fenómeno característico de la modernidad, cuyos ideales son la innovación, el progreso, la libertad de pensamiento y de acción. Los procesos de emancipación, individuales o colectivos, implican independendizarse de las figuras paternas. Pensar por sí mismo requiere sacudirse el peso de la tradición para que no hipoteque. Avanzar exige alejarse del pasado y seguir viajando, aprendiendo. Cierta grado de olvido es un recurso imprescindible de salud vital. Sólo la memoria aligerada, selectiva tiene la soltura necesaria para tejer la propia historia.

Ahora bien, en esa liberación se produce el empobrecimiento de la experiencia y “una especie de nueva barbarie”. Barbarie real pero positiva, que pone en evidencia que la experiencia no es mera acumulación, ni se hereda sin hacerla propia, ni impone la ley del pasado. Es decir, empobrecimiento que muestra la verdad desnuda de la experiencia, pérdida que no es motivo de nostalgia sino posibilidad de nuevas experiencias. De hecho su pobreza de experiencia lleva a estos bárbaros a comenzar desde el principio, a pasar con poco, “a construir desde poquísimos”. “Entre los grandes creadores siempre ha habido implacables que lo primero que han hecho es tabula rasa. Porque querían tener mesa para dibujar, porque fueron constructores”<sup>16</sup>. Ejemplos: Descartes, Einstein, P. Klee, A. Loos. En vez de consumirse en la añoranza del pasado, prefieren alumbrar, iniciar algo nuevo. “Un artista tan intrincado como el pintor Paul Klee y otro tan programático como Loos, ambos rechazan la imagen tan tradicional, solemne, noble del hombre, imagen adornada con todas las ofrendas del pasado, para volverse hacia el contemporáneo desnudo que grita como un recién nacido en los pañales sucios de esta época”<sup>17</sup>.

Para inventar y crear, en un universo repleto de signos, costumbres, ordenes..., es necesario vencer la tentación de quedarse en meros conservadores del patrimonio, olvidar, “borrar huellas” y... *experimentar*. En el arte y en la vida. En esa actitud radica y se muestra la doble dimensión de nuestra pobreza de experiencia. La materializa bien la arquitectura actual, maqueta de nuestra construcción del mundo. Los edificios sobrios, fríos, de acero y cristal, plasman bien las paradojas de una cultura guiada por la voluntad de saber, de construir, de hacer del mundo nuestra casa, de

<sup>15</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 442. “El narrador”, p. 192; *G.S. I.2*, p. 636. “Algunos temas en Baudelaire”, p. 59; “Über das Program der kommenden Philosophie” (1918) *G.S. II.1*, p. 159-160. “Sobre el programa de la filosofía venidera” en *Iluminaciones IV* p. 77, Madrid, Taurus, 1991.

<sup>16</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 215. “Experiencia y pobreza”, p. 169.

<sup>17</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 216. “Experiencia y pobreza”, p. 170.

alcanzar la transparencia. En la cultura del vidrio es difícil dejar huellas, cuando “vivir quiere decir dejar huellas”<sup>18</sup>. Además, “las cosas de vidrio no tienen “aura”. El vidrio es el enemigo número uno del misterio”<sup>19</sup>. Carece de pliegues y su luminosidad y transparencia ciegan. El aura, en cambio, corresponde a la experiencia que se deposita, tiene que ver con el deseo y la recreación. Advertir el aura de una cosa es rescatarla de la condición de mero objeto y “dotarla de la capacidad de mirar”, como los iconos<sup>20</sup>. Pero el vidrio es también enemigo de la posesión. Como escribio A. Gide: “cada cosa que quiero poseer, se me vuelve opaca”<sup>21</sup>. El vidrio pone en evidencia las trampas de la tradición como tesoro poseido, a la vez que la desnudez del presente.

Pobreza, pues, propia de la emancipación, del progreso, de la abundancia, del dominio del mundo..., que toma forma de cierto primitivismo, pero no siempre corresponde a ignorantes e inexpertos, sino con frecuencia a quienes lo han “devorado” todo y están sobresaturados y cansados, a quienes intentan que su pobreza externa e interna “cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso”<sup>22</sup>. Y, a la vez, verdadera pérdida, pobreza real: “Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo “actual”. La crisis económica está a las puertas y tras ella, como una sombra, la guerra inminente”<sup>23</sup>. Ante ese peligro, concluye este texto de 1933, los hombres que consideran lo nuevo como cosa propia, parten de cero y se las arreglan con muy poco, con sus edificaciones, imagenes e historias. Se preparan, junto con las masas, para sobrevivir, si es preciso, a la cultura. “Y lo que resulta primordial, lo hacen riéndose. Tal vez esta risa suene a algo bárbaro”<sup>24</sup>.

La experimentación es la dimensión activa, positiva de la pobreza de la experiencia. Su lado negativo está, además de en la pérdida de parte de la herencia de la humanidad, en la reducción y vaciamiento de la experiencia

<sup>18</sup> W. BENJAMIN, G. S. V.1, p. 53. Trad. “Paris, capital del siglo XIX”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* p. 133.

<sup>19</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 217. “Experiencia y pobreza”, p. 171.

<sup>20</sup> Cfr. W. BENJAMIN, G.S. I.2, p. 644-647. “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 67-71

<sup>21</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 217. “Experiencia y pobreza” p. 171.

<sup>22</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 218. “Experiencia y pobreza”, p. 172. En el escrito “Erfahrung” critica la experiencia como apelación desengañada de los viejos que la oponen a las nuevas experiencias. G. S. II.1, p.54-55.

<sup>23</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 219. “Experiencia y pobreza”, p. 173.

<sup>24</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 219. “Experiencia y pobreza”, p. 173.

misma en la modernidad triunfante y asentada. La época de las luces ofrece un “concepto ruin de experiencia”, como puede observarse incluso en la obra de Kant<sup>25</sup>. La gravedad de ese empobrecimiento es tal que, a juicio de Benjamin, la exigencia fundamental que se le plantea a la filosofía contemporánea es constituir un nuevo concepto de experiencia más elevado, que haga justicia a una experiencia de más rango y alcance, es decir, no meramente mecánica, empírica o lógica, sino con profundidad metafísica, que incluya las experiencias artística, histórica, religiosa y de la libertad. Ese es el núcleo de la filosofía venidera: elaborar, a partir de Kant, basándose en el principio de que “las condiciones del conocimiento son las de la experiencia”, “un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia *exclusivamente* derivados de la consciencia trascendental”<sup>26</sup>. Ese concepto requiere la corrección “de la experiencia unilateral matemático-mecánica”. Corrección que resulta posible en virtud de la referencia del conocimiento al lenguaje. La reflexión sobre “la entidad lingüística del pensamiento” puede crear un concepto de experiencia convocador, íntegro. Benjamin lo resume así: “La experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento”; y “la totalidad concreta de la experiencia se llama también existencia (*Dasein*)”<sup>27</sup>. La experiencia no es, pues, algo ocasional, primario, rudo y carente de iluminación, sino un tejido tan amplio y sutil como el lenguaje, que constituye nuestra cartografía de aprendizajes. La experiencia nos constituye. En ella radica la maestría, la sabiduría.

## 2. MEMORIA Y TIEMPO

La pobreza de experiencia y la consiguiente barbarie no obedecen sólo a motivos epocales. Tienen también causas estructurales inherentes al funcionamiento de la memoria y al esquema ordenador del tiempo, que son precisamente su trama básica y la red fundamental de la genealogía, de la tradición y de la sucesión, de la vida y de la historia, en una palabra, de la cultura. Con esa profundidad resuena aquí la sentencia de Benjamin: “No existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 159. “Sobre el programa de la filosofía venidera”, p. 77.

<sup>26</sup> E. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 164. “Sobre el programa de la filosofía venidera”, p. 80-81.

<sup>27</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, pp. 168 y 171. “Sobre el programa de la filosofía venidera”, p. 84 y apéndice, incluido en la traducción de Planeta-Agostini, Barcelona, 1986, p. 18.

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte” *G.S. I*, p. 696. Traducido como “Tesis de filosofía de la historia” en *Angelus Novus*, p. 81. También en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973.



En efecto, señala, siguiendo a Bergson, la estructura de la memoria es decisiva para la experiencia<sup>29</sup>. Pero la memoria no es un registro exacto y completo de todos los acontecimientos. Es selectiva; rechaza o margina algunos hechos, privilegia y maquilla otros, asocia y separa. Tiene lagunas estructurales y no sólo accidentales. A menudo graba “en forma inconsciente” acontecimientos que permanecen olvidados pero actuantes y que a veces irrumpen luego inesperadamente en la memoria. En consecuencia no sólo existe la memoria voluntaria, sino también la memoria involuntaria. Y quien aspire, como Proust, a la “búsqueda del tiempo perdido”, o a “adueñarse de su propia experiencia”, necesita de ambas.

Ahora bien, la relación entre las dos es conflictiva. Para explicarla Benjamin acude a Freud, en particular a *Más allá del principio de placer*<sup>30</sup>. El núcleo de su hipótesis es que la relación entre conciencia y memoria no es, como se supone, de colaboración, sino de oposición. La conciencia surge en lugar de las huellas mnémicas y estas presentan máxima fuerza y persistencia cuando el proceso que las dejó no llegó a la conciencia. La conciencia no cuida de la conservación de la experiencia, sino que su tarea consiste en proteger contra los estímulos que pueden resultar shocks traumáticos. Cumple una función vital, puesto que la defensa contra los estímulos es para los organismos vivos tan importante como la recepción de éstos, pero contraria a sus aspiraciones de conocimiento completo. La selección que realiza no responde a intereses de conocimiento sino a criterios de angustia soportable. Procura evitar las impresiones fuertes, desagradables, desestabilizadoras; y si no lo logra, se afana en borrar sus huellas. Cuando el dispositivo de defensa fracasa, aparece el trauma, el espanto.

En virtud de esa función de vigilancia y alerta, la memoria consciente ordena temporalmente los acontecimientos y los retiene “a costa de la integridad de su contenido”<sup>31</sup>. Los convierte así en “experiencia vivida” e integrada. Ello significa que la memoria voluntaria es espontáneamente desmemoriada. Por su propia naturaleza la conciencia y la memoria no pueden ser completas. La experiencia nunca es en ellas una y toda.

Por su parte la memoria involuntaria no sólo es ocasional y discontinua, sino que está sujeta a censura. No encierra un archivo completo e intacto. Por nuestra constitución píquica algo de la experiencia está negado y reprimido.

<sup>29</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G. S. I,2*, p. 609. “Sobre algunos temas en Baudelaire” p. 29.

<sup>30</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I,2*, p. 609 ss. “Sobre algunos temas en Baudelaire” p. 30ss. Cfr. FREUD, S. *Más allá del principio de placer* IV, Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, 1976. Vol. XVIII, p. 24 ss.

<sup>31</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I,2*, p. 615. “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 36.

Y eso tiene mucho que ver con el deseo, cuya realización es “la corona reservada a la experiencia”<sup>32</sup>. Por eso tampoco él está nunca completo. Pero por eso también las imágenes que afloran en la memoria involuntaria presentan la característica de tener aura<sup>33</sup>. La produce su vinculación con la experiencia depositada y con el deseo que las proyecta hacia su origen y hacia su despliegue. En ella radica la posibilidad de recreación simbólica. Además, los signos fragmentarios y esquivos de la memoria involuntaria permiten “conducir a la luz el pasado, saturado de todas las reminiscencias que lo han impregnado durante su permanencia en el inconsciente”<sup>34</sup>. Su red llena de agujeros permire rescatar un pasado denso y vivo, actualizarlo en su *durée*. De esa manera la experiencia es liberada, en cierto sentido, de la ley del tiempo sucesivo. Tal posibilidad, que se realiza especialmente en el “acto analítico”, exige repensar el tiempo.

Parece obvio que el tiempo es un estructurador fundamental no sólo de la experiencia y de la memoria, sino también de la configuración de nuestra propia identidad e incluso de la construcción social de la realidad. Una historia sin cronología nos resultaría un disparate, un caos. De hecho tomamos el tiempo como ordenador primario de esos procesos, que opera también en las explicaciones correspondientes. Buena muestra de ello es el esquema causal. Es un principio básico que la causa precede al efecto. Principio que deriva fácilmente en un supuesto orden jerárquico: la causa es anterior y superior al efecto. De esa manera, se desliza la idea de que los procesos causales son descendentes, se prima a la causa y se la considera independiente, mientras que los efectos son dependientes y están sometidos a su predominio, hasta el punto de excluir toda retroactividad. Se vuelve muy difícil, así, entender que los efectos constituyen la potencia de las causas de tal manera que estas no son tales sino por aquellos. Termina pareciendo ridículo afirmar, por ejemplo, que los padres son tales en virtud de sus hijos, es decir, porque estos proceden de ellos pero también porque son otros, tienen actividad propia y, en cuanto tales, los reconocen como padres. La causación se convierte en una sujeción de los efectos y termina resultando una condena para ellos.

Esa deriva del orden temporal y causal, opera como esquema primario de la fatalidad y del destino. El presente y el futuro no dependen de sí mismos, están pre-determinados por sus antecedentes. Pero como el paso del tiempo

<sup>32</sup> W. BENJAMIN, *G.S. I.2*, p. 635. “Sobre algunos temas en Baudelaire” p. 58.

<sup>33</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G.S. I.2*, p. 645-646. “Sobre algunos temas en Baudelaire” p. 69.

<sup>34</sup> W. BENJAMIN, *G.S. I.2*, p. 637. “Sobre algunos temas en Baudelaire” p. 60.

arrastra su pérdida, el pasado, que lo domina todo, resulta él mismo irrecuperable e irreversible. No se puede querer ni actuar hacia atrás. El curso de la vida y de la historia se asienta sobre la muerte de los muertos. Un orden temporal siniestro parece imponerse a la experiencia. Un orden que no impide que se considere culpables a los sometidos a él, ni que se les exija un carácter capaz de protagonizar su destino<sup>35</sup>.

Sin embargo, la misma noción común de tiempo dista mucho de gozar de orden interno, de ser consistente; al contrario, resulta manifiestamente paradójica. Por ejemplo, porque se supone que el curso del tiempo es una flecha que va del pasado al futuro se ordena así la historia y se afirma la prioridad de los antecedentes, el valor de lo antiguo y la autoridad de las fuentes, de los orígenes y de sus elementos. Al mismo tiempo se supone que el tiempo es irreversible y progresivo, de suerte que su sentido deriva del fin y, en consecuencia, se valora sobre todo lo nuevo, lo que hace avanzar hacia la meta. Se ha impuesto como obvia una cosmovisión evolutiva. El progreso se ha convertido en el valor definitivo, el patrón al que todo se subordina, un dios que exige y merece sacrificios cruentos. El futuro es reconocido como "primer pagador universal"<sup>36</sup>. Se afirma, además, que el tiempo es lineal y continuo. A la vez se sostiene que la historia está hecha también de discontinuidades, de revoluciones y ruinas. En resumen, se toma como esquema para la articulación de la experiencia y la construcción de la realidad un tiempo que lleva en su núcleo la fugacidad.

La aceleración y el vértigo quizá sean rasgos de la vivencia actual del tiempo, pero la condición voraz y autodestructiva le han sido asignadas desde antiguo. Basta recordar el mito de Cronos, es decir un viejo relato de qué es y hace el tiempo: Cronos o Saturno, el más joven de los Titanes, encabezó una rebelión contra su padre Urano, lo sorprendió mientras dormía y con una hoz le cortó los genitales y los arrojó al mar. Algunas gotas de su sangre cayeron sobre la Madre Tierra y nacieron las tres Erinias, furias que vengan los crímenes de parricidio.

Es decir, Cronos, hijo rebelde, héroe emancipador, quita a su padre sus atributos de progenitor, reniega de su origen y cercena su pasado, para ser como su padre, señor. Algo de eso pasa en la historia de cada emancipación y tiende a repetirse. Urano (cielo) y la Madre Tierra profetizaron que, de la

---

<sup>35</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 171-179. "Destino y carácter" en *Angelus novus* p. 201-210.

<sup>36</sup> SÁNCHEZ FERLOSIO, R. *Mientras no cambien los dioses nada ha cambiado* Madrid, Alianza, 1986, p. 39.

misma manera, uno de sus hijos le destronaría. Para evitarlo, cada año Cronos devoraba a los hijos que Rea le daba. En síntesis, Cronos castra a sus ascendientes y devora a sus descendientes. Así se queda él solo, como absoluto, sin vínculos, autónomo. ¿Devora a sus hijos por miedo y por crueldad, o porque no quiere perderlos y para reintegrarlos a sus entrañas, para permanecer uno e íntegro, sin castración ni pérdida? El mito permite las dos interpretaciones, pero la lectura tradicional ha subrayado la destructividad y crueldad de Cronos. Quizá ese acento responda precisamente a la propia vivencia del tiempo. En todo caso el mito no es una invención que nos resulte ajena.

Son significativas sus conexiones con el mito de Edipo, prototipo de nuestra estructuración psíquica. El oráculo anuncia a Layo que si tiene un hijo, un heredero, lo que más desea y lo que hará que su reino no se pierda, el hijo le matará. Si da vida, ésta le devolverá muerte; actuará al modo de Cronos. Por eso cuando nace Edipo, fruto de un ardid, de la seducción y el engaño tramado por Yocasta, Layo no lo reconoce como hijo-heredero sino que lo abandona, lo entrega a la muerte, como en definitiva hace siempre el tiempo. Por negarle le niega la patria y el nombre. Edipo no tiene raíces. Escapado de la entrega a la muerte, está siempre en camino de alejamiento/acercamiento. En los caminos se producen los encuentros que componen y descomponen su historia y su experiencia de caminante. Conquista y habita el lenguaje<sup>37</sup>. Incluso su nombre le viene de la atadura para que no pudiera escapar a la muerte andando y, a la vez, del mucho caminar. El bastón en el que se apoya le da la clave para descifrar el enigma de la Esfinge. La experiencia de esos recorridos le ha hecho sabio. Pero no sabe quien es, y llevado por su saber hace lo que quiere evitar: dar muerte a su padre y casarse con su madre. Finalmente su incondicional voluntad de verdad le lleva a arrancarse los ojos. Se trata de una historia de padres e hijos, de transmisión de vida, de sucesión.... Porque respeta esa ley sagrada, Edipo se aleja de su patria para evitar que se cumpla otra ley vinculada a ella por el oráculo, la de la sucesión fatal de la vida y la muerte. Pero sin saberlo la cumple queriendo evitarla. Edipo ignora tanto su fin como su origen.

Como Edipo, Cronos representa la ley de la descendencia, pero, a la vez, muestra que en el tejido del tiempo la genealogía no se sostiene, se destruye. No hay identidad duradera en esa trama. El mismo tiempo que permite nacer, destruye, mata. Intentando aprovechar, apurar el tiempo, nos encontramos con la experiencia brutal de cómo lo que con esfuerzo logramos generar, producir, poner en pie..., es devorado por el propio paso del tiempo. Angustia de

<sup>37</sup> W. BENJAMIN, "Oedipus oder Der vernunfthige Mythos" *G.S.* II.1, p. 393 y 395.

no ser a fuerza de gastarse para lograr permanecer. Vértigo actual de la acción acelerada. Experiencia de autodestrucción en el afán de construcción, especialmente intensa y dramática en una cultura del trabajo y el progreso, que reconoce en Prometeo uno de sus mitos fundacionales.

El tiempo que teje, da continuidad y consistencia, opera, a la vez, como desarticulador y aniquilador. La realidad bordada sobre él consiste en lo que no es. Reales son el pasado que resulta necesario e inmutable y el futuro que tiene que ser. El presente, único tiempo actual, se reduce a instantes puntuales, efímeros, fugaces. Es sólo un momento de paso. Su condición de punto decisivo refuerza la exigencia de atender al pasado y sacrificarse al futuro. El tiempo es una tela de araña: seduce, enreda y mata. Su veneno es el miedo a la muerte, que actúa como el arma más poderosa de la muerte misma. Para desplegar su acción necesita alejar la muerte, hacerla desaparecer del horizonte. No es un detalle circunstancial, sino todo un signo de nuestra experiencia del tiempo, en el que ocultar la muerte se ha convertido en una cuestión de buen gusto. El tiempo nos mata, pero promueve la ignorancia de la muerte.

En resumen, el tiempo, esquema de orden y de progreso, entraña, paradójicamente, destrucción, descomposición. Su concepción común arrastra un nihilismo sordo. Una de sus expresiones más densas es la sentencia que pretende recoger la sabiduría de la experiencia: la vida no vale nada. En ella se pone de manifiesto su devaluación y empobrecimiento extremo.

La explicación de la experiencia humana sobre esa concepción del tiempo resulta absurda y bárbara en sí misma. Somos seres para la muerte. En una cultura que piensa así, Sísifo merece un puesto entre los héroes, junto a Prometeo. Ciertamente podemos imaginar a Sísifo dichoso, como pedía A. Camus. Pero eso no quita a ese tiempo su condición de condena, simplemente la engrandece.

Las paradojas del tiempo nos introducen, además, en otra más oscura, la de la vida y la muerte. Desde el orden cronológico parece claro que "cada uno debe a la naturaleza una muerte" y que "la meta de toda vida es la muerte"<sup>38</sup>. De hecho la vida corre hacia la muerte como si estuviera fascinada por

---

<sup>38</sup> FREUD, S. "Zeitgemässe über Krieg und Tod", Studienausgabe vol. 9, pp.33-60. O. C. vol. XIV, pp. 290-301. *Jenseit des Lustprinzips* Studienausgabe vol. 3. O. C. vol. XVIII, p. 38. En un sentido muy próximo al que señala Benjamin, Freud había escrito en 1915: "Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio (...). En el fondo nadie cree en su propia muerte, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad" Vol. XIV, p. 297.

ella. Así parece restablecerse el supuesto equilibrio originario y garantizarse la permanencia del sistema. Pero hay algo vicioso en ese círculo. Y sobre todo hay algo en la vida humana que no se explica adecuadamente con esa concepción del tiempo, algo que resiste a la muerte. Algo que insistentemente rompe el equilibrio entre la vida y la muerte. Algo vital que se despliega en la dinámica del lenguaje y del deseo. Ello pone la coma, el corte entre los dos miembros de la igualdad, se coloca como afirmación en un lado de la balanza e introduce la diferencia: "to be or not, to be", como escribe Lacan<sup>39</sup>.

Todos esos motivos incitan a preguntarse si ese orden temporal es una verdadera estructura de la realidad o sólo, como pensaba Spinoza, un recurso cómodo y torpe de nuestra representación de la misma, que es preciso superar<sup>40</sup>. La cronología nos resulta imprescindible, pero es inadecuada. No expresa, y además oculta, la verdad de los procesos reales. A esta inadecuación de la noción común de tiempo se añade la existencia de dinámicas que requieren pensar otro tipo de tiempo porque lo implican. Un tiempo diferente, "antítesis del tiempo infernal", que se ha llamado a veces "duración" y que afecta incluso a la "eternidad"<sup>41</sup>.

En el psicoanálisis se produce una de las experiencias más intensas de un tiempo diferente, del que hay que dar cuenta. Freud lo señaló en un escrito que subvierte y replantea las categorías básicas del pensamiento: "Los procesos del sistema inconsciente son atemporales, es decir, no están ordenados con arreglo al tiempo, no se modifican por el transcurso de éste, ni, en general, tienen relación alguna con él. También la relación con el tiempo se sigue del trabajo del sistema consciente"<sup>42</sup>. No hay "tiempo" en el inconsciente, pero sí procesos, desplazamientos, transformaciones, actos, es decir, sí un "tempo" propio. Y ocasionalmente también cruces, conexiones de los dos tiempos. Por eso es posible, no absurdo ni mágico, el acto analítico. El trabajo que asocia palabras, síntomas, enlaza con la génesis traumática, desanuda, desbloquea, libera deseos, abre camino a nuevos recorridos. En vez de enredar, desenreda y teje.

Para concebir adecuadamente ese tiempo diferente que se da en diversas experiencias, la historia del pensamiento ofrece algunos elementos. Por

---

<sup>39</sup> LACAN, J. *Le Seminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* XVIII, Paris, Seuil, 1978, p. 272.

<sup>40</sup> Cfr. SPINOZA, B. *Ética* 1.ª parte, Apéndice.

<sup>41</sup> W. Benjamin, G.S. I.2, p. 635. "Sobre algunos temas en Baudelaire", p. 58.

<sup>42</sup> FREUD, S. *Lo inconsciente* en Obras Completas, Buenos Aires, Amorrortu, vol XIV, p. 184.

ejemplo la noción de *kairós*, tiempo discontinuo hecho de momentos intensivos, decisivos en los que se concentran el peligro y la salvación. También el concepto de *Ereignis* que designa los acontecimientos singulares, constituyentes que emergen e instauran, en la apertura, un orden y sentido propios y constituyen la identidad más allá de las apropiaciones. Benjamin ofrece su concepción del *Jetztzeit* que entraña un planteamiento original y ensamblado de la experiencia, la memoria y la historia <sup>43</sup>.

### 3. HISTORIA CRÍTICA

El “tiempo-ahora” es una instancia crítica. Su operación primera es el rechazo frontal del historicismo, como manera de entender y vivir la historia, que engendra el empobrecimiento y la barbarie a fuerza de querer conservar minuciosa y plácidamente todo el patrimonio cultural, de rentabilizar al máximo la herencia. En efecto, para ello supone que la historia es un proceso continuo, sin quiebras, en el que se pueden ordenar todos los hechos, numerarlos y compaginarlos, sin exclusiones, objetivamente. Construye también un sentido universal de la historia. Y a base de conciencia histórica termina postulando una imagen eterna del pasado y suponiendo un presente inmóvil, en el que nada bulle, ni se arriesga. Por exigencia metodológica de *desapasionamiento* y de *objetividad* supone un tiempo “homogeneo y vacío”, enumera los acontecimientos sin distinción, los asimila, los integra en el “*continuum* de la historia” y los intercambia. Es decir, los prostituye y convierte a la historia en un burdel regido por la meretriz “érase una vez” (Tesis 3, 16 y 17).

De esta manera el edificante historiador que intenta contarlos todo sin exclusiones ni olvidos, desplegando su conocimiento ecuánime por la superficie lisa y sin fisuras de los hechos, ignora y encubre algo decisivo: Que la memoria colectiva no es indiferente ni desinteresada, no es sólo juez sino parte en la historia y, por tanto, excluye, privilegia, produce deformaciones y no sólo tiene olvidos. Que la historia no es el ordenado sucederse de los hechos, sino que está hecha de conflictos y luchas. Que su materia prima son

---

<sup>43</sup> Su escrito fundamental a este propósito es “*Über den Begriff der Geschichte*” G. S. I, p.691-704. Traducido como “*Tesis de filosofía de la historia*” en las ediciones ya indicadas. Fue redactado a comienzos de 1940, en plena guerra mundial y pocos meses antes de su muerte. Para facilitar la localización y en favor de la brevedad, en adelante no citaré la página sino el n.º de tesis dentro del texto. Sobre este tema ver MISSAC, P. W. *Benjamin. De un siglo al otro* Barcelona, Gedisa, 1968, pp. 82 ss.

intereses, esfuerzos, sacrificios, valentía, humor, astucia, alegrías, esperanzas, muertes... Que normalmente la escriben los vencedores, que se apropian del patrimonio cultural como botín que les pertenece y que engrandece y adorna su desfile del triunfo (Cfr. tesis 4 y 7).

En consecuencia, una historia que da la palabra sobre todo a los vencedores, a sus documentos y monumentos, prendada del valor del tesoro que nos han dejado en herencia, a pesar de su pretendida distancia y neutralidad, los legitima y refuerza, e inevitablemente reactualiza los conflictos y remata a las víctimas con su olvido. De ahí la exigencia de otra historia. Una que acoja y transforme esa materia prima, que se haga cargo de la carga explosiva de represión, explotación, deseo y urgencia de felicidad que hay en ella. Una historia sin nostalgia, sin tenebrosa “mística de la muerte”, sin exaltación de la guerra ni inmortalización de los caídos, recursos típicos del fascismo<sup>44</sup>. No se trata de una cuestión “moral”, de generosa buena voluntad, sino de una exigencia de justicia, porque el efecto de la historia historicista es tan real y negativo como hacer que el pasado no dé de sí en el presente posibilidades que tenía y que fueron truncadas..., pero siguen latiendo en espera de reactivación. Se trata de no olvidar a las víctimas, no renegar de ellas, no rematar a los muertos. Y de conseguir que los vivos puedan celebrar fiestas.

Benjamin articula esa historia centrada en el tiempo-ahora incorporando, con escándalo incluso para alguno de sus amigos, dos tradiciones muy diferentes e incluso opuestas con frecuencia: el materialismo histórico y el mesianismo. A su juicio el materialismo histórico impide que el mesianismo degenera en utopía y misticismo. El mesianismo impide que el materialismo se convierta en un mero nadar a favor del progreso.

Se trata de un materialismo histórico cálido y fuerte; no de la socialdemocracia conformista que, para triunfar, ha asumido la fe ciega en el desarrollo y el progreso. “Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora alemana como la idea de nadar a favor de la corriente” (Tesis 11). Ha mistificado el trabajo que va en la dirección del progreso técnico hasta hacer de él “el mesías del tiempo nuevo”. Se olvida de su verdadera “causa”: el enano jorobado, oculto bajo la mesa de juego supuestamente transparente, que es quien mueve los hilos del muñeco, y el artífice de las ganancias (Tesis 1). Se enorgullece de los progresos en el dominio sobre la naturaleza y con ingenua satisfacción contrapone la explotación de ésta, que “exis-

---

<sup>44</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G.S. III*, pp. 239, 245, 249. “Teorías del fascismo alemán”, en *Iluminaciones IV*, pp. 48, 53 y 57.



te gratis”, a la explotación del proletariado. Olvida que la explotación de la naturaleza es inseparable de la explotación de unos por otros y que ese “concepto corrupto del trabajo” refuerza la subordinación del trabajador a su producto (Tesis 11 y 13). Mientras los trabajadores no pueden disponer de su trabajo se alienan en él, se consolidan como siervos del patrón mercancia. Sostienen a su costa, como trabajadores y consumidores, un progreso cuyo señuelo son los “*magasins de nouveautés*”. Alimentan la “fantasmagoría de la cultura capitalista” que culmina en la “entronización de la mercancia”, verdadero fetiche de estos tiempos<sup>45</sup>. Así el trabajo somete, sacrifica, cosifica. El lema “*Arbeit macht frei*” (El trabajo os hará libres) no es exclusivo de los campos de concentración; y eso indica cuántos motivos tenemos para estremecernos por nosotros mismos y hasta qué punto los gérmenes del fascismo están diseminados.

El materialista histórico rompe los puentes del “curso sucesivo de la historia” y le pasa a ésta el cepillo “a contrapelo”. No se coloca del lado de los herederos de los que han vencido, que se consideran amos del patrimonio cultural. Es consciente de que éste tiene “un origen en el que no se puede pensar sin horror” (Tesis 7). Sabe que ningún documento de cultura es inmune a la barbarie y que “no lo es tampoco el proceso de la tradición”. Justamente por eso recoge “la tradición de los oprimidos” y sostiene que “el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate” (Tesis 8 y 12). Y no porque sea mejor, ni porque le corresponda “el papel de redentora de las generaciones futuras”, sino porque vive en estado de emergencia y nutre su lucha “de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres” (Tesis 12). Es decir, porque su tradición y experiencia son acuciantes, queman y exigen “hacer saltar el *continuum* de la historia” e introducir por su acción saltos, revoluciones y fiestas, sin dejarse sobornar por promesas de progreso o ilusiones de descendientes libres (Tesis 14 y 15).

El mesianismo que asume Benjamin no es escatológico, sino actual e immanente. Mesianismo del presente, porque cada día es único, decisivo, se convierte en una “*citation à l'ordre du jour*”, en el día del juicio definitivo, y puede ser el comienzo de un tiempo nuevo (Tesis 3). Mesianismo que da todo su alcance a cada acontecimiento, a cada irrupción de algo radicalmente nuevo. Por eso su figura no es un Mesías majestuoso y triunfante que llega en el momento final, en la apoteosis, sino alguien que llega del pasa-

---

<sup>45</sup> Cfr. W. BENJAMIN, *G.S. V.1*, p. 45, 51 y 110ss. “Paris, capital del siglo XIX”, pp. 125, 131-132.

do, desconocido y pobre como un mendigo, alguien que padece y hace la historia. Un Mesías luchador, que viene “no sólo como redentor sino también como vencedor del Anticristo”, es decir, de la clase dominante que pone en peligro hasta a los muertos y amenaza con someter la tradición al conformismo y con neutralizar el pasado y apagar la chispa de la esperanza (Tesis 6).

Un mesianismo que emerge de la experiencia histórica, del vínculo secreto entre los tiempos, entre las generaciones. “Hemos sido esperados sobre la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho. Esta exigencia no se ve satisfecha fácilmente. El materialista histórico lo sabe” (Tesis 2). Estamos en deuda con el pasado y pagarla es una cuestión de justicia. No es una deuda que nos hipoteque a él. Al contrario, sólo puede ser satisfecha haciendo real, llevando hacia adelante lo que la lucha de los antepasados hizo posible. Nos concierne enteramente nuestro pasado, pero sólo quien actúa así no reniega de él y no lo pierde. “Sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos” (Tesis 3). La historia gravita y se juega en el estrecho filo del presente. En su densidad de “tiempo-ahora” “están dispersas astillas del tiempo mesiánico” (Tesis, Apéndice A). Nos es dado descubrir la historia en lo más débil e insignificante, en sus restos, en sus deshechos. Y nos corresponde rescatarlos. El mesías que podía ser cualquiera, es cada uno. Para él, como para el crítico, el interés y el enigma permanente de la historia está en la “llama viva” que “continúa ardiendo sobre los pesados restos del pasado y sobre las livianas cenizas de lo vivido”<sup>46</sup>.

Este mesianismo permite concebir el tiempo actual en su magnitud, como “abreviación de la historia entera de la humanidad” (Tesis 18). Inseparable del profetismo, permite, además, comprender que el tiempo no es homogéneo ni vacío, sino que está hecho de incidentes, de instantes de peligro, de intervenciones, de sorpresas. Está grávido y produce alumbramientos o abortos. A la vez, como sucede en el judaísmo, libra de la “fascinación por el futuro”. El futuro no es el tiempo del progreso que avanza ininterrumpido y seguro hacia el triunfo. Ni el momento final era para los judíos el depositario exclusivo del tesoro mesiánico. Al contrario, “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías” (Tesis, Ap. B). Este mesianismo remite a la memoria, a la tradición de los oprimi-

---

<sup>46</sup> E. BENJAMIN, “Die Wahlverwandschaften de Goethe” G.S. I.1, p. 126. Trad. en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* p. 22.

dos, a los instantes de peligro, al ahora. Quien se empapa de él “no permite ya que la sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario” (Tesis, Ap. A). No puede dar por bueno el pasado, ni descansar sobre él porque le grita y le quema. Y, como no tiene garantizado un futuro mejor, lucha por el presente. “La esperanza sólo nos ha sido dada para los desesperados”<sup>47</sup>.

No se trata de una teodicea en la historia, sino la reivindicación de sus elementos más débiles y maltratados. No hay aquí nostalgia de la teocracia, ni tentación de dar a ésta un sentido político. El reino de Dios no es la meta de la historia, sino su final<sup>48</sup>. Permanecemos en lo profano. Y el orden profano no se edifica sobre la idea de reino de Dios, sino sobre la idea de felicidad. Las trayectorias de la intensidad mesiánica y de la dynamis de la profano son distintas e incluso opuestas, pero justamente así se favorecen. Lo profano, es decir la búsqueda de la felicidad en la que se afana la humanidad libre, no es una categoría del Reino, pero sí una “categoría atinadísima” de su “quedo acercamiento”. Convergen precisamente en la experiencia de la fugacidad, característica tanto de la “intensidad mesiánica del corazón” como del ritmo de la naturaleza y de la felicidad en ella. “La naturaleza es mesiánica por su eterna y total fugacidad” y , a su vez, “el ritmo de la naturaleza mesiánica es la felicidad”<sup>49</sup>. Lejos de ser marginal a la dinámica de este mesianismo y del materialismo histórico, “la imagen de la felicidad” que cada época cultiva es una de las mejores expresiones de la pobreza o riqueza de su experiencia y de sus posibilidades. El deseo de felicidad está en el aire que hemos respirado y moviliza la memoria porque habita en su “bosque encantado”<sup>50</sup>. “En la representación de la felicidad late inalienablemente la de salvación” (Tesis 2).

Junto a estas dos grandes tradiciones inciden en Benjamin otros elementos significativos. Por ejemplo Baudelaire, junto a Marx, por su intento de

<sup>47</sup> W. BENJAMIN, “Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben” G. S. I.1, p.201. “Die Wahlverwandschaften de Goethe”, p. 88.

<sup>48</sup> Cfr. W. BENJAMIN, “Theologisch-politisches Fragment” G. S. II.1, p. 203-204. Traducido en *Discursos interrumpidos I* pp.193-194. El título hace alusión al *Tratado teológico-político* de Spinoza y el contenido supone el de aquel. La publicación de este Fragmento, como la de las Tesis, es de 1955. Según G.Scholem, Benjamin lo había redactado en 1921. Ver G.S. II.1, pp. 203 y 946 ss.

<sup>49</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p.204. “Fragmento político- teológico”, p. 194.

<sup>50</sup> Cfr. W. BENJAMIN, G.S. II.1, p.313-314. “Para una imagen de Proust”, p. 241-242. Benjamin “se aferró siempre a la idea de una felicidad, a la vez espiritualísima y sensualísima, entendida como experiencia masiva” afirma J. HABERMAS en *Perfiles filosófico-políticos* Madrid, Taurus, 1975, p. 329.

redimir lo desechado y prostituido en la historia y de “dar un alma a la multitud”, que es el verdadero fin del *flâneur* <sup>51</sup>. También el surrealismo por su interés en vivir “*en état de surprise*” y de “ganar las fuerzas de la ebriedad para la revolución”, porque “en todo acto revolucionario está viva una componente de ebriedad” <sup>52</sup>.

Con esas coordenadas intenta Benjamin señalar cómo se tejen la experiencia, la memoria y la historia: “Articular históricamente el pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Tesis 6). El relámpago va unido a la tormenta y al rayo, es signo de conflicto y de peligro, e ilumina intensamente la oscuridad. Esa metáfora permite decir que en los instantes de peligro la historia relampaguea. Es en esos momentos fulminantes, fulgurantes, cuando se puede conocer y afirmar el pasado (Tesis 5). La verdadera historia está hecha de recuerdos como rayos; coge el pasado por donde quema. El concepto de “tiempo-ahora” implica la idea de riesgo, de emergencia, pero también de electrización, de chispa y de iluminación. Se trata de un “instante crítico”, como lo es el amor o la comprensión, que Benjamin caracteriza como el momento en que “las afinidades relampaguean fugazmente”. De esos instantes inasibles depende el “no quedarse con las manos vacías” <sup>53</sup>.

La “tradicción de los oprimidos” enseña que los situaciones de peligro, los “estados de excepción” son la regla y que el peligro es grave (Tesis 8). Tanto que sólo puede superarlo quien ha roto con la “fe en el progreso” y resiste al tropismo del poder (Tesis 4 y 8). Aquellos a quienes duele el pasado con tal intensidad que les produce toda la tristeza que hace falta para resucitarlo, y a quienes electriza la gravedad del peligro (Tesis 7). “Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos están a salvo del enemigo si éste vence. Y ese enemigo no ha dejado de vencer” (Tesis 6). En el filo del presente, del ¡ahora!, se juega la suerte de la historia, pasado y futuro icluidos. La tarea del historiador crítico, consciente de ese riesgo, es asumirlo y transformarlo en voz de alerta, en desafío que pone en tensión todas sus fuerzas, convertir la experiencia del peligro en “creación del verdadero estado de

<sup>51</sup> W. BENJAMIN, G. S. I.2, p. 618. “Sobre algunos temas en Baudelaire”, p. 39 y ss. Cfr. “Der Flâneur” G. S. V.1, pp. 524-569.

<sup>52</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 307-308. “El surrealismo” en *Iluminaciones* I, p. 58-59.

<sup>53</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, p. 210. “La enseñanza de lo semejante” en *Iluminaciones* IV, p. 89.

emergencia" (Tesis 8). Poner a salvo y en pie a los vivos. También a los muertos, su causa, su experiencia y su patrimonio amenazados. Dar a los oprimidos y a lo reprimido la palabra, porque, como la naturaleza, se encuentran atravesados por una "lengua muda" y la incapacidad de hablar es su primer "gran dolor"<sup>54</sup>. Impedir que, en todas sus formas, los verdugos sigan venciendo sobre las víctimas.

Esa tarea cristaliza en un símbolo especialmente intenso y catalizador: "el ángel de la historia" representado por el *Angelus Novus* del cuadro de P. Klee. "Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas (...). Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a los pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irremisiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso" (Tesis 9).

El ángel de la historia no es nada angelical. Benjamin acentúa sus rasgos "apocalípticos" propios de los momentos de peligro extremo, de los instantes críticos, de juicio y de salvación o condenación: "Clava la mirada, tiene los ojos desencajados, la boca abierta, las alas tensas". Su rostro es figura del presente, expresa el horror, el fulgor y la fuerza del instante. Por eso la condición común de mensajero y cantor se convierte en el *angelus novus* en grito, en llamada de emergencia: "quisiera despertar a los muertos y recomponer lo despedazado". Benjamin recoge una tradición talmúdica según la cual "en cada instante son creados nuevos ángeles en innumerables cantidades para, luego de haber elevado su voz ante Dios, cesar de ser y desaparecer en la nada. ¿Lamentándose? ¿Renunciando a ser? ¿O jubilosamente?"<sup>55</sup>. El ángel de la historia levanta su voz no por complacencia, sino por dolor y por urgencia de gozo. Clava su mirada, como un relámpago, en

<sup>54</sup> W. BENJAMIN, G. S. II.1, pp. 155 y 157. "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" en *Angelus novus* p. 163 y 165

<sup>55</sup> W. BENJAMIN, "K. KRAUS" G. S. II.1, p. 367. en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* p. 188. Es significativo que la voz de K. KRAUS, efímera pero radical, sea para Benjamin una encarnación del ángel. Sobre esta figura ofrece indicaciones interesantes M. CACCIARI en *El ángel necesario* Madrid, Visor-La Balsa de Medusa, 1989, pp. 56 ss, 90 ss, 146 ss.

el instante. Quisiera detenerse y permancer en el tiempo-ahora con la cara vuelta hacia el pasado, pero una tormenta le arrastra hacia el futuro. Esa fuerza contraria, que lo empuja a volver la espalda al pasado y pasar, avanzar, es el progreso. Una tempestad que desciende del Paraiso, del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, de la pretensión de ser dioses. Tal progreso se asienta sobre las ruinas del pasado y avanza acumulando bajo sus pies ruina sobre ruina en su afán de alcanzar el cielo. Como Babel. En lo que según la lógica del tiempo homogéneo y continuo es un cadena de acontecimientos, el ángel ve una catástrofe. Benjamin funde dos ideas opuestas en la mentalidad dominante: progreso y catástrofe. La catástrofe es que todo siga así y avance..., dejando atrás las víctimas necesarias. Es lo dado, lo seguro, el progreso arrollador; no lo inminente ni la emergencia. Cronos es la catástrofe. De esa barbarie surge la exigencia de la "crítica de la idea de progreso" (Tesis 13). Por el contrario, la salvación, como el ángel, aletea, clama, emerge sobre las ruinas. "La salvación se agarra al pequeño salto en la catástrofe"<sup>56</sup>.

Relámpago y ángel son figuras del "tiempo-ahora". Ambas ayudan a comprender que en el filo del presente se dan cita y trabajan toda la experiencia, toda la historia. En el instante de peligro convergen la duración y la eternidad como el fulgor de un rayo, como el *angelus novus* que anuncia la recreación, el hacer nuevas todas las cosas. En el "tiempo-ahora" único y diferente, irreductible y no sumable, que no es "tránsito" ni medio para pasar a otra cosa, radica el "principio constructivo" de la historia crítica (Tesis 16 y 17). "Cuando el pensamiento se detiene de golpe en una constelación cargada de tensiones, le imparte un golpe por el cual la constelación cristaliza en una mónada. (...) En dicha estructura (el materialista histórico) reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra forma, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido" (Tesis 17)

Esa cristalización produce un *novum*, un salto del *continuum* en una historia, una vida o una obra. En virtud de esos saltos, "la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el "tiempo-ahora", que es lleno" (Tesis 14). En él "el origen es la meta"; y no cabe el abandono del pasado ni la inmolación del presente al futuro. Benjamin, sensible a lo supuestamente banal e insignificante, señala la moda

---

<sup>56</sup> W. BENJAMIN, *Ausgewählte Schriften* vol. I, p. 206. Frankfurt, 1961. Según J. HABERMAS, "BENJAMIN concibió también la filosofía de la historia como teoría de la experiencia" *Perfiles filosófico-políticos* p. 321.

como una de las expresiones del valor de lo actual, pero advierte que ella toma el pasado como el tigre salta sobre su presa y, además, “este salto se produce en un terreno donde manda la clase dominante” (Tesis 14). El verdadero salto, “bajo el cielo libre de la historia”, es la revolución (Tesis 14).

Las revoluciones, grandes y pequeñas, “hacen saltar el *continuum* de la historia” (Tesis 15). Junto a las otras libertades traen la liberación del dominio fatal de lo ya sucedido, del pasado convertido en carga y en patrón, la liberación de toda “crono-latría”<sup>57</sup>. “Durante la Revolución de julio (...) en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, se disparó contra los relojes de las torres” (Tesis 15). Manifestación significativa de esa experiencia de inaugurar un tiempo nuevo es el introducir un nuevo calendario. El cambio de calendario “oficia como acelerador histórico”.

Aún más significativos son los días de fiesta. No se trata de un tiempo de ocio y olvido, de experiencia adormecida, sino de días señalados para el recuerdo y la celebración, verdaderos monumentos de la conciencia histórica. En ellos se despliega la brevedad, la intensidad y la exultación del “tiempo-ahora”. Saltos, acontecimientos y revoluciones se rememoran y, sobre todo, se gestan en ellos. Por momentos el tiempo voraz del progreso se interrumpe, el alma acentúa su devoción natural, la atención, el ángel se detiene y su grito, a pesar de muchas cosas, es canto. La felicidad es un “quedo acercamiento”, pero no es el reino. No hay revoluciones perfectas y acabadas, ni días de fiesta redondos, permanentes. Pero en ellos especialmente la experiencia y la memoria relampaguean.

Benjamin cifra la significación de estos elementos en un relato situado en un día de fiesta y protagonizado por un personaje extraño, viajero, pobre y lleno de desnuda sabiduría:

“En un poblado jasídico, una noche, al final de Sabat, los judíos estaban sentados en una mísera casa. Eran todos del lugar, salvo uno a quien nadie conocía, hombre particularmente mísero, harapiento, que permanecía acucillado en un ángulo oscuro. La conversación había tratado sobre los más diversos temas. De pronto alguien planteó la pregunta sobre cuál sería el deseo que cada uno formularía si pudiera satisfacerlo. Uno quería dinero, el otro un yerno, el tercero un nuevo banco de carpintero, y así a lo largo del círculo. Después que todos hubieron hablado, quedaba aún el mendigo en su rincón oscuro. De mala gana y vacilando respondía a la pregunta: “Quisiera ser un rey poderoso y reinar en un vasto país, y hallarme una noche durmiendo en mi palacio y que desde las fronteras irrumpiese el enemigo y que

---

<sup>57</sup> CACCIARI, M. *El ángel necesario*, p. 96.

antes del amanecer los caballeros estuviesen frente a mi castillo y que no hubiera resistencia y que yo, despertado por el terror, sin tiempo siquiera para vestirme, hubiese tenido que emprender la fuga en camisón y que, perseguido por montañas y valles, por bosques y colinas, sin dormir ni descansar, hubiera llegado sano y salvo hasta este rincón. Eso querría". Los otros se miraron desconcertados. "Y ¿qué hubieras ganado con ese deseo?" preguntó uno. "Una camisa", fue la respuesta"<sup>58</sup>.

Como es sabido, en la tradición judía el viajero desconocido es una de las figuras de Elías o del Mesías, que llegan sin anunciarse. Benjamin ve también en el mendigo nocturno la figura de la muerte. En cualquier caso es el contrapunto del poseedor de un tesoro. En él se encarna crudamente lo que Benjamin entiende por "nihilismo". "Para él clavar es un verdadero clavar y al mismo tiempo nada"<sup>59</sup>. Habitante de caminos y rincones, sabe que "lo que mana del olvido es una tempestad"<sup>60</sup>. Sueña con ser rey para recrear su historia como experiencia de despojamiento y de verdad, con humor. De ese modo reconoce, afirma y hace valer la fuerza de su debilidad, de su condición de arrinconado entre los marginados. Gracias a eso, experimenta que su pobreza, todo lo que le falta, "lo insuficiente, se convierte en acontecimiento"<sup>61</sup>. Consigue así su tesoro: tener un deseo real, despojado, despejado, sostenido, inolvidable..., y ¡una camisa!

---

<sup>58</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 433. "Franz Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", en *Angelus Novus* p. 119-120. También recogido en *Historias y relatos* pp. 55-56, Barcelona, Península, 1991.

<sup>59</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.1*, p. 204. "Fragmento teológico-político" p. 194 y *G. S. II.1*, p. 435. "El narrador", p. 122.

<sup>60</sup> W. BENJAMIN, *G. S. II.2*, p. 436. "Franza Kafka. En el décimo aniversario de su muerte", p. 123.

<sup>61</sup> W. BENJAMIN, *G. S. I.2*, p.637. "Sobre algunos temas en Baudelaire", p. 62.