

WALTER BENJAMIN: MESIANISMO Y POLITICA
Aníbal Romero
(2004)

1

En uno de sus ensayos críticos sobre Kafka, Benjamin afirma que el gran novelista vivía “en un mundo complementario”, y en ello —prosigue— Kafka se vinculaba con Klee, “cuya obra pictórica es tan esencialmente *solitaria* como la de Kafka en literatura.” Según Benjamin, Kafka “ofrecía el complemento sin estar consciente de lo que le rodeaba. Si uno dice que Kafka percibía lo que va a venir sin saber lo que existe en el presente, habría que añadir que lo percibía esencialmente como un *individuo* afectado por ello.”¹ El estudio de la vida y la obra de Benjamin permite sostener que sus planteamientos sobre Kafka se aplican a su propio caso con especial intensidad. También Benjamin vivió en dos mundos: el de su sensibilidad privada — intensa, compleja, finamente moldeada—, y el de su conexión con un entorno sociocultural y político que a la vez le atraía y repelía, y ante el cual sus intentos de comprensión y participación siempre se caracterizaron por la confusión, el fracaso, y eventualmente la tragedia personal. También Benjamin experimentó los efectos de ese entorno principalmente en cuanto le tocaban *como individuo*, y a pesar de sus esfuerzos para de algún modo hacerse parte de los movimientos colectivos de la época. Por último, la vocación mesiánica de Benjamin igualmente se volcaba a percibir lo que tal vez “va a venir” sin una clara conciencia de las trampas y abismos del presente, en los que, desafortunadamente, Benjamin en más de una ocasión cayó. El caso de Benjamin es particularmente ilustrativo de las vicisitudes del intelectual y el artista —y cabe decir que su sensibilidad era fundamentalmente la de un artista— enfrentados a un contexto plagado de tensiones, que exige

¹ W. Benjamin, “Max Brod’s Book on Kafka”, en, **Illuminations** (London: Jonathan Cape, 1970), p. 146

respuestas políticas y éticas frente a las que muchas veces ese tipo de sensibilidad se muestra impotente o con facilidad equivoca el camino.

En Benjamin coexisten, como ya sugerí, un espíritu agudamente privado y crítico con una figura activa en el marco de su sociedad y su tiempo, figura caracterizada por recurrentes y fallidos intentos de *inserción*, signados a su vez por las contradicciones, la desilusión y el desengaño. Varias de las personas que mejor le conocieron indican que en él cohabitaban, de un lado, un individuo aparentemente apacible, sereno, de costumbres y maneras extremadamente amables y cordiales con, de otro lado, un alma atormentada, en la que se perfilaba y brotaba en ocasiones una especie de sed de violencia, que no armonizaba con sus hábitos librescos, de tímido coleccionista y caminante solitario en las grandes urbes europeas e su tiempo.² Algunos de los escritos de Benjamin, por ejemplo el referido al Surrealismo, ponen de manifiesto su pasión por imágenes violentas de barricadas, explosiones, y guerra civil, que se avienen con su interés por el anarquismo y la obra de Georges Sorel. Son estudios en los que la defensa de la acción espontánea contra el orden establecido, y de la “fuerza creadora de la destrucción”, revelan fisuras en la estructura psicológica y el talante espiritual de un hombre que casi siempre se proyectaba como bondadoso e inofensivo.³

Sobre el legado intelectual de Benjamin cabe de entrada sostener lo siguiente: el mismo combina estudios de crítica literaria y filosófica de gran importancia y lucidez, con planteamientos de los que sólo cabe afirmar que se caracterizan por la confusión en el análisis político, una peligrosa subestimación de los paralelismos entre lo que se combate y lo que se pregona, y el intento por reconciliar lo irreconciliable: una visión mesiánica y trágica de la historia con una teoría, la marxista, “progresista” sobre el avance humano. De hecho, hay una

² Peter Demetz, *Introduction* a, W. Benjamin, **Reflections. Essays, Aforisms, Autobiographical Writings** (New York: HBJ, 1978), p. xli

³ Véanse los ensayos de Benjamin, “Surrealism”, “Critique of Violence”, y “The Destructive Character”, en, **Reflections**, pp. 177-192, 277-303

extraña paradoja en el pensamiento de Benjamin, que en ocasiones postula tesis brillantes sobre, por ejemplo, la estética fascista y su significado político, y por otra parte procura armonizar la teología con el materialismo histórico, dando a su perspectiva sobre la historia un sentido a la postre casi indescifrable.

En estas páginas quisiera, en primer término, dar cuenta de algunos elementos básicos de la visión estética y política de Benjamin, de su concepción sobre el significado de la historia y de la civilización. Haré esto tratando de ubicar el pensamiento de Benjamin dentro del marco sociopolítico y cultural de su tiempo, para mostrar lo mucho que Benjamin estuvo en deuda con un determinado clima filosófico-político. En segundo término, trataré de profundizar ciertos aspectos de la obra benjaminiana que tienen especial vinculación con lo político, y mostraré paralelismos entre sus ideas y las de autores de la extrema derecha, como Carl Schmitt, resaltando la convergencia de un presunto marxista “progresista” y un defensor del autoritarismo conservador, ambos —no obstante— adversarios de la democracia liberal. Finalmente, discutiré el significado de la mentalidad trágico-mesiánica, su importancia en la reflexión benjaminiana, y sus consecuencias para su filosofía.

Conviene dejar claro que no pretendo juzgar a Benjamin como si se tratase de un político o de un filósofo político. Al contrario, me resulta evidente que el talante espiritual de Benjamin, su sensibilidad artística, su amor por la literatura y el arte, y su pasmosa ingenuidad frente a cuestiones prácticas de la vida de su tiempo, le hacían particularmente inepto para responder acertadamente ante los complejos desafíos de la tumultuosa y dramática época en que le tocó vivir. Si bien Benjamin hizo reiterados esfuerzos para confrontar ese panorama y proyectarse en el mismo como intelectual “comprometido”, la verdad es que sus intentos en esa dirección fueron esencialmente fallidos. Benjamin ofrece un claro ejemplo de los peligros que corre el intelectual en la política, de los abismos que le tientan cuando se siente capaz de proponer proyectos salvadores para la comunidad en su existencia práctica, y las

amenazadoras sugerencias que se ciernen sobre espíritus de otra manera lúcidos y sensatos cuando se dejan llevar por la falsa idea de que los intelectuales son de algún modo particularmente aptos para pronunciarse sobre temas políticos, sin que medien la experiencia, preparación y reflexión previas que sustenten sus propuestas. No quiero con esto menoscabar los relevantes aportes de Benjamin en los terrenos de la filosofía y la crítica literaria; los mismos me parecen merecedores de la más alta consideración. Lo que busco es concentrarme en un aspecto de su trayectoria intelectual, no necesariamente el más importante, pero tal vez sí uno de los más aleccionadores.

El alma desgarrada de Benjamin suscita una cierta piedad, en el mejor sentido del término. Le tocó un tiempo de catástrofe, y quiso superarlo con una visión de redención humana. Su sensibilidad trágica, su propensión utópica, su déficit de cultura política liberal-democrática —compartida por la aplastante mayoría de intelectuales alemanes en los años veinte y treinta del pasado siglo—, le empujaron a aventuras intelectuales anarco-marxistas que sólo confundieron más un pensamiento de por sí sobrecargado por la herencia mesiánica del judaísmo religioso. No se trata de “culpabilizar” a Benjamin por sus planteamientos confusos en materia política, ni por sus opciones desatinadas en este terreno; al fin y al cabo, Benjamin no fue un activista ni un militante, y sus compromisos prácticos no pasaron de escaramuzas sin mayor trascendencia. No obstante, como intelectual tuvo una responsabilidad y es lógico que se asuma que pueden juzgarse críticamente su naturaleza, impacto y consecuencias. El “caso Benjamin” —como el de Heidegger— es un ejemplo de interés en lo que concierne al papel de los intelectuales en la vida de las sociedades donde ejercen su misión, que no debe ser otra que la de intentar comprender su tiempo y circunstancias, y de tomar ante los mismos un rumbo definido, que puede ser el de la coexistencia creadora en un marco de libertad y respeto hacia el pluralismo de lo humano, o el de la violencia homogeneizadora, a la que se trata de justificar con ilusiones de redención final y definitiva.

2

George Steiner argumenta, con sólidas bases, que la crisis del espíritu experimentada por Alemania en 1918 fue aún más profunda que la de 1945. La situación de 1918 fue catastrófica, “pero de un modo que...conservó la estabilidad del marco físico e histórico...(y) también impuso a la reflexión y la sensibilidad los hechos de autodestrucción y de continuidad en la cultura europea. La supervivencia del marco nacional...hizo factible un discurso metafísico-poético sobre el caos.” En este clima sociocultural, apunta Steiner, germinaron obras “diferentes a todas las demás producidas en la historia del pensamiento y del sentimiento occidentales.”⁴ Tan sólo en nueve años, entre 1918 y 1927, aparecieron *Geist der Utopie* de Bloch, *La decadencia de Occidente de Spengler*, la primera versión de la *Carta a los romanos* de Barth, y *Ser y tiempo* de Heidegger. La sustancia de estas obras —a pesar de sus significativas diferencias—, la atmósfera espiritual que ponen de manifiesto, el sentido de desamparo, de hundimiento y a la vez de apocalipsis mesiánico que expresan se refleja igualmente en los trabajos —menos ambiciosos quizá, pero también reveladores— de Benjamin. Me refiero a piezas como el “Fragmento teológico-político” y, posteriormente, las “Tesis sobre la filosofía de la historia”.

En estos y otros ensayos la temática referente al dualismo catástrofe-redención es predominante; de igual modo, se percibe una sutil pero clara propensión a acercarse a los abismos metafísicos, y a *flirtear* con la violencia. Benjamin fue siempre bastante enfático en destacar el papel de lo mesiánico como lo único capaz de “consumar” la historia, y en insistir que “nada histórico puede vincularse por su propia cuenta a lo mesiánico”. No obstante, y de manera un tanto contradictoria, en ese mismo texto Benjamin establece una conexión entre la promesa de una consumación mesiánica de la historia y la idea profana de la felicidad terrena, pues “el orden de lo profano asiste, siendo profano, la llegada del Reino Mesiánico,” y todo esto acontece, en su opinión, a

⁴ George Steiner, **Heidegger** (México: F.C.E., 1999), pp. 7-8

través de una dinámica política “cuyo método tiene que ser llamado nihilismo.”⁵ Este tipo de consideraciones, con su lenguaje poético-filosófico y sus conceptos políticamente etéreos, eran comunes en la Alemania de los años veinte y treinta del siglo pasado. En ese marco, una nueva República, la de Weimar, intentaba respirar y desarrollarse; una República democrática y liberal que sin embargo jamás recibió el apoyo de una intelectualidad —de derecha e izquierda por igual— hechizada por mitos heroicos, y entregada sin límites al cultivo de una visión apocalíptica del destino y de su propio papel en la historia. Algunos, muy pocos, entendieron el peligro que acechaba desde los extremos políticos, pero no pasaron de ser lo que Peter Gay ha denominado “republicanos racionales” o *Vernunftrepublikaner*. Aprendieron a convivir con la República, a admitirla con fría resignación, pero nunca se adhirieron a ella con verdadero compromiso.⁶

En lugar de sostener y fortalecer la República naciente y sus principios de convivencia liberal-democráticos, la intelectualidad alemana de la época, en su mayoría decisiva, se inclinó por las fórmulas salvacionistas de los extremos políticos, adoptando a la vez un diagnóstico catastrofista y, casi que inevitablemente, algún tipo de respuesta radical y “salvadora” a lo que era percibido como un caos absoluto. Según Benjamin, escribiendo durante esos años, “Que las cosas hayan llegado hasta aquí es la catástrofe. La catástrofe no es lo que amenaza ocurrir en cierto momento sino lo que nos es dado en cada momento...Si la abolición de la burguesía no tiene lugar en un momento casi calculable de desarrollo técnico y económico (momento señalado por la inflación y la guerra con gases) todo estará perdido. Antes de que la chispa alcance la dinamita, el fusible debe ser cortado...el universo es un lugar de catástrofe perpetua.”⁷ Su famosa metáfora del “ángel de la historia”, inspirada en el “Angelus Novus” de Klee, nos asegura que donde nosotros, los mortales, contemplamos una cadena de eventos, el ángel ve más bien “una catástrofe que

⁵ W. Benjamin, “Theologico-Political Fragment”, en, **Reflections**, p. 312

⁶ Peter Gay, **Weimar Culture** (New York: Harper & Row, 1970), p. 23

⁷ Citado en, Richard Wolin, **Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption** (Berkeley: University of California Press, 1994), p. xxii

acumula ruina sobre ruina...” La fuerza que dinamiza esta tenebrosa realidad no es otra que “el progreso”: “No hay —escribe Benjamin— ningún documento de la civilización que no sea a la vez un documento de la barbarie.”⁸

Gay sostiene que detrás de esta crítica radical a la civilización capitalista, democrática y liberal, en la que coincidían nazis y comunistas, se hallaba un subterráneo pero palpable *miedo a la modernidad*, a la sociedad abierta y libre, con sus exigencias y presiones, sus angustiosas demandas al individuo y su sensación de desmembramiento colectivo.⁹ Los temas de la “decadencia” y la catástrofe ya existente o inminente, del vínculo entre el legado de la ilustración y el mito, y del progreso como síntoma de una razón extraviada, son comunes en Benjamin y aquellos de sus compañeros de generación hacia los que sentía mayor afinidad intelectual. De hecho, esos temas “benjaminianos” (en realidad, fueron compartidos por un grupo amplio de pensadores del período) constituyen el eje conceptual de obras medulares de ese tiempo, como la **Dialéctica del iluminismo** de Horkheimer y Adorno. Lo que, en síntesis, sostuvieron estos autores —en no poca medida reflejando planteamientos antes hechos o sugeridos por Benjamin—¹⁰ fue la existencia de un lazo entre modernidad y nazismo, visto este último como manifestación extrema y “esencial” de una razón trastocada, germen de la técnica y del control sobre el hombre y la naturaleza.¹¹ En otros términos, el delirio hitleriano focalizó en un tiempo y lugar específicos el oscuro potencial de la dominación técnica impuesta por Occidente sobre su entorno y sobre sí mismo.¹² Si bien Horkheimer y Adorno acertaron al señalar el engranaje entre la razón “instrumental” y el mito en el régimen nazi —asunto que Benjamin enfocó desde la perspectiva estética—, su interpretación del legado de la ilustración tiene a mi modo de ver serias fallas.

⁸ W. Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, en, **Iluminations**, pp. 258-260

⁹ Gay, p. 96

¹⁰ Acerca de esta conexión intelectual, véase, Wolin, p. xxxiii

¹¹ Sobre este tema en Benjamin, puede consultarse su ensayo, “The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction”, en, **Iluminations**, pp. 219-253

¹² Max Horkheimer y Theodor Adorno, **Dialéctica del iluminismo** (Buenos Aires: Editorial SUR, 1970), p. 15

Como indica Herf, la “caída” de Alemania, el fin de Weimar y el triunfo del nazismo, lejos de tener sus raíces en la herencia civilizatoria de la modernidad ilustrada, se generó precisamente en la separación entre la tradición intelectual y política iluminista y el nacionalismo alemán, es decir, en el hecho de que Alemania no se “modernizó” a la manera e otros países europeos, y de que en su suelo no germinaron a plenitud las semillas del liberalismo y la democracia.¹³ En la Alemania de Weimar existía un grave déficit de convicciones liberal-democráticas, un vacío en este sentido, que fue llenado por ideologías radicales y utópicas, sustentadas a su vez en la visión catastrófico-mesiánica de una intelectualidad con sed de apocalipsis.

Este déficit de ideas liberales y democráticas, y el desprecio profundo hacia las instituciones existentes afectaba por igual a intelectuales de diversos bandos políticos. Es interesante en tal sentido constatar la evidente influencia sobre el pensamiento de Benjamin de la reflexión de uno de los más destacados pensadores del sector conservador en la Alemania de Weimar, más tarde “jurista del Reich” bajo los nazis, Carl Schmitt.¹⁴ Esta influencia, de modo directo o indirecto, se constata en tres niveles. Por una parte, como señala Witte en su biografía de Benjamin, la idea de clarificar la situación metafísica de una época pasada para poner de relieve aquello que tiene de apropiado la forma de expresión literaria que ella reviste —idea empleada por Benjamin en su trabajo sobre el *Trauerspiel* o drama barroco alemán—, se inspira en la obra de Schmitt, *Teología política. Cuatro lecciones sobre la doctrina de la soberanía*, de 1922. De este libro, frecuentemente mencionado en sus apuntes y citas, Benjamin toma la idea de poder soberano como “aquél que decide sobre el estado de excepción.”¹⁵ Dice Witte que “Esta teoría de un poder absoluto del Estado está

¹³ Jeffrey Herf, **Reactionary Modernism** (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 23, 27, 31

¹⁴ Para una evaluación global de la obra schmittiana y su impacto político, puede consultarse mi estudio, “Teoría política e historia. Reflexiones sobre Carl Schmitt”, en, A. Romero, **Estudios de filosofía política** (Caracas: Editorial Panapo, 1998), pp. 35-82

¹⁵ Carl Schmitt, **Political Theology** (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), p. 5

concebida en oposición consciente a la doctrina de la soberanía popular en la que se apoyaba la constitución de la república de Weimar. Benjamin adopta dicha teoría en su sustancia y sin modificaciones en el análisis del soberano barroco, como lo reconoce él mismo al enviar su libro a Schmitt en diciembre de 1930.”¹⁶

De otro lado, y en segundo lugar, Benjamin también adopta, en lo tocante al método, la tesis de Schmitt según la cual “Todos los principales conceptos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.”¹⁷ Argumenta Witte que lo que Schmitt busca es restituir la conexión entre las imágenes teológicas rectoras de una época y la forma de organización política que ésta se confiere. En su opinión, Benjamin procura hacer lo mismo cuando aborda el análisis de los fenómenos históricos extremos, indagando en ellos una analogía estructural semejante a la postulada por Schmitt. Parafraseando a este último, Witte intenta hacer explícito el método de Benjamin: “la imagen metafísica que una época determinada se forja del mundo tiene la misma estructura de aquello que, en materia de expresión literaria, le parece sencillamente evidente.” Afirma Witte que estas influencias y relaciones ponen de manifiesto “hasta qué punto los intelectuales de derecha y de izquierda estaban de acuerdo, durante la república de Weimar, en rechazar las tendencias a la secularización y la igualación inherentes a la democracia.”¹⁸

En tercer término, el vínculo intelectual entre Schmitt y Benjamin puede rastrearse en las ideas de ambos sobre la democracia parlamentaria y el papel del debate político, frente a la violencia como instrumento de lucha, ideas que son desarrolladas por Benjamin en su ensayo sobre la “Crítica de la violencia”. Allí Benjamin caracteriza la democracia parlamentaria como el

¹⁶ Bernd Witte, **Walter Benjamin. Una biografía** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1990), p. 88

¹⁷ Schmitt, p. 37

¹⁸ Witte, p. 89. La obra de Benjamin acá comentada es, **Origine du Drame Baroque Allemand** (Paris: Flammarion, 2.000), pp. 24-170

producto de una violencia real y efectiva, no reconocida por sus principales actores y protagonistas, quienes “carecen de conciencia de que ellos representan el violento poder de hacer las leyes.” De acuerdo con Benjamin, la política del compromiso parlamentario, aparentemente no violenta, es en realidad una fachada y una impostura, pues en todos los asuntos verdaderamente “vitales” de la existencia política los decretos parlamentarios siempre tienen orígenes y resultados violentos.¹⁹

Mi impresión es que estos planteamientos están estrechamente vinculados —aunque no necesariamente se derivan de manera directa— a los hechos por Schmitt en su obra **La crisis de la democracia parlamentaria**.²⁰ No se trata, insisto, de afirmar que en este caso también hubo una conexión fluida entre ambos autores —como sí existió con relación al estudio benjaminiano sobre el drama barroco alemán. Lo que me parece interesante es poner de manifiesto la coincidencia de puntos de vista entre dos intelectuales de un mismo contexto y tiempo, a pesar de que uno era nominalmente “marxista” o en todo caso “de la izquierda”, en tanto que el otro representaba la derecha más conservadora. Estas ideas se hallaban en la atmósfera intelectual de la Alemania de los tempranos años veinte; de un lado se colocaban los —muy pocos— que asumían que la democracia parlamentaria debía ser defendida, a pesar de sus limitaciones, frente a las opciones radicales, y de otro lado los que —una mayoría— aspiraban a soluciones “definitivas” de los conflictos sociales, mediante el triunfo de una revolución (en el caso de Benjamin), o del establecimiento de un “Estado total” (Schmitt).

Llama la atención igualmente la insistencia de Benjamin sobre el imperativo, para el ser humano histórico envuelto en las luchas de su tiempo, de *decidir*, de superar —como habría dicho Schmitt en su *Teología política*— las

¹⁹ Benjamin, “Critique of Violence”, en, **Illuminations**, pp. 288-289

²⁰ Carl Schmitt, **The Crisis of Parliamentary Democracy** (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), pp. 33-50

limitaciones de la “burguesía discutidora” y sus parlamentos, ya que una clase social “que coloca la actividad política en el plano de la conversación en la prensa y el parlamento no puede sostenerse en medio del conflicto.”²¹ Según Benjamin, como ya vimos, la relación entre el tiempo mesiánico y el profano es oblicua y un tanto enigmática; no obstante, si bien Benjamin consideraba que no podemos estar seguros de que nuestras acciones en la existencia “profana” estén de hecho contribuyendo a estimular la llegada del tiempo mesiánico, es esencial en todo caso *actuar*, y hacerlo *de modo radical y sin compasiones*, mas no de manera consistente, pues hacerlo de manera consistente significaría admitir que los fines de la lucha profana tienen en sí mismos un significado, lo cual no es aceptable desde la perspectiva mesiánica. Mas si se actúa con un sentido *radical*, de acuerdo a convicciones raigales, tendremos todavía la esperanza, por remota que sea, de adelantar de algún modo la llegada del tiempo mesiánico.²²

Estas eran las fórmulas empleadas por Benjamin para explicar a su amigo Gershom Scholem, en carta de 1926, su acercamiento al movimiento comunista alemán. Para Benjamin, sumarse a la “acción comunista” era un mandato moral en una era de confrontación, en la cual la lucha de clases había adquirido suprema relevancia. En tal sentido, como con acierto señala Wolin, la “militancia comunista” de Benjamin, si es que puede llamarse así lo que no fue sino una confusa y en el fondo infructuosa *mélange* de motivaciones y frustradas intervenciones prácticas, fue asumida por el filósofo y crítico literario como “la encarnación históricamente apropiada del imperativo categórico”, es decir, como un acto de naturaleza ética, de significado profundamente individual, y sin vínculos reales con los objetivos políticos del comunismo, pues para Benjamin —en sus propias palabras— “las metas del comunismo no tienen sentido y no existen. Lo que no va en menoscabo del valor de la *acción comunista*...los fines

²¹ Schmitt, **Political Theology**, p. 59. Sobre el presunto “decisionismo” benjaminiano, véase también, Demetz, p. xxxi

²² Wolin, pp.116-117

políticos significativos no existen.”²³ Las únicas metas con significado, repito, eran según Benjamin las vinculadas al tiempo mesiánico; sin embargo, adoptó una versión “decisionista” del comunismo, tan confusa como inútil, atraído por su voluntad destructiva (como preludio de una “redención”), por un nihilismo que, de nuevo, no se hallaba a demasiada distancia de los planteamientos estético-políticos de la extrema derecha.

3

En el campo de la reflexión política, el más lúcido e interesante aporte de Benjamin se encuentra, a mi modo de ver, en su justamente famoso estudio sobre *La obra de arte en la era de la reproducción mecánica*. En esta breve pero densa obra, Benjamin indica con extraordinaria agudeza y de modo premonitorio que el fascismo no les da a las masas proletarizadas sus derechos, “sino la oportunidad de expresarse”, o, tal vez sea mejor decir, *de sentirse expresadas* mediante el *medium* del Duce o Führer. Pero la observación más importante de Benjamin es ésta: “El resultado lógico del fascismo consiste en la introducción de la estética en la vida política.” La idea de la “estetización de la política” tiene extraordinaria significación y resonancias en un tiempo en el que, gracias precisamente al avance tecnológico, se han hecho posibles tanto la masiva escenificación de un *espectáculo* en torno a la política como la proyección de una *autoimagen* de fuerza, a través de los nuevos y poderosos medios de comunicación, todo ello enmarcado en un *culto* que ritualiza los conflictos ideológicos y les da el status de mitos heroicos, en choque apocalíptico con sus rivales (en este caso, el fascismo y el comunismo). Dice Benjamin que “La violación de las masas, a las cuales el fascismo, con su culto al Führer, coloca de rodillas, tiene su contraparte en la violación de un aparato (técnico-burocrático, AR) presionado para producir valores rituales. ..Todo esfuerzo de estetizar la política culmina en una cosa: la guerra...El fascismo aspira que la

²³ Citado en, Wolin, p. 116

guerra suministre la gratificación artística de un sentido de percepción que ha sido transformado por la tecnología.”²⁴

Estos planteamientos benjaminianos, lamentablemente demasiado breves, tienen gran originalidad, y de hecho dieron origen a una reconsideración profunda de ciertos aspectos por mucho tiempo ignorados o subestimados de la ideología y concepción del mundo nazi-fascista. Lo que el propio Benjamin no vió, sin embargo, es que esa “estética fascista” también exaltaba lo que es un elemento central de naturaleza ideológica en todo movimiento político salvacionista: la idea de *redención*. Esto lo aclara con gran meticulosidad Frederic Spotts en su monumental estudio sobre la estética nazi,²⁵ en el que analiza con sumo detalle el clima espiritual, catastrófico-mesiánico, que en alguna medida he tratado de reseñar acá, y del que Benjamin participó desde una perspectiva “de izquierda”.

Desde luego que para Benjamin el ascenso del nazismo significó un desafío percibido como trágico, que contribuyó a agudizar el sentido de *urgencia redentora* ya presente en su obra. Su idea de una lucha en el presente para redimir el pasado cobró nuevas fuerzas, en combate contra una realidad política que amenazaba con *conquistar* la imagen del pasado y arrebatarlo de las manos de una humanidad en lucha por su salvación. Esta inquietud se percibe en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, donde Benjamin advierte que “cada imagen del pasado ahora reconocida por el presente como una de sus preocupaciones está amenazada de desaparecer ineluctablemente.”²⁶ Frente a la amenaza nazi, sin embargo, las fuerzas de la resistencia política e intelectual se habían debilitado decisivamente en los tiempos de Weimar. Por un lado, los comunistas, arrastrados por la ceguera de Stalin y la Internacional, atacaron a los

²⁴ Benjamin, “The Work of Art in the Age of Mechanical reproduction”, en, **Illuminations**, pp. 243-244

²⁵ Frederic Spotts, **Hitler and the Power of Aesthetics** (New York: Overlook Editions, 2,002).

²⁶ Benjamin, **Illuminations**, p. 257

socialdemócratas y “su” República como los verdaderos enemigos, por encima de Hitler y sus huestes; por otra parte, una intelectualidad confundida y mareada por el radicalismo salvacionista había sucumbido a los atractivos de un nihilismo entonces de moda, atractivo al que no escapó Benjamin.

La fascinación benjaminiana con el “poder creativo de la destrucción” se revela con particular fuerza en su ensayo de 1931 sobre “El carácter destructivo”.²⁷ Esta apología de la destrucción por parte de Benjamin se vincula a su idea de la revolución como negación, como ruptura e interrupción de una “mala historia”.²⁸ La revolución es, igualmente, un acto de *purificación*. Como escribe en su ensayo sobre Kraus, “Ni la pureza ni el sacrificio dominaron al demonio; pero cuando el origen y la destrucción se juntan, terminará su imperio. A la manera, a la vez, de un niño y de un antropófago, su vencedor se yergue frente a él: no es un hombre nuevo, ni un monstruo; es un ángel nuevo. Tal vez sea uno de esos seres que, de acuerdo con el Talmud, son creados de nuevo a cada instante para callarse y desaparecer en la nada luego de elevar su voz ante Dios.”²⁹ Sobre este pasaje Witte comenta que: “No es ésta ni la primera ni la última vez que la leyenda judaica se confunde con el cuadro de Klee para marcar este punto crítico del pensamiento de Benjamin en el que la destrucción revolucionaria se considera lo que precede a una era mesiánica libre de toda dominación.”³⁰

La estrecha conexión entre destrucción y regeneración (redención) en el pensamiento de Benjamin también se pone de manifiesto en su importante estudio sobre el surrealismo, en el que introduce los conceptos de “materialismo antropológico” y de “iluminación profana”, que pueden considerarse intentos de *rectificar* o, quizás, espiritualizar o humanizar un marxismo cuya aridez y dogmatismo siempre resultaron incómodos en sus manos. En ese ensayo

²⁷ En, **Reflections**, pp. 301-303

²⁸ Witte, p. 141

²⁹ Benjamin, “Karl Kraus”, en, **Reflections**, p. 273

³⁰ Witte, p. 142

Benjamin elogia al surrealismo por su “política poética”, por “ganar las energías de la intoxicación para la revolución”, por su “culto del mal usado como instrumento político”, y su “liquidación del esclerótico liberal-moral-humanista ideal de la libertad.” Y culmina afirmando que: “Sólo cuando a través de la tecnología el cuerpo y la imagen se compenetran de tal manera que toda la tensión revolucionaria se convierte en una inervación corporal colectiva, y a su vez todas las inervaciones corporales del colectivo se transforman en una descarga revolucionaria, será cuando la realidad trascienda en la medida extrema que exige el *Manifiesto comunista*.”³¹ Con planteamientos como éstos no sorprende que Benjamin no se haya amoldado a la “disciplina comunista”, ni que jamás haya sido capaz de transformarse en militante ortodoxo de la causa marxista. En realidad, sus ideas sobre el tema político revelan una patética ingenuidad, y una inocencia que finalmente le llevó a la desilusión y la tragedia personal.

Si bien es cierto que Benjamin procuró mantener separadas la Kábala del marxismo y el materialismo histórico del mesianismo, estas tendencias acaban por confundirse en su obra, en la medida que Benjamin entiende la revolución social como una “rectificación mesiánica del mundo.” Esta fórmula no resuelve, como apunta Witte, la paradoja de un pensamiento en el que conviven la religiosidad judaica con el radicalismo leninista, pero al menos “establece su tensión extrema.”³² En este orden de ideas, Wolin señala que la identificación benjaminiana con las tendencias estéticas radicales de vanguardia en su tiempo (“estética de choque”), tiene puntos de conexión con posturas similares de parte, por ejemplo, de intelectuales cercanos al fascismo como Ernst Jünger y Ludwig Klages, quienes también se adscribían a planteamientos radicales, al gusto por situaciones extremas, de ruptura y transgresión. Benjamin también vió el advenimiento de ese momento mesiánico como una fractura abrupta y destructiva de una historia impura; una fractura que abriría al fin las puertas a un

³¹ Benjamin, “Surrealism”, en, **Reflections**, pp. 187, 189-190, 192

³² Witte, p. 187

tiempo redimido. Lo que jamás queda ni siquiera parcialmente claro en todo esto es: ¿cómo vislumbraba Benjamin ese mundo nuevo, en la tierra, más allá de las visiones generales de un profetismo tan exaltado como confuso? Una vez que la ira de Dios finalmente se desatase —si es que esa sería eventualmente la modalidad del momento mesiánico— ¿qué tendríamos después en la existencia cotidiana, cómo operaría la política, la economía, el Estado, el suministro de las necesidades de la vida concreta de los seres humanos? Si, como parece creerlo Benjamin, la edad mesiánica no será la *culminación* sino el *término* de la historia, ¿en qué queda la historia concreta que día a día experimentamos?, ¿qué nos resta hacer ante ella?

4

Los años finales de Benjamin estuvieron marcados por la tragedia colectiva y personal. En sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* puede percibirse su creciente pesimismo ante el rumbo de los eventos. Allí, Benjamin escribe que “Existe un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la presente. Nuestra llegada se esperaba en la tierra. Al igual que cada una de las generaciones que nos ha precedido, se nos concede un *débil* poder Mesiánico, un poder sobre el cual el pasado tiene un reclamo...”³³ La idea de un “débil” poder mesiánico, en el contexto de un planteamiento sobre el curso de la historia y su sentido, puede ser un síntoma adicional del pesimismo que invadió a Benjamin, en el plano político, en esa etapa final de su existencia. La desilusión con respecto al movimiento comunista, al que había entregado algunas de sus esperanzas, se había acentuado a raíz de la victoria nazi en Alemania y, más tarde, del pacto germano-soviético. Witte cita un párrafo de una carta de 1934 en la que Benjamin cuestiona “la pretensión de tener soluciones para la humanidad”, y señala la posibilidad “hasta de abandonar la perspectiva inmodesta de sistemas totales.”³⁴ En particular, el pacto Molotov-Ribentrop

³³ Benjamin, *Illuminations* p. 256

³⁴ Véase, Witte, p. 215

afectó severamente a Benjamin, quien profundizó sus tendencias escatológicas ante la decepción que le generaba “la representación del progreso” en la historia real, desplegando su drama ante sus atónitos ojos “en el momento —escribe en otra parte— en que yacen por tierra los políticos en quienes habían puesto sus esperanzas los adversarios del fascismo, en el momento en que esos políticos agravan su derrota al traicionar su propia causa.”³⁵ Sometido a un estado de ánimo sombrío, Benjamin dio renovado énfasis a su esperanza redentora, ya casi plenamente desprendida del acontecer político concreto, y ubicada en una dimensión profética. Al respecto, dice Witte del último Benjamin que “ya no espera nada de los hombres...debe fiarse de la esperanza de una catástrofe escatológica que en un instante habrá de volver a colocar el mundo en su lugar, y cuya ‘rememoración’ salvadora practicada por el historiador constituye un signo precursor...Benjamin sólo fracasó políticamente para acariciar con mayor profundidad la esperanza de que su mundo sería salvado...y ese mundo era el de Europa.”³⁶

Desde una estrecha y rigurosa perspectiva política, de Benjamin podría decirse lo mismo que él dijo de Kafka: “Para hacer justicia a Kafka en su pureza y peculiar belleza no debemos perder de vista una cosa: se trata de la pureza y la belleza de un fracaso.”³⁷ La figura intelectual de Benjamin tiene gran interés, no solamente por la brillantez de su crítica literaria y la profundidad de su reflexión filosófica, sino también por las enseñanzas que pueden desprenderse de su trágica vida personal y de sus confusos compromisos políticos. A Benjamin le tocó vivir tiempos tormentosos; tal vez si su existencia personal hubiese transcurrido en otra era y circunstancias, la política no hubiese siquiera rozado su obra ni perturbado sus placeres de coleccionista, amante del arte y la literatura, y de paseante solitario en ciudades como Berlín, Moscú y París, en busca de los mensajes de un pasado que él se empeñaba en rescatar y

³⁵ Ibid., p. 222

³⁶ Ibid., p. 225

³⁷ Benjamin, *Illuminations*, p. 148

preservar. No obstante, la peculiar mezcla de religiosidad mesiánica y propensión a la utopía presentes en su espíritu le proporcionaron débiles instrumentos a la hora de responder ante los retos que hubo de enfrentar. Su amigo de infancia Gershom Scholem acertó cuando dijo que “La dificultad para distinguir entre el mesianismo y los movimientos seculares contribuye a una peligrosa confusión. Semejante mezcla se convierte en un elemento destructivo. La aplicación errada de fraseología mesiánica inyectó notas falsas en las mentes y en la autoimagen de los devotos de tales movimientos.”³⁸ En cierta medida esto ocurrió con Benjamin y su combinación de materialismo dialéctico y escatología hebrea.

Sin embargo, el involucramiento de Benjamin con el comunismo de su tiempo no me parece lo más relevante; lo crucial, pienso, tiene que ver con su participación como intelectual en ese clima de catástrofe inminente predominante en la Alemania de Weimar, un clima producido por los resultados de la Primera Guerra Mundial, por el avance de los movimientos extremistas, y por la renuencia, incapacidad e ineptitud de la intelectualidad europea de la época —especialmente en Alemania— para rechazar las concepciones políticas radicales y las ideologías anti-democráticas y anti-liberales, así como para resistir eficazmente “la tentación del abismo”, el atractivo de las visiones apocalípticas en la filosofía y la historia, y finalmente contribuir a detener el deslizamiento hacia las sombras.

En tal sentido, Benjamin no estuvo solo, ni sería justo atribuirle un peso principal de la culpa. Pensadores como Marcuse, Adorno y Horkheimer, cercanos a Benjamin en lo personal e ideológico, también formaron parte de —y contribuyeron a reforzar— ese clima espiritual; pero en sus casos se trataba de personas con mayor formación política, y posiblemente con sensibilidades menos vulnerables que la de Benjamin. En última instancia, el estudio de la figura de Benjamin deja un rastro de simpatía y tristeza, de compasión por su

³⁸ Citado en Wolin, p. li

trágico destino, y de admiración por una obra en la que conviven, a veces en insoportable tensión, numerosos y en no pocos casos nobles rasgos de lo humano.