

GLORIA M. COMESAÑA S.
Universidad del Zulia
Escuela de Filosofía

WALTER BENJAMIN: LA HISTORIA ENTRE TEOLOGÍA Y REVOLUCIÓN*

INTROITO

Ante la crisis mundial en que la Historia se encuentra de nuevo sumida después de 40 años de aparente calma, interrumpida sólo por conflictos regionales, los análisis y reflexiones de un filósofo como Walter Benjamin, se nos presentan como dramáticamente *actuales*.

Por todas partes las certidumbres caen, las fuerzas se reorganizan o descomponen, las naciones divididas se unifican, y muchas forzosamente unidas tratan de separarse. Como demonios exorcizados o monstruos pretendidamente alejados o controlados, "ismos" de todo tipo: integrismo, nacionalismo, racismo, fundamentalismo, populismo, etc., y flagelos muy tangibles y reales: guerra, hambre, miseria, enfermedad, muerte, vuelven amenazadoramente sus rostros sobre una Humanidad que ya no sabe hacia dónde dirigir su mirada y en qué nueva utopía poner sus esperanzas. Porque en tiempos así, hasta las utopías parecen habernos abandonado.

En medio de este panorama desalentador, las palabras de Walter Benjamin resuenan con inusitada fuerza, y sus afirmaciones sobre la Historia encuentran en nosotros un eco sorprendentemente original y arcaico a la vez.

I

Para favorecer la comprensión de nuestro trabajo, indicaremos de antemano sus límites. Nos referiremos básicamente a las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*, escritas en la primavera de 1940, poco antes de su muerte, ocurrida el 26 de Septiembre de ese mismo año. Para muchos, aunque no sea ésta su "gran" obra (lugar que ocuparían los *Passagen Werke*)¹, las *Tesis*... reúnen en sí, debido a su concisión y oportunidad, el mérito de expresar la esen-

* Este trabajo fue presentado como ponencia en su forma reducida, en las VII Jornadas Internacionales sobre Pensamiento Comunitario en la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela) y publicado en el Nº 16 del Anuario de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de esa misma Universidad.

1. Benjamin, Walter. *Paris, Capitale du XIX^e Siecle. Le Livre des Passages*. Eds. du Cerf, Paris, 1989.

cia de su pensamiento, y el valor de contener en pocas páginas, la solidez de una especie de testamento político, sumada a la "patencia" de una revelación conminatoria.

Al decir de Hannah Arendt, Benjamin "pensaba como un poeta", y no era, hablando con propiedad, un filósofo⁽²⁾. El mismo deseaba ser considerado simplemente como un "crítico literario"⁽³⁾, como un "flâneur"⁽⁴⁾, un citador, un coleccionista y un escritor a la manera de los "hommes de lettres" de la Francia pre-revolucionaria⁽⁵⁾, más que como un creador. Creador fue sin embargo, y enunciador de verdades, no siempre fácilmente comprensibles y mucho menos aceptables.

En un tiempo en que todo intelectual estaba perfectamente ubicado y clasificado según su etiqueta y su función, él fue, tal como lo señala Arendt, un "homme de lettres", una figura propia de los siglos XVIII y XIX, superada y arcaica para los "modernos" pero "actualizada" en su manera de ser y en su forma de concebir la escritura, en pleno siglo XX.

Los escritos de Benjamin y su pensamiento se nutrieron de las más variadas y disímiles fuentes: desde el materialismo dialéctico (del cual hizo una lectura muy particular), que para él era sobre todo un método, hasta el judaísmo de la tradición hassídica y la Cabala, pasando por la Teología cristiana y los místicos medievales. Expresión de la más refinada tradición intelectual germánica, era a la vez apasionado de la cultura francesa, atento lector de los escritores rusos y orgulloso incursionador en una tradición judía que le atraía quizás tanto más, cuanto que no se reconocía totalmente en ella.

Nuestro abordaje de las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia* queremos hacerlo a la vez a partir del plano objetivo del estudio del lenguaje, y a partir del plano más subjetivo de la interpretación, que es siempre aventurada y personal, pero inevitable.

2. Arendt, Hannah. "Walter Benjamin: 1892-1940", en *ECO. Revista de la Cultura de Occidente*, Nos. 149-150, Buchholz Eds. Septiembre-Octubre, Bogotá, 1972, pp. 172, 486.

3. *Ibid.*, p. 472.

4. *Flâneur*: es un término que significa pasear sin rumbo, sin prisa, atento sólo a la impresión y al espectáculo del momento: deambular, vagar al azar. En la obra de Benjamin tiene un significado especial, pues representa una de esas metáforas, en este caso tomada de la obra de Baudelaire (cuya personalidad y escritos constituyeron uno de sus polos de fascinación por lo francés y parisino en particular), con las que a él le gustaba expresar sus ideas. El *Flâneur* como después el *Ángel* de la historia en las *Tesis*, es el único que, paseando sin rumbo por las ciudades, empujado aquí y allá por mochedumbres frenéticas de actividad deliberada, es capaz de captar el auténtico mensaje de las cosas y la verdadera esencia de la tempestad de la historia. Para una comprensión más completa véase el artículo "Le Flâneur", en *Paris, Capitale du XIX^e Siècle...* Ed. cit., pp. 434-472.

5. Arendt, Hannah. *Ob. cit.*, pp. 473-474.

II

Hay fundamentalmente dos términos que, debido a su repetición a lo largo de las *Tesis...* parecen trazarnos un camino e indicarnos algo así como la estructura conceptual de las mismas. Uno de ellos es el término *materialismo histórico*, que aparece mencionado como tal, doce veces a lo largo de las dieciocho (en realidad veinte) *Tesis...* Benjamin no emplea el término en su sentido usual u ortodoxo. Aunque en un tiempo pensó inscribirse en el Partido Comunista, jamás lo hizo, y su acercamiento al marxismo fue totalmente heterodoxo y personal. Para él, el materialismo histórico era más bien un *método* que una doctrina, veía en él un *utensilio de trabajo indispensable para el historiador*, más que un cuerpo teórico del cual se derivasen unas leyes o una interpretación definitiva.

Según Arendt,

"Benjamin utilizó esa doctrina sólo como un estímulo heurístico-metodológico, y apenas le interesaban sus antecedentes históricos o filosóficos"⁽⁶⁾.

Esto mismo corrobora Maurice de Gandillac en su prefacio a una de las primeras traducciones de la obra de Benjamin al francés⁽⁷⁾.

Como ya hemos señalado pues, el *materialismo histórico* del que hablaba Benjamin, poco tenía que ver con la dogmática del marxismo vulgar⁽⁸⁾, al que critica con fuerza, ni con la problemática de las "tensiones teológicas" que según él hacían difícil la edificación de un verdadero socialismo en la URSS⁽⁹⁾, ni mucho menos con la barbarie del estalinismo.

El *materialismo histórico* es pues según el Benjamin de las *Tesis...* la filosofía de la historia "ganadora"⁽¹⁰⁾, siempre y cuando tome a su servicio a la Teología, que es el "jorobadito"⁽¹¹⁾ de esta farsa, de este juego de ajedrez que

6. *Ibid.*, p. 481.

7. Gandillac, De. Maurice. "Prefacio a la Obra de Walter Benjamin", en *Mythe et Violence*, Editions Denoël, Paris, 1971, p. 17.

8. Benjamin, Walter. "Tesis sobre la Filosofía de la Historia", en *ESSAIS, 1935-1940*, Vol. 2, Denoël-Gonthier, Paris, 1983. Cfr. Tesis XI.

9. Benjamin, Walter. *Correspondance I, 1910-1928*, Aubier, Paris, 1978. Cfr. Carta a Julia Radt del 29 de Diciembre de 1926.

10. Para referirnos a la obra de Benjamin, utilizaremos tanto la traducción francesa contenida en: *Benjamin, Walter: Essais 2, 1935-1940*, Denoël-Gonthier, Paris, 1983, págs. 195-207, como el texto español publicado por Editorial Sur de Buenos Aires, 1967 con el título de *Ensayos Escogidos*, págs. 43-52.

11. Este es otro término metafórico de Benjamin, al cual recurre con frecuencia, y que es preciso explicar para facilitar al lector la comprensión del texto. Hannah Arendt nos lo explica muy bien en su estudio sobre Benjamin (Cfr. *Ob. cit.*, pp. 474-477). Así mismo nos dice el edi-

constituye la metáfora de la historia. Así, frente a la visión *historicista* del pasado histórico, que Benjamin critica y rechaza, encontramos como alternativa la *historiografía materialista* con su dosis de *teología*, cuya función es, según señala al final de la *Tesis VII*, "cepillar la historia a contrapelo"⁽¹²⁾.

Aquí encontramos, alrededor de la *teología* (mesianismo, redención, salvación), la otra clave terminológica del lenguaje de las *Tesis*... Nuestra tarea consiste pues, según lo afirmado en la *Tesis VIII*, en producir una concepción de la Historia que nos haga comprender, como los oprimidos, que el "estado de emergencia" es la regla, y que éste, el «verdadero "estado de emergencia"», debe ser hecho notorio por nosotros⁽¹³⁾. ¿Y cuál será ese verdadero "estado de excepción, de emergencia", de que nos habla el autor?. No es otra cosa que *la comprensión de nuestra situación en el tiempo entendido como umbral*, por el cual en cualquier momento, la revolución, el Mesías, el despertar que hace explotar el "curso" de la historia y nos redime, puede penetrar. Así dice en la *Tesis XV*:

"La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción"⁽¹⁴⁾.

Y en la *Tesis XVI* añade:

"El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un *presente* que no es tránsito sino que *se mantiene inmóvil en el umbral del tiempo*. Esta idea define justamente el presente en el cual él por su cuenta escribe la historia.

El historicismo postula una imagen "eterna" del pasado, *el materialista histórico hace de ese pasado una experiencia única en su género*"⁽¹⁵⁾.

Y la *Tesis VII* insiste en la idea:

torialista. E. Volkering en *ECO* (Ed. cit.) al presentar el texto de Arendt y otro de Benjamin, lo siguiente al referirse a la mencionada metáfora: "...el "jorobadito". El *bucklicht Münntlein*, así se llama en alemán ese duendecito oriundo de los bosques encantados de Germania, es una figura arquetípica que, como todo arquetipo, tiene dos aspectos, uno tenebroso, de pequeño demonio, inofensivo, hasta conmovedor, de pobre diablo el otro, y es, por resumirlo en breves palabras, la personificación de todos los infortunios concebibles o ya inconcebibles, y de cuantas "medidas de pata", una persona sea capaz de cometer". En esta metáfora del "jorobadito", Benjamin no sólo se vio reflejado a sí mismo y a su proverbial "mala suerte" (mezcla de decisión y azar), sino que encontró una manera muy significativa de expresar esa mezcla de sentido y sin sentido, orden y caos, avance y retroceso que, todavía en este siglo, parece ser la historia.

12. Benjamin, Walter. *Essais*... Ed. cit., p. 199. Traducimos nosotros.

13. *Ibidem*.

14. Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidas*. Ed. cit., p. 50. Subraya el autor.

15. Benjamin, Walter. *Essais*... Ed. cit., p. 205. Traducimos y Subrayamos nosotros.

"El materialista histórico afronta un objeto histórico únicamente cuando éste se le presenta como una mónada. En esta estructura reconoce el signo de una *detención mesiánica* del devenir, o, dicho de otra forma, de una *oportunidad* (chance) *revolucionaria* en el combate por el pasado oprimido"⁽¹⁶⁾.

A diferencia pues del historiador, que ve en el tiempo un continuum homogéneo y vacío, que él "llenará" con los "hechos" de la Historia Universal, (sólo "grandes" hechos, por supuesto), y para el cual el nexo entre los momentos del devenir es únicamente el causal⁽¹⁷⁾, el *teórico del materialismo histórico*, como dice Benjamín, sabe que

"Articular históricamente el pasado (...) Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le corresponde retener firmemente una imagen del pasado que, sin que él lo sepa, se impone al sujeto histórico en el momento del peligro. El peligro amenaza tanto a la tradición como a quienes la reciben. Para ambos el peligro es el mismo: ser convertidos en instrumento de la clase dominante.

En cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. El Mesías viene no sólo como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. El don de atizar para el pasado la chispa de la esperanza le corresponde sólo al historiógrafo perfectamente convencido de que *ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer"⁽¹⁸⁾.

Podemos afirmar entonces que Benjamín ha producido una especie de *Teoría del conocimiento histórico*⁽¹⁹⁾, que implica, junto con una nueva concepción del tiempo, una nueva metodología para tratar el "acontecimiento" histórico (la construcción, el montaje), una visión diferente de la relación entre los momentos del tiempo (la correspondencia, la conmemoración), y el reconocimiento de la responsabilidad personal de quien investiga y del colectivo histórico, con respecto a las generaciones pasadas y a la posibilidad de lograr una revolución (fuerza mesiánica, tarea, misión, atención al instante, al umbral por el cual penetrará el Mesías). Y por supuesto, esta aparentemente "extraña" relación entre metodología materialista y teología judeo-cristiana que constituyen la original amalgama de la visión benjaminiana y su posición ante el devenir.

Podemos pues, tal como ya hemos dicho, atrevernos a considerar las

Ibid., 205, 206.

17. Ver especialmente las *Tesis*, V, VII, XVI, XVII, A, en *Essais*.. Ed. cit.

18. Ibid., pp. 197-198.

19. Tal es también la interpretación de Adorno. Cfr. *Benjamin, Walter: Paris, Capitale du XIX^e Siècle*.. Ed. cit., p. 11.

Tesis como una teoría del conocimiento aplicable a la historia. En efecto, en las *Tesis* se hallan reunidos elementos suficientes como para permitirnos sustentar tal hipótesis: en primer lugar nos encontramos con una concepción del tiempo, que es uno de los elementos fundamentales sobre los que trabaja el historiador.

Benjamin rechaza, como ya hemos dicho, la idea de un tiempo vacío y homogéneo, transcurriendo ineluctablemente hacia el futuro sin ninguna clase de interrupciones ni rupturas.

Frente a ese tiempo en que los momentos se encadenan como el efecto a su causa, él nos habla de un tiempo-riesgo, un tiempo de excepción, de peligro, el cual está lleno de "tiempo actual" (*Jetztzeit*, literalmente el ahora-tiempo), de un cierto pasado que en un momento dado puede entrar en correlación con el presente y actualizarse. Ese momento es el momento de la crisis, de la ruptura revolucionaria, la puerta estrecha por la que puede penetrar la salvación. Esta actualización del pasado, su irrupción en el presente en un instante de fulguración, dialectiza los hechos históricos, iluminando lo que ha sido y colocando al presente ante su verdad: la de ser un momento decisivo, un momento de crisis que abre para él sus posibilidades mesiánicas.

"El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre los diversos momentos de la historia. Pero ningún hecho es histórico por ser causa. Llegará a serlo sólo después, póstumamente, tras hechos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de esta constatación, no permite ya que la sucesión de los hechos le corra entre los dedos como un rosario. Capta la constelación en la que ha entrado su propia época con una época anterior perfectamente determinada. Y funda así un concepto del presente como "tiempo actual", en el cual han penetrado astillas del tiempo mesiánico"⁽²⁰⁾

Escribe Benjamin en la *Tesis A*. El pasado pues, en cada caso un determinado pasado, como constelación particular, entra en correspondencia con el presente, en un instante que, si es captado como tal, ha de ser decisivo, "crítico" para la humanidad. Nuestra relación a este pasado ha de ser según Benjamin, la *conmemoración*, a la manera religiosa de una fiesta en la cual el pasado, más que ser recordado se nos revela, y nos obliga a *captar la historia de una manera fundamentalmente teológica*, es decir como algo sagrado. Citemos de nuevo al autor:

"...en la conmemoración hacemos una experiencia que nos prohíbe captar la historia

20. Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidos*. Ed. cit., p. 51. Subraya el autor. Nosotros hemos cambiado la traducción en algunos puntos.

de manera fundamentalmente no-teológica de la misma forma que no tenemos el derecho de tratar de escribirla utilizando conceptos inmediatamente teológicos⁽²¹⁾

Entre los momentos temporales, pasado y presente, que son los que realmente importan para Benjamín (el futuro no tiene aquí prácticamente ningún peso), existe pues una *correspondencia* (concepto también fundamental en la teoría del conocimiento benjaminiana⁽²²⁾), una *correspondencia* que súbitamente se *revela* al historiógrafo atento, y convierte así a la experiencia histórica (a la verdadera *experiencia*) en una teología de la conmemoración.

De esta forma la conmemoración porta en sí lo histórico y lo hace presente. El que conmemora y festeja está "como presente" en la constelación pasada, de modo que esta forma de experiencia histórica, *despertando* al individuo del mundo mecánico y repetitivo en el que ha perdido su ser y su capacidad de percepción, (en el ámbito de la economía de masas y de mercado), le devuelve, como *revelación*, el pasado histórico, haciéndole tomar "conciencia de la analogía" entre los momentos del tiempo tanto individual como colectivamente.

Todo esto evidentemente pone al individuo ante su responsabilidad con respecto al pasado. Este es uno de los aspectos más originales y paradójicos de la obra de Benjamín. Nuestro deber como generación presente, no consiste tanto en abrir el camino a nuestros descendientes, cuanto en *redimir* al pasado de las cadenas que lo oprimieron:

"La socialdemocracia se complació en asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras. De esta manera cortó el nervio principal de su fuerza. En esta escuela la clase desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados oprimidos y no del ideal de los descendientes libres⁽²³⁾.

Dice en la *Tesis XII*.

Y aún más claramente insiste en esa responsabilidad en la *Tesis II*, que concluye así:

El pasado contiene un índice temporal que lo remite a la salvación. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una

21. Citado por Bolz Norbert: "Conditions de Possibilité de l'expérience historique", en *Walter Benjamin et Paris*. Eds. du Cerf. Paris, 1986. p. 493. Traducimos nosotros.

22. Que procede también de Baudelaire.

23. Benjamín, Walter. *Ensayos Escogidos*. Ed. cit., p.p. 48-49. Hemos cambiado la traducción en algunos puntos.

débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado hace valer un derecho. Esta pretensión no debe ser negligida. El que profesa el materialismo histórico sabe cuáles son las razones de ello.⁽²⁴⁾

Cada generación pues, ha sido esperada sobre la tierra, y por débil que sea su fuerza mesiánica, según el decir del mismo Benjamín, no debe sustraerse a su misión liberadora. Y lo que está en juego es de tal magnitud, que, como nos dice en la *Tesis VI*: "... ni siquiera los muertos estarán salvo del enemigo, si este vence"⁽²⁵⁾. Pero si bien nuestro mesianismo puede ser débil, y nuestra generación no responder a la espera del pasado, pareciera que, por otra parte, pudiésemos según Benjamín mantener *siempre la esperanza*, porque el Mesías puede venir en cualquier momento. Así leemos en diferentes frases de las *Tesis*: "... en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías"⁽²⁶⁾, "...El Mesías no viene sólo como redentor, viene como vencedor del Anticristo"⁽²⁷⁾. Amén de aquellas en que se habla de "detención mesiánica del tiempo" o de "astillas del tiempo mesiánico" y que ya hemos citado antes. ¿Qué debemos entender aquí?. Se refiere Benjamín *realmente* a un Mesías en quien debemos o podemos esperar, o se trata sólo de una metáfora? ¿Y si lo es, qué significa?. ¿Puede "el Mesías" descargarnos de nuestra responsabilidad, o más bien la confirma?. Creemos que no es posible dar una respuesta categórica a estas preguntas. Aunque Benjamín no fue nunca un hombre religioso en el sentido en que se es practicante de una religión o se dice que uno adhiere a una doctrina, sabemos que había leído y apreciado a los místicos medievales, y que, a partir de cierta etapa de su vida se había acercado a la mística judía, estudiando la Cabala y las tradiciones hassídicas. Esto constituía para él, tal como lo señala Hannah Arendt⁽²⁸⁾, junto con la atracción del auténtico comunismo, uno de los polos entre los cuales se equilibraba su pensamiento, atento más al valor negativo, crítico, de estas doctrinas y prácticas, que a su aspecto positivo, y viendo en ambos, religiosidad (teología, sentido de lo sagrado) y materialismo marxista, una fuerza de despertar liberador para la humanidad deshumanizada por el capitalismo. Todo ello podría pesar a

24. Benjamín, Walter. *Essays...* Ed. cit., p. 196. Traducimos nosotros. Subraya el autor.

25. Benjamín, Walter. *Ensayos escogidos*. Ed. cit., p. 45. Subraya el autor. Resulta escalofriante constatar, pensando en las profanaciones cometidas en las tumbas judías del Cementerio de Carpentras, Francia (Cfr. *Nouvel Observateur*, Mayo, Nº: 1332, Paris, 1990) cuán clarividente y lúcido resulta ser Benjamín en las sentencias de las *Tesis*. Y cuán *actuales*, por ello, resultan ser las mismas.

26. Benjamín, Walter. *Essays...* Ed. cit., p. 52.

27. Benjamín, Walter. *Ensayos Escogidos*. Ed. cit., p. 198.

28. Arendt, Hannah. Ob. cit., p. 583.

favor de una interpretación literal de términos tales como Mesías o mesiánico.

Por otra parte su preferencia por la alegoría y la metáfora como formas privilegiadas para expresar la verdad, no puede dejarse a un lado. Esto nos llevaría a pensar, como lo hacen muchos estudiosos de las *Tesis*⁽²⁹⁾, que las referencias mesiánicas serían sólo metáforas "teológicas" utilizadas por Benjamin, y que sólo de tal manera deben interpretarse.

Por nuestra parte no queremos pronunciarnos definitivamente sobre una cuestión que casi nos remite a una exégesis o incluso al desciframiento de textos, pero si deseamos atrevernos a *imaginar* (término con carga de creación), una interpretación que, tal como lo deseaba Benjamin es despertada en nosotros por el eco de sus propias palabras de alquimista y profeta en el mástil de la historia: creemos que, sin reivindicar su judaísmo de manera cultural o practicante, éste constituye, junto con los otros⁽³⁰⁾, uno de los componentes fundamentales del pensamiento y de la vida de Benjamin⁽³¹⁾ que no puede ser minimizado. Por otra parte sus constantes referencias a la teología y el uso de expresiones de tipo "religioso" (así como su consideración del texto como algo sagrado), no pueden ser simples instrumentos de puro valor metodológico o simples metáforas para transponer su pensamiento, sino que en nuestra opinión, deben ser entendidos como la traducción perfecta de su pensamiento, indicadores de su creencia en la *Transcendencia* como componente esencial de la realidad, como algo que se manifiesta en todas las cosas y a través de todas las cosas, aún y sobre todo en las más pequeñas.

Esta convicción nuestra se hace más firme al leer los textos fundamentales de su teoría del lenguaje, sobre todo el que se titula *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje humano*⁽³²⁾, en el cual se expone su teoría de la "nomina-

29. Cfr. *Walter Benjamin et Paris*. Eds. du Cerf. Paris, 1986.

30. Su interés por Baudelaire, París y el siglo XIX, el marxismo, la revolución rusa, la obra de Goethe, Proust, Kafka, su relación con Brecht, etc.

31. En esto coincidimos con lo firmado por Henri Meschonnic en su artículo: "L'Allegorie chez Walter Benjamin, une aventure juive", en *Walter Benjamin et Paris*. Ed. cit. Allí entre otras cosas se señala: "Rechazo pues por principio (...) que el judaísmo o la judeidad de Benjamin sea una categoría distinta, que pueda oponerse, por ejemplo, a su marxismo como los dos términos de una elección-las categorías de la teología y de la historia entre las cuales, como se dice, él no habría sabido escoger (pp. 707-708)". Y más adelante: "Sería una lectura débil considerar en sus relaciones al hebreo una derrota, o "piadosas velocidades", como sería insuficiente retener, para el judío de la escritura en Benjamin, solamente su situación cultural. Aunque esta comporta sus precisiones, sus intereses, Benjamin habla de la mirada fugitiva lanzada todos estos años a los volúmenes de la Biblia (Cfr. *Correspondance*. Vol. II, pp. 235)", p. 724.

32. Benjamin, Walter. *Mythe et violence*. ed. cit., p. 71. En Español: *Sobre el Programa de la Filosofía Futura y Otros Ensayos*. Monte Avila. Caracas, 1970. p. 139. Ver igualmente el trabajo de Giorgio Agamben: "Langue et Histoire", en *Walter Benjamin et Paris*. Ed. cit., p. 793 ss.

ción". A pesar de esto y de acuerdo a la lógica del materialismo histórico, el individuo no queda relevado de su responsabilidad histórica, (básicamente para con el pasado), sino que por el contrario, como se deduce de las *Tesis*, esta responsabilidad queda así fundamentada y amplificada.

La irrupción de lo divino en la historia no se hace trascendiendo lo humano, sino a través de lo humano, en lo humano, como a pesar de toda su carga teológica, permite deducirlo la *Crítica de la violencia*⁽³³⁾ y, por supuesto, las *tesis sobre la Historia*. Igualmente nos inclina a estas interpretaciones el *Fragmento Teológico Político*⁽³⁴⁾, del cual citaremos el pasaje siguiente:

"El orden de lo profano debe fundarse sobre la idea de felicidad. Su relación a lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia.

Esta relación condiciona, en efecto, una concepción mística de la historia cuya problemática puede exponerse en imagen. Si se representa mediante una flecha el fin hacia el cual se ejerce la *dynamis* de lo profano, mediante otra flecha la dirección de la intensidad mesiánica, seguramente la búsqueda de la felicidad de la humanidad libre encuentra su impulso en esta orientación mesiánica; pero, de la misma forma que una fuerza puede, por su trayectoria, facilitar la acción de otra fuerza sobre una trayectoria opuesta, así, el orden profano puede favorecer el advenimiento del reino mesiánico.

Lo profano, de este modo, no es una categoría de este reino, pero es sin embargo, una categoría y de las más eficaces, de su abordaje más fácil⁽³⁵⁾.

Regresando a nuestro análisis del concepto Benjaminiano de *tiempo*, es preciso explicar, qué puesto ocupa el *futuro* en un pensamiento que está básicamente volcado hacia el *pasado*, atento a captar en el *presente* la "actualización" del pasado, el tiempo actual (*Jetztzeit*) que implica la entrada de ese pasado con nuestro presente en una constelación mesiánica y por ello liberadora.

¿Qué valor tiene entonces el futuro para una tal concepción? Aparentemente muy poco. No en cuanto se niegue el futuro, puesto que en esa dimensión ha de darse el momento de la redención, de la salvación que nos podrá en posesión de la felicidad:

"A pesar de esto el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en dicho futuro cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías⁽³⁶⁾.

33. *ibid.*, p. 121.

34. *ibid.*, p. 149.

35. *ibid.*, pp. 149-150. Traducimos Nosotros. Subraya el autor.

36. Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidos*. Ed. cit., p. 52.

dice al final de las *Tesis*. Pero Benjamin tenía serios motivos para ser crítico hacia el futuro, que ha sido siempre una dimensión fundamental para todos los estudiosos del acontecer humano. Esta reiterada crítica con respecto al futuro se debe en nuestra opinión a su rechazo de la noción de progreso, tan dañina y engañosa, y tan de moda entre los pensadores desde el siglo de las Luces, utilizada para justificar toda clase de desmanes contra el hombre y la naturaleza. Creemos que Benjamin estableció una correlación entre progreso y futuro, y vió en ella la disculpa fácil de todos los errores del momento y la razón de todas las resignaciones presentes al esperar en la promesa, o luchar por ella, de un futuro mejor. El cual depende por supuesto del progreso que se proyecta alcanzar y "justifica" todos los "sacrificios" de las generaciones actuales. Contra esa interpretación histórica se levanta pues Benjamin en numerosos escritos, y no deja de hacerlo en las *Tesis*. Citaremos básicamente dos textos: el primero, en la *Tesis X* en la cual compara su procedimiento metodológico con la "meditación de los monjes", y critica a los políticos "en los cuales los adversarios del fascismo habían depositado sus esperanzas"⁽³⁷⁾, acusándolos de "traición" y de "derrota":

"El punto de partida de nuestra reflexión es que la adhesión de esos políticos al mito del progreso, su confianza en la "masa" que les servía de "base" y finalmente su sumisión servil a un aparato incontrolable no fueron sino tres aspectos de una misma realidad"⁽³⁸⁾.

El segundo se encuentra en la *Tesis XIII*, en la cual critica fuertemente el uso que la social-democracia⁽³⁹⁾ hizo de la noción de progreso:

"Tal como lo imaginaba el cerebro de los social-demócratas el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (...). Segundo, era un progreso ilimitado(...). Tercero, se le consideraba como esencialmente continuo(...). Cada uno de estos caracteres se presta a discusión y podría ser criticado. Pero, si quiere ser rigurosa, la crítica debe remontarse más allá de todos esos caracteres y orientarse hacia lo que les es común. La idea de un progreso de la especie humana a través de la historia es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica que apunta a la idea de tal proceso es el fundamento necesario de la crítica de la idea de progreso en general"⁽⁴⁰⁾.

37. Por el contexto y otras lecturas que hemos hecho, pensamos que se refiere a los políticos rusos y a la política de la URSS durante la Segunda Guerra Mundial al firmar el pacto germano-soviético.

38. Benjamin, Walter. *Essays*, Ed. cit., p.p. 200-201. Traducimos nosotros. Las comillas son del autor.

39. Obviamente se refiere, como en los otros casos en que la menciona en las *Tesis*, a la social-democracia alemana de su tiempo.

40. *Ibid.*, p. 203. Traducimos nosotros.

Su crítica del progreso, que aquí notamos en las *Tesis*, atraviesa como un *leit motiv* toda su obra. El progreso es para Benjamín una ilusión, y por eso hay que "cepillar la historia a contrapelo" como ya se ha dicho. Sin negar los avances científicos y tecnológicos y las bondades que de ellos pueden derivarse para la humanidad, Benjamín pone el acento en el uso mistificado que se ha hecho, desde que la burguesía ha accedido al poder, del concepto de progreso. El progreso se ha transformado en el *mito moderno* tras el cual todos corren, sin ver que en él pierden su humanidad y la armonía con la naturaleza. En nombre del progreso el hombre explota al hombre y destruye la naturaleza, con la cual, desde los orígenes, estaba en armonía. Todo esto es analizado con gran penetración en la *Tesis XI*, en la cual atacando de nuevo a la social-democracia, que al aceptar el progreso técnico creía "nadar en el sentido de la corriente"⁽⁴¹⁾, nos muestra cómo el error del *Programa de Gotha* (criticado por Marx), consiste en definir el trabajo como la fuente de toda riqueza y cultura, llegando incluso a considerar que el trabajo es el Mesías del mundo moderno, el nuevo redentor: "Esta concepción del trabajo, característica de un marxismo vulgar, —nos dice el autor— no se detiene demasiado en la cuestión de saber cómo el producto de ese trabajo sirve a los trabajadores en tanto que ellos mismos no pueden disponer de él"⁽⁴²⁾.

Y continúa:

"Esta concepción no quiere considerar sino los progresos del dominio sobre la naturaleza, y no las regresiones de la sociedad. Así prefigura ya los rasgos de esta tecnocracia que más tarde se encontrará en el fascismo. (...) Tal como se lo concibe en el presente, el trabajo apunta a la explotación de la naturaleza, la cual, con ingenua suficiencia se opone a la del proletariado (...). A la idea corrompida del trabajo corresponde la idea de una naturaleza que, según la fórmula de Dietzgen, "está allí gratis" *Ibid.*

En oposición a semejante "programa" y concepción de progreso, Benjamín prefiere las utopías socialistas y especialmente la de Fourier, y el análisis auténtico que, como él señala, hace Marx del problema. A la idea espurio del progreso Benjamín opone su *teoría crítica* no simplemente de la historia, sino del conocimiento histórico, para la cual los momentos de regresión son tan importantes como los de avance, y la crisis y la catástrofe son conceptos tan fundamentales como la actualización del pasado y la explosión mesiánica del tiempo, que redime a las generaciones y en cierto sentido, al ponerlas "a salvo", las vengas de todo lo que han sufrido anterior-

41. *Ibid.*, p. 201. Traducimos nosotros.

42. *Ibid.*, pp. 201-202. Traducimos nosotros.

mente y de lo que sufrirían aún, si "el enemigo vence"⁽⁴³⁾.

"El sujeto del saber histórico es la clase combatiente, la misma clase oprimida que combate. En Marx ella se presenta como la última clase esclavizada, la clase vengadora que en nombre de las generaciones vencidas, lleva a su término la obra de liberación"⁽⁴⁴⁾.

Toda esta doctrina del tiempo, entre la recuperación redentora del pasado, que sólo a la humanidad liberada pertenece, y el futuro que, entendido como progreso-mítico, es sólo ilusión y opresión deshumanizada y desnaturalizada, queda perfectamente expresada en la *Tesis IX*, con la alegoría del Ángel:

"Hay un cuadro de Klee que se titula "Angelus Novus". Representa a un ángel que parece alejarse del lugar en el que se mantiene inmóvil. Sus ojos están desencajados, su boca abierta y sus alas desplegadas. Tal es el aspecto que necesariamente debe tener el ángel de la historia. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En donde para nosotros se muestra una cadena de acontecimientos, él ve sólo una única catástrofe, que no cesa de amontonar sus ruinas y arrojarlas a sus pies. El querría detenerse, despertar a los muertos y reunir a los vencidos. Pero del paraíso sopla una tempestad que se ha enredado en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad le arrastra incesantemente hacia el futuro al cual vuelve las espaldas, mientras ante él las ruinas se acumulan hasta el cielo. Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso"⁽⁴⁵⁾.

El progreso pues, en el sentido que hemos venido señalando, es para Benjamin que desea desmitificarlo, una tempestad, un "paraíso" falso, que, para conveniencia de todos los dominadores, se sitúa siempre en el futuro (que nunca llega a hacerse presente). Aclarado todo esto, no debe pues extrañarnos que sea el pasado y su rescate lo que realmente cuenta en la teoría de la historia de Benjamin.

II

Para abordar este pasado, el método apropiado, es según Benjamin, la construcción, el montaje. Esto constituye uno de los aportes más originales del autor en lo que hemos llamado su *teoría crítica de la historia*, o su *teoría del conocimiento histórico*. Sin olvidar su peculiar relación al *materialismo histórico* y a la *teología*, sobre todo entendidos en su aspecto *negativo y crítico*, es decir, destructor (de mitos) e interruptor (del tiempo y de su curso aparente), es preciso destacar este aspecto de su aporte a la teoría de la historia. Todo

43. Cfr. también las *Tesis*.. II, III, IV, VI, VII, pp. 195-199.

44. *Ibid.*, p. 202. *Tesis*.. XII. Traducimos nosotros.

45. *Ibid.*, p. 200. Traducimos nosotros.

esto está en relación con su teoría de *citabilidad* de los acontecimientos⁽⁴⁶⁾ y con la metáfora (entre otras) del coleccionista⁽⁴⁷⁾, que aquí no podemos detenernos a analizar. Para Benjamin la forma propia del conocimiento histórico era la *construcción*, el *montaje* de pequeñas "piezas" hasta lograr un conjunto que hablase por sí solo de cierta forma. El conocimiento debía surgir, a partir de una cierta colocación de los elementos (los textos citables) unos junto a otros (añadiéndose a veces un comentario del autor-constructor, pero no siempre) de modo que produjesen una nueva iluminación, una interpretación original del saber histórico que, más allá del mero saber, tuviese un efecto político: la irrupción liberadora de las nuevas generaciones, haciendo "explotar" el curso natural del tiempo.

Todo esto se pone de manifiesto en la que debía ser su obra maestra (inconclusa) los *Passagen-Werk* ya mencionada⁽⁴⁸⁾. Al respecto nos dice Rolf Tiedemann en su estudio introductorio a dicha obra:

"Si hubiese sido concluida, la obra de los *Passagen* hubiese constituido nada menos que una filosofía material de la historia del siglo XIX⁽⁴⁹⁾ (...)

Benjamin quería reunir los materiales y la teoría, las citas y la interpretación en una constelación inédita, comparada a todas las formas de presentación ordinarias. Los materiales y las citas debían jugar un rol preponderante mientras que la teoría y la interpretación debían permanecer ascéticamente en el trasfondo. El definió como un "problema" central del materialismo histórico "susceptible según él de ser resuelto por *Los Pasajes* la cuestión siguiente: "mediante qué vía es posible asociar una visibilidad creciente a la aplicación del método marxista. La primera etapa sobre esta vía consistirá en retomar en la historia el principio del montaje. Es decir en edificar las grandes construcciones a partir de pequesísimos elementos, confeccionados con nitidez y precisión. Ella (la vía) consistirá incluso en descubrir en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecimiento total (N.2.6)". Las numerosas citas constituyen estos elementos de construcción(...)"⁽⁵⁰⁾.

El *montaje* constructivo es pues en definitiva, el método original que, Benjamin nos propone para hacer surgir, como un destello en medio de las tinieblas, el verdadero conocimiento histórico, la genuina experiencia del saber histórico.

46. Benjamin, Walter. *Ensayos Escogidos*. Ed. cit., p. 44.

47. Para este punto y el anterior ver justamente Arendt, H. "Walter Benjamin..." en *ECO*. Ed. cit., p. 590 ss.

48. Benjamin, Walter. *Paris, Capitale du XIX^e Siecle...* Ed. cit.

49. De la cual según el Prof. Tiedeman (Editor alemán de los *PASSAGES*), fueron preparatorios: el ensayo sobre la obra de arte, los textos consagrados a Baudelaire y las *Tesis sobre la Filosofía de la historia*, o se derivaron de ella *Ibid.*, pp. 11-12. Traducimos nosotros.

50. *Ibid.*, p. 12. Traducimos nosotros.

El *montaje* es así la técnica benjaminiana en la cual convergen la vertiente "marxista" y la vertiente "teológica" del autor. Y a través de la cual, mediante el aparato categorial y crítico tomado de ambos campos, Benjamin se propone rescatar y "salvar" el pasado, y contribuir, de esta forma, a preparar la revolución proletaria. Estas dos vertientes del pensamiento benjaminiano son destacadas igualmente por el editor alemán de *Los Passages*, el cual en su artículo introductorio señala:

"Desde el principio la intención de Benjamin fue filosófica y lo siguió siendo a lo largo de los años: "Mostrar sobre el terreno hasta qué punto se puede ser "concreto" en el interior de estructuras que corresponden a la filosofía de la historia (Carta a Scholem, 23 de Abril de 1928)"⁽⁵¹⁾.

Más adelante sigue diciendo:

"Benjamin reclama pues una "reflexión materialista concreta sobre lo que está más cercano (...) la dialéctica (con respecto al pasado y sus objetos) los registra, los trastorna, los revoluciona, los pone al derecho y al revés"⁽⁵²⁾.

"Se trata, según Benjamin de lograr una "inversión dialéctica"⁽⁵³⁾.

Y con respecto a la parte de la teología en este trabajo sobre la historia, dice Tiedemann (refiriéndose específicamente al libro de los *Passages*):

"Benjamin compartía la problemática del materialismo histórico. (...) Pero los conceptos de los que se servía para caracterizar al capitalismo, (...) provenían de la terminología de su propio pensamiento que originariamente estaba inspirado por preocupaciones metafísicas y teológicas. (...) La teología considerada como "comentario de una realidad" que se hunde en el elemento histórico como en un texto y hace su exégesis, debía constituir la "ciencia fundamental" de *Los Passages* (Op.9). lo que equivalía a decir que la política debía prevalecer sobre la historia (h^o2) En el primer proyecto de *Los Passages* Benjamin pensaba menos en establecer una relación entre categorías teológicas y categorías políticas que en mostrar su identidad (...). La revolución era para él en el más alto grado una redención del pasado que debía poner en evidencia "el carácter indestructible de la vida suprema en todas las cosas" (Op.1). Al final de los años veinte, teología y comunismo convergían en el pensamiento de Benjamin"⁽⁵⁴⁾.

Eso mismo pensamos nosotros, y creemos que esa original amalgama

51. Ibid., p. 13. Traducimos nosotros.

52. Ibid., p. 17. Traducimos nosotros.

53. Ibidem.

54. Ibid., p.p. 17-19.

entre teología mesiánica y materialismo dialéctico, constituye no sólo uno de los mayores atractivos del pensamiento de Benjamin sobre la historia, sino su auténtica fuerza y la fuente de su actualidad.

De tal opinión es también M. de Gandillac⁽⁵⁵⁾, para el cual está claro que existe una correspondencia, en la visión de Benjamin, entre el trabajo exegético del teólogo, que busca en el texto los múltiples grados del sentido, y el carácter liberador del comunismo, cuya mínima expresión aclara mucho más el sentido de las cosas que todas las "profundidades" burguesas.

III

No queremos concluir este trabajo sin hablar de la importancia de la *alegoría* en la obra de Benjamin y específicamente en las *Tesis*. De hecho hay que relacionar el uso de la alegoría, para muchos un verdadero método de trabajo en Benjamin⁽⁵⁶⁾, con la técnica del montaje. El *montaje constructivo*, que levanta un edificio (texto) a partir de fragmentos a veces infinitamente pequeños, y colocándolos unos junto a otros, busca producir un cierto efecto iluminador sobre el presente a partir de la irrupción del pasado, funciona de hecho como una *alegoría*, al mismo título que una alegoría propiamente dicha, por ejemplo la figura del ángel de la historia en la *Tesis IX*, o las figuras del "Flâneur" o del coleccionista. A diferencia de la interpretación de H. Arendt⁽⁵⁷⁾, que hace de la alegoría benjaminiana una simple metáfora, la mayoría de los estudiosos⁽⁵⁸⁾ actuales de Benjamin consideran que la alegoría es justamente tal, y que se destaca en su obra como algo diferente del símbolo y que va más allá del símbolo. Se inscribe así el autor en la tónica de la teología (judía particularmente), que implica una relación especial a lo "incomunicable" a lo "indecible", el cual se manifiesta mediante una comunicación que es otra, no representativa, alegórica. Al respecto dice Meschonnic en el artículo ya citado:

"Contra la confusión de la alegoría con el símbolo, contra la idea que hace de ella una relación convencional entre una imagen representativa y su significación (ibid., p. 339) la alegoría es el "fondo oscuro" sobre el cual el "mundo del símbolo" se destaca en claro."⁽⁵⁹⁾

55. Gandillac De, Maurice. "Prefacio a Walter Benjamin...", en *Mythe et Violence*. Ed. cit., p.p. 7-25. Traducimos nosotros.

56. Meschonnic, H. "L'allegorie...", en *Walter Benjamin et Paris*. Ed. cit.,

57. Arendt, Hannah. "Walter Benjamin...", en *ECO*. Ed. cit., p.p. 484-486.

58. Ver los artículos al respecto en: *Walter Benjamin et Paris* Ed. cit., y también Buei-Glucksmann, Christine. *La Raison Baroque. De Baudelaire a Benjamin*. Ed. Galilée, Paris, 1984.

59. Meschonnic, H. "L'allegorie chez Walter Benjamin, une aventure juive", en *Walter Benjamin et Paris*. Ed. cit., p. 712.

Y añade:

"La alegoría es una forma de la historia (...) Puesto que la historia es "el curso de una declinación que no podemos detener" (...) (GSI, 353). El sentido de la ruina: "las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas son en el reino de las cosas (ibid., p. 354)". Porque es una forma de la precariedad del sentido, la alegoría es una figura de la historia⁶⁰.

Según Meschonnic, la alegoría tiene un valor profético, aunque éste sea para ella desconocido.

CONCLUSION

Y así entramos en nuestra conclusión: el valor de la obra de Walter Benjamin para nuestro presente, su actualidad y su carácter profético, mesiánico. Nos serviremos de una cita de Meschonnic, al concluir su trabajo para expresar, a partir de ella nuestro pensamiento:

"Así, la experiencia de Walter Benjamin es la alegoría de una historia que está buscando su propio sentido. La aventura teórica es la infinitización del sujeto. Esta historia no es solamente judía empíricamente, por dificultades de vida, una persecución que lo ha empujado a la muerte. Ni por su ética solamente y su teología. Sino por el esbozo, que aparece en la alegoría, tal como él la ha transformado, de una rítmica del sentido, que es la rítmica de un sujeto. El rechazo del signo es una subjetivación de la historia. Es probablemente por ello por lo que, hoy en día buscamos profecías para nuestro tiempo en Walter Benjamin. Pero es su historia lo que él nos dice. Y esta historia es una historia judía"⁶¹.

Concordamos con Meschonnic cuando nos dice que Benjamin es actual, que en él "buscamos profecías para nuestro tiempo". Y lo que nos lleva a ello es justamente la originalidad de su visión de la historia, su novedad, el carácter "único" de su obra. Difícilmente podrá citarse otra igual. Si bien pueden buscarse las fuentes de su pensamiento, y son muchas, éste es precisamente algo "particular", propio sólo de él, una verdadera creación en el sentido más auténtico del término. Por eso pensamos también que no es bueno concluir, como lo hace Meschonnic, después de haber criticado a los "reduccionistas" del pensamiento benjaminiano, reduciéndolo tanto en su obra como en su vida a su "judeidad".

Por el contrario, Walter Benjamin, es para nosotros *profundamente universal* sin dejar de ser judío, (básicamente en su situación histórica pero también en su obra), y precisamente en medio de todas las tensiones que en su realidad producían su atracción por el marxismo, su formación germano-

60. Ibid., p. 713.

61. Ibid., p. 741.

judía, su interés por la cultura y el modo de vida francés, etc.

De todo esto surgió un pensamiento inigualable en el cual podemos intentar descifrar alegorías y signos (que no mensajes) para nuestro tiempo. Hoy más que nunca en medio de una realidad desgarrada y de un mundo confundido por toda clase de amenazas y promesas, la alegoría del Ángel nos atrae a pesar de su enigmática oscuridad.

Hoy más que nunca, este Ángel que mira la catástrofe, los escombros, las ruinas, la boca abierta y la mirada atónita que no puede detenerse a despertar a los muertos y reunir a los vencidos, porque la tempestad del progreso que se ha enredado en sus alas le empuja hacia el futuro, hacia el paraíso, es el índice alegórico de lo que nos sucede.

En esta tempestad del progreso que se le ha enredado en las alas, la humanidad no puede encontrar más que promesas, ilusiones, mitos que encubren la frustración, la resignación de un presente que nunca corresponde a nuestras esperanzas y con el que en realidad la mayoría no quiere comprometerse. Mucho menos si este presente debe hacerse responsable del pasado y rescatarlo, *redimiendo* a las generaciones vencidas del peso de la esclavitud. Siempre es fácil prometer un futuro de liberación, una utopía, puesto que esto nunca se verá confrontado a la prueba de la realidad, de lo concreto.

Lo difícil es liberar para ahora, liberarnos ahora y sacudir el yugo de las generaciones pasadas para que ya nadie corra peligro, ni los vivos ni los muertos. En este tiempo de grandes movimientos mundiales, de grandes alteraciones en el orden político internacional, de grandes peligros y apocalipsis amenazantes, la obra de Benjamin nos conmina a mirar de frente nuestro tiempo, el presente, y a buscar en él, sin eludir responsabilidades ni perder las esperanzas, "la puerta estrecha por la que puede entrar, de repente, el Mesías". Ni fatalismo que descansa confiado en una Transcendencia de la que todo se espera, ni entrega irreflexiva a una espontaneidad subjetiva e individualista que persigue, a veces empecinadamente, un cierto ideal.

La revolución a la que nos convoca Benjamin no es ni lo uno ni lo otro. Es la entrega de cada uno de nosotros, con nuestra fuerza mesiánica (débil o fuerte) para escribir el verdadero texto de una historia auténticamente actual y citable.

"(...) nada de lo que ha ocurrido está perdido para la Historia. Ciertamente, sólo a la humanidad redimida le pertenece plenamente su pasado. Es decir, que sólo para ella, en cada uno de sus momentos, su pasado se ha vuelto citable. Cada uno de los instantes que ella ha vivido deviene una citación al orden del día y este día es justamente el último."⁽⁶²⁾