

# 5 futuro anterior

## Walter Benjamin: un arca de palabras

Antonio Crespo Massieu

*Una versión reducida de este texto fue mi contribución al Foro sobre Walter Benjamin que abrió la I Universidad de Verano de Izquierda Anticapitalista en Banyoles, Girona, el 25 de agosto de 2010. No he actualizado este escrito —tan solo he suprimido alguna referencia concreta que hoy no tenía sentido— para no retrasar su publicación como homenaje a Walter Benjamin en este año en que se cumple el 75 aniversario de su muerte en Portbou. En 2010 no existía *La Comuna: Presxs del franquismo*, ni se había interpuesto la querrela argentina contra la impunidad del franquismo. Este trabajo está dedicado a las compañeras y compañeros de *La Comuna* y de la Coordinadora Estatal de Apoyo a la Querrela Argentina (CEAQUA) y al equipo de juristas que con ellos trabaja. Desde la fidelidad al pasado han alcanzado el presente. Han acudido a esa “cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra” de la que habla Benjamin. Han cambiado la historia y el relato de los vencedores.*

*A ellos y ellas que han tenido “el don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza”. En agradecimiento.*

¿De dónde la permanente fascinación por la obra de Walter Benjamin, su presencia, marginal, heterodoxa, pero, sin embargo, tan persistente? Ya su amigo Gershom Scholem, en un texto de 1972 se hacía eco de cómo “los jóvenes marxistas citan a Benjamin como a la Sagrada Escritura”, señalaba como una de las características de su prosa filosófica el de “su enorme aptitud para la canonización”, y aventuraba, con maliciosa ironía, que su amigo “hubiera aceptado con beneplácito, aunque con dialéctica reserva, ser declarado padre de la Iglesia o rabino marxista” (Scholem, 2004: pp. 51-52). Precisamente en 1971 y 1972 publicaba la editorial Taurus sus *Iluminaciones* y de 1973 es la edición castellana de sus *Discursos interrumpidos I*, donde se incluyen las *Tesis de Filosofía de la Historia* con prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Desde entonces la obra de Benjamin camina, siempre por senderos marginales y un poco laberínticos, hasta alcanzar, hace unos años, una dimensión notable y una sólida ocupación del espacio académico.

“... hacía falta osadía para llevar la herencia del judaísmo al corazón del marxismo.”

---

Estas reflexiones, apresuradas, tangenciales, incompletas, nacen de una vieja amistad. Por eso he querido abrirlas con una cita, por lo demás malévola, del que fuera su gran amigo y con una referencia a ese pequeño libro de tapas blancas traducido por quien me hablara por vez primera, en el curso de 1967-68, en el páramo intelectual de una tenebrosa dictadura, del filósofo más marginal de la Escuela de Frankfurt. Con dos referencias, pues, a la amistad y a dos autores digamos “teológicos” y no marxistas y con una mirada al pasado, a la propia biografía, a la temprana fascinación, esa amistad especial y diferida que entablamos con un autor que ya siempre nos acompaña.

Benjamin se ha mantenido siempre en los márgenes, ya Adorno le criticaba su pensamiento a-dialéctico; lejos de la escolástica marxista (lejos de cualquier escolástica, de cualquier escuela) pero es verdad que, como señalaba Scholem, ha ejercido indudable atracción sobre esa línea heterodoxa de un marxismo crítico o cálido (en la que, entre otros, se sitúa Ernst Bloch, que fuera su amigo) y que, por ello, sentimos tan cerca. Evitemos la canonización. Mejor hablar con sus preguntas. Aceptar la no respuesta, el espacio en blanco. Y no debería ser difícil pues su pensamiento, como su propia vida, tiene en lo fragmentario, en lo inacabado, en la interrupción, el elemento esencial que lo define.

Señalaba Jesús Aguirre como elementos interruptores del discurso en Benjamín estos dos: “El de una pluralidad discordante de las fuentes inspiradoras y el de la convicción de que la realidad es discontinua (convicción alimentada por una voluntad de que realmente lo sea)” (Aguirre, 1973: p. 8).

## **Crítico de la cultura**

Pluralidad de fuentes, asunción de lo diverso. Su idea del judaísmo, esencial en su pensamiento, cumple esta función. Bernd Witte, su biógrafo, nos dice que “su judaísmo era el deber de desarrollar una cultura europea” (Witte, 1990: p. 27) y que a esta idea de su juventud se mantuvo fiel, y de hecho le apartó del sionismo y de su siempre aplazado viaje a Palestina. Fiel a esta asunción de la cultura europea incluso cuando el curso de la historia (el nacionalsocialismo) la hacía ya, a todas luces, ilusoria. El proyecto mismo del *Libro de los Pasajes*, el inalcanzable intento de poner de nuevo en pie un siglo y una ciudad (lo que está como inacabado fulgor en los fragmentos que fue desgajando del libro — los escritos sobre Baudelaire y el París del II imperio — y en el mismo *Libro*) debe mucho a esta idea de la cultura. Puede parecer un concepto idealista o cuando menos utópico, pero no lo es pues quien lo asume (incluso con la terca determinación de permanecer en París, negándose así la posibilidad misma de huida) es muy consciente de que “todo monumento de cultura es también un monumento de barbarie”. Es algo mucho más importante. Se trata,

como dice Michael Löwy, “de redescubrir los momentos utópicos o subversivos ocultos en la herencia cultural” (Löwy, 2002: p. 92). Esos instantes de vida que laten siempre en la obra de arte (aunque los oculte el relato institucionalizado del poder), ese fulgor que nos deslumbra atravesando los siglos. Lo que Benjamin nos plantea es, en palabras de Concha Fernández Martorell, “una visión materialista del arte, como elemento interruptor del *continuum* histórico que permite tener con el pasado una experiencia única” (Benjamin, 1996: p. 25). La “experiencia única” que la obra de arte nos hace vivir es suspensión del tiempo, anulación del reino de la mercancía, pura gratuidad, vigencia del pasado, salvación de lo vivido, restitución... Una experiencia de libertad que rompe el continuo histórico, que niega el reino de la necesidad y anticipa el reino de lo posible. Por ello esa adhesión apasionada a una herencia cultural que para Benjamin es también un herencia de imaginación y esperanza, a ella fue siempre fiel; por eso son injustos los reproches que le lanzara Paul Celan, que había sido obligado por la historia a renunciar a esa cultura (y a destruir, a des-componer una lengua en la que pudiera decir Auschwitz sin traicionar a las víctimas); al menos esta es la lectura que Jean Bollack hace de su poema “Port Bou: ¿Alemán?” (Bollack, 2005: pp. 153-166), interpretación que, por cierto, difiere con la que hace del mismo poema Ulisse Dogá (Dogá, 2012).

Benjamin lee hacia atrás, mira el pasado, lo vive y lo rescata para un futuro de esperanza; no hay complacencia, menos aún arqueología o académico respeto. Por eso su idea del arte, de la cultura “burguesa” es asunción, nunca rechazo, interrogación, nunca simplismo. Quiero decir: en sus lecturas no hay nunca esa tendencia, tan presente en casi toda la crítica literaria marxista, al reduccionismo sociológico; esa actitud que parece tomar como pretexto la obra literaria para ilustrar con ella una reflexión de carácter social o histórico o, peor aún, esa sensación de que es necesario “encajar” la creación artística, en un marco ya preestablecido como si su presencia causara un desasosiego, como si hubiera allí algo que desconcierta, que no se es capaz de explicar (y que podría desentonar con una concepción del mundo completa y cerrada en sí misma). Cuando Benjamin lee a Baudelaire, a Proust, a Kafka... la historia está presente, es decir, la lucha de clases, los aspectos sociales, las condiciones materiales, pero no anulan nunca, ni explican (no lo pretenden) ni agotan el estallido de vida, que late en la creación artística. Por eso es una lectura abierta que deja interrogantes, la obra literaria no se explica (es decir, se reduce a, se encaja, en un esquema previo) por una determinación de clase. Sigue abierta, como la historia misma. Hay una lucidez en la mirada que no agota, pues no lo pretende, la realidad; igual sucede, por otra parte, en sus escritos autobiográficos, donde, en ocasiones, la más viva e íntima experiencia se envuelve en el acontecer histórico. Es la misma mirada que, hacia la creación artística, ensaya Ernst Bloch; aunque, quizá, con algo de un artificio escolástico que Benjamin nunca trasluce. Lo opuesto al “realismo socialista”, a una cierta y pertinaz

ortodoxia marxista que, quién lo diría, aún hoy sigue vigente. Por eso creo que esta reflexión no es marginal; mucho menos si atendemos al hecho de que si algo fue, si algo quiso ser, Walter Benjamin, si algún “oficio” o profesión reclamó en su vida errante fue la de crítico literario o crítico de la cultura y, en el conjunto de su obra, son estos escritos los que ocupan una mayor extensión.

## **Las Tesis**

Judaísmo, teología... marxismo. ¡Extraña combinación! Solo un solitario, un perpetuo habitante de los márgenes podía ser tan osado. Löwy señala las tres grandes escuelas de interpretación de las *Tesis de filosofía de la historia* (podría decirse del conjunto de su pensamiento): la escuela materialista que reduce sus formulaciones teológicas a simples metáforas (así lo leía Brecht); la teológica que considera el marxismo como añadido postizo que desvirtúa su pensamiento (así lo ve su amigo Scholem); y la escuela de la contradicción que considera ese intento de conciliar materialismo y mesianismo como fracaso pues considera ambas corrientes como incompatibles (Habermas). Añade Löwy un cuarto enfoque “Benjamín es marxista y teólogo” (Löwy, 2002: p. 41). Basta leer la primera de las *Tesis* para compartir esta afirmación. En ella Benjamin evoca el relato de Edgar Allan Poe *El jugador de ajedrez de Maelzel* en el que un muñeco vestido de turco gana siempre las partidas. Un sistema de espejos produce la ilusión de que nada oculta la gran mesa en que está situado el tablero, el autómatas sin alma derrota a los mejores jugadores, pero quien mueve sus manos es un enano jorobado escondido en el interior de la gran caja. Fue un suceso real que asombró a la corte de Viena en 1789 y luego viajó por Estados Unidos. Benjamin compara el “materialismo histórico” o, como él escribe “el que llamamos materialismo histórico”, con ese autómatas sin alma y al enano contrahecho y oculto con la teología. Solo si el materialismo histórico oculta en su interior a la teología podrá ganar. A ese enano jorobado, cheposo, escondido, esa alma lúcida y herida del pensamiento. Sin ella, sin su aliento, sin su vida, sin su incierto horizonte mesiánico, la revolución es imposible o estará condenada a ser de nuevo, y siempre, traicionada. Es, nos dice con otra imagen, como el secante y la tinta: el secante fija la palabra, no la borra, la empapa para que permanezca. El autómatas, elegantemente vestido, con su narigüilé en la mano y su pomposa autosuficiencia, nunca podrá ganar. Cree que la historia es un mecanismo perfecto y él es el relojero, ve un tablero donde todos los movimientos se pueden predecir, calcular, anticipar, somete lo sucesivo a una determinación que él cree científica. Así entendían la historia los jesuitas de la revolución, los inquisidores de Moscú o los herederos de Kautsky. Para el autómatas la gran ausente es la revolución; el acontecimiento en que todos los posibles son reales. Para ellos no existe la revolución, sus perplejidades, su inacabamiento; ni la decisión que la hace posible o la condena. Es como si Benjamin nos dijera que, tal vez, para ganar la partida de la historia tengamos

que ser un poco tramposos, tener un doble fondo. Y tomar a su servicio “a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno”.

En verdad, hacía falta osadía para llevar la herencia del judaísmo al corazón del marxismo; eso fue lo que nunca comprendió su amigo Scholem (ni tampoco, en el lado opuesto, su amigo Brecht) y se lo reprochaba como algo postizo, falso, que enturbiaba su pensamiento. No caigamos en lo contrario y reduzcamos la huella del judaísmo a algo anecdótico. Esta “pluralidad de fuentes discordantes” es lo que da a su pensamiento una sensación de libertad, de búsqueda, de interrogaciones que se abren y no se cierran. Y eso a pesar del carácter aseverativo de su prosa, cercana a veces a la sentencia, enigmática en su condensada formulación: algo que le une, y creo que no es la única coincidencia, a la radicalidad de la aventura filosófica de Wittgenstein. Esta libertad permite, por citar solo un ejemplo, incorporar un concepto como el de “aura”, para nada marginal en su obra, y definirlo de la siguiente manera: “una trama muy particular de espacio y tiempo: irrepetible aparición de una lejanía, por cerca que esta pueda estar. Seguir con toda calma en el horizonte, en un mediodía de verano, la línea de una cordillera o una rama que arroja su sombra sobre quien la contempla hasta que el instante o la hora participan de su aparición, eso es aspirar el aura de esas montañas, de esas ramas” (Benjamin, 1973: p. 75). Es, como puede verse, la exacta definición de una experiencia poética.

## **La idea de Progreso**

Esta mirada libre y osada que injerta teología en el materialismo histórico, le lleva a romper con el concepto de Progreso. Es decir a establecer una discontinuidad radical con un aspecto central del pensamiento occidental y que afecta también, de manera relevante, a la filosofía marxista. La idea de la Historia como un *continuum* en constante y progresivo avance, un proceso dialéctico, en el que cada etapa supera la anterior. Una herencia del Siglo de las Luces (y de su ingenua ceguera en la Razón) y del idealismo hegeliano (la Idea realizándose en la historia) que impregna el marxismo, con todos los matices que se quieran, y que alcanza su caricatura (trágica caricatura) en la socialdemocracia y el estalinismo. Es otra la mirada de Benjamin; la suya tiene la lucidez de los avisadores del fuego, de los pocos que anticiparon la catástrofe inimaginable. Lo que se avecinaba. Esa “quiebra de civilización” que fue, en palabras de Enzo Traverso, Auschwitz; ese siglo de la infamia (de Hiroshima, del Gulag) que él abandona, más que en la medianoche, en la noche más cerrada y oscura. Porque la mirada de Benjamin es la mirada del ángel de la historia, esa pequeña acuarela de Klee que comprara por siete marcos y que siempre le acompañó, el ángel que nos habla en la Tesis 9. Ese ángel de “ojos desmesuradamente abiertos y extendidas alas” que vuelve el rostro al pasado y ve, donde nosotros vemos una cadena de datos, una catástrofe única que amontona ruina sobre

“... la mirada atrás  
demuestra que otros  
posibles fueron  
abandonados en las  
encrucijadas de la  
historia”

---

ruina. Quisiera detenerse, despertar a los muertos, recomponer lo despedazado. Pero sopla un huracán que le empuja hacia el futuro, al cual da la espalda. “Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamin, 1973: p. 183).

La imagen del proceso histórico no puede ser más desoladora pues el pasado es un montón de ruinas que nos aleja de cualquier interpretación teleológica, es una montaña de escombros que excluye la idea misma de causalidad (“cadena de datos”) explicativa. Incapaz de detenerse, arrastrado por el huracán del progreso, es decir por esa acumulación de nuevas catástrofes que será el futuro. Hay aquí varios cortes tajantes, una discontinuidad radical con la tradición filosófica occidental. La primera, y más evidente, la ya señalada: la historia no tiene dirección ni finalidad; no hay nada que garantice un sentido o una realización ascendente. Otra el cambio en la mirada; ese mirar atrás que es negación de la modernidad europea occidental. Daniel. H. Cabrera ha recordado cómo esta modernidad privilegia conceptos como “el *adelante* y el *arriba*, el *avance* y la *velocidad*” y “niega el *atrás* y el *abajo*, el *retroceso* y la *lentitud*” (Cabrera, 2009: p. 42) y, lo que me parece aún más interesante, llama la atención sobre el hecho de que no es esta la única forma posible, aunque a nosotros sí nos lo parezca, de imaginar esta concepción espacial del tiempo. Casi todas las culturas atribuyen al futuro una posición espacial delante del hablante, mientras sitúan el pasado detrás. Pero Cabrera señala la excepción del pueblo aymara para quien la palabra *nayra* que indica el pasado significa a la vista o al frente. Y la palabra que significa futuro, *quipa*, quiere decir detrás o a la espalda. *Qhipüru*, mañana, combina *qhipa* (atrás) y *uru* (día) y significa literalmente “día que está atrás”. La expresión *nayra mara* que significa “año pasado”, literalmente dice “año adelante” (Cabrera, 2009: p. 44). La gestualidad refuerza esta concepción: cuando hablan del futuro indican un espacio detrás de ellos y para referirse al pasado señalan un espacio delante de ellos. Es decir se trata de una relación espacio temporal exactamente inversa a la nuestra. Pero posible, y además racional.

Pero ¿qué significado adquiere en Benjamin esta mirada atrás, este detenerse y ver el pasado? Esta mirada a las ruinas del pasado no es nunca una mirada a lo muerto, arqueología, contemplación de lo clausurado por la historia (no es una mirada histórica). Estos escombros que contempla, esta acumulación de fracasos, de derrotas, no son nunca algo definitivo. Como señala Reyes Mate: “se niega a interpretar el fracaso como naturaleza muerta” pues para él “lo frustrado de la historia son acciones humanas privadas de realización y, por consiguiente, acciones que piden ser realizadas y redimidas” (Mate, 2009: p. 53) No es solo melancolía, es decir, la inevitable tristeza ante lo que fue vida (belleza consumada, plenitud o derrota); hay melancolía pero hay también una apuesta, y apostar

lleva en sí la esperanza (o al menos una remota posibilidad) de ganar. Es rescate del fulgor de vida, de la posibilidad no cumplida, por eso se proyecta en el presente e ilumina el por-venir: que no está escrito, que puede ser, quién sabe, restitución. Su mirada atrás, el concepto de rememoración, es re-vivir el pasado en el presente, sentir el fogonazo de la iluminación y salvarlo mesiánicamente en un futuro que no sea ya el futuro de la historia, del progreso. La mirada al pasado no garantiza nada: es deuda. Una obligada herencia que nos tensa en pos de su merecimiento. Scholem ha señalado cómo los cabalistas “leían la realidad como un texto pero no para descubrir la lógica de la historia sino para ver en ella los signos del potencial semántico del presente” (Mate, 2009: p. 53). Esa es la mirada, no inventar una lógica, “una cadena de datos”, a lo que es acumulación de ruinas, sino traer al presente los posibles no realizados. No se trata de mirar al pasado para aprender de él y, por utilizar el tenaz tópico tan del gusto de los historiadores, no cometer los mismos errores. Los errores se repiten, porque se repiten los fracasos, pero no son nunca los mismos; la historia no tiene una lógica que nos permita, si seguimos las premisas adecuadas, evitar las derrotas.

## **La llamada de los ausentes**

El debate sobre la Memoria Histórica puede ilustrar el alcance y los riesgos de concepciones que utilizan conceptos que, en algunos casos, se reclaman del pensamiento de Benjamin. La mirada atrás, hacia las víctimas de la Guerra Civil y de la dictadura, no es, no debería ser, alguna de estas cosas.

No es una simple recuperación de acontecimientos más o menos soterrados o escasamente divulgados. No es una mirada de aprendizaje; el derecho de memoria no es ilustración académica de lo sucedido en la historia. La argumentación implica considerar, aunque sea con buena intención, que la Memoria Histórica viene a ser un proceso de encaje de piezas que faltaban en el relato histórico y la construcción de un nuevo relato “consensuado”, “compartido” que cimente una cultura democrática y cívica “institucional”. Se trata de un acto de justicia, lo cual es necesario, pero que cancela el pasado, lo petrifica, y, por supuesto, no alcanza al presente, no lo interroga.

Pero la mirada atrás, la rememoración benjaminiana, tiene un valor activo, proyectivo, que alcanza al presente. Los ausentes nos llaman desde el silencio. Lo que se escucha en el silencio es la voz, el rostro, de los pisoteados por la historia. El ángel de la historia, por un instante se detiene, y acaricia con sus alas rotas a las víctimas, rescata su fulgor al nombrarlos. Y esta necesidad de restitución, este volver al presente “los sueños de felicidad que duermen en el fracaso”, estas acciones humanas privadas de realización “son acciones que piden ser realizadas y redimidas”. Por eso alcanzan el presente, lo interrogan. Porque la mirada atrás demuestra que otros posibles fueron abandonados en las encrucijadas de la historia, que estas vidas podrían haber sido vividas en plenitud si hubieran sido otros los caminos elegidos. Alcanza el presente y cuestiona

el pasado, el más cercano y el más remoto. Por eso ningún relato consolador puede ignorar que los muertos sin sepultura reclaman justicia, descanso, pero también acciones que piden ser realizadas. Que un acto elemental de justicia con las víctimas de la guerra civil haya revelado el carácter de la Transición, el pasado más inmediato, y los límites del presente ilustra, mejor que nada, esta dimensión política de la memoria, esta fidelidad con los derrotados que nos impulsa a modificar el presente. Por eso la nostalgia encierra una apuesta.

Benjamin mira hacia atrás: su mirada, como la del ángel de la historia, está cargada de piedad y de tensión, ve, como los aymaras, el futuro detrás. Y lee hacia atrás, pues es esta otra racionalidad posible: podemos leer como las lenguas semíticas, como ese hebreo que tantas veces intentó aprender. Es una manera de entender el presente para quienes, como él, hacen del recuerdo “la auténtica medida de la vida”: “aquellos para quienes la vida se ha transformado en escrito, como para los antiguos, únicamente gustan de leer este escrito hacia atrás. Solo así se encuentran a sí mismos, y solo así —huyendo del presente— pueden entenderlo” (Benjamin, 1996: p. 24). Y es también la suya, me atrevo a calificarla así, una *mirada lateral*; es decir una mirada que amplía el campo visual, que repara en los pequeños detalles, en lo que está a nuestro alrededor y que, con frecuencia, no vemos. Lo que dejamos de lado, pues vamos siempre de frente, de prisa, empujados por el Progreso. Él se detiene y contempla. Hay un solícito “cuidado” (por utilizar la expresión de Heidegger), un recoger las cosas, los objetos mínimos, los escritos olvidados, todo lo que no tiene importancia, lo que carece de valor, las personas desconocidas, las visiones fugaces, las ciudades: callejear por ellas sin rumbo fijo, como un *flâneur* perdiéndose en sus laberintos. La figura del coleccionista, que él mismo encarnó, incorpora tanto la mirada atrás, al pasado, como esta visión lateral, este reparar en las pequeñas cosas que no están muertas pues en ellas sigue viviendo el aura que las animó. ¿Se trata de juntar los pedacitos rotos, las huellas, los fragmentos del pasado, de rescatar las derrotas?

Pues de esto se trata. Los ausentes acuden al orden del día, los citamos, rescatamos el resplandor de su fracaso porque somos cronistas especiales, que no jerarquizamos, que no queremos dar nada por perdido: “El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia” (Benjamin, 1973). Es este el corte definitivo. La detención de la historia. El momento en que, por fin, cese el huracán y el ángel de ojos desmesuradamente abiertos y alas rotas, pueda detenerse, volver atrás, ir nombrando. Entonces “cada víctima del pasado, cada intento emancipatorio, por humilde y pequeño que haya sido, quedará a salvo del olvido y será ‘citado en el orden del día’, esto es, reconocido, honrado, recordado” (Löwy, 2002: p. 64) Un concepto que debe mucho a los estudios de Scholem sobre la cábala; en efecto para la cábala lurianica, el *tikkun* es el tercer momento, el por llegar,

el aún no sucedido, en que los vasos rotos por el aliento divino volverán a unirse (Cohen, 1999: p. 75); su equivalente en la teología cristiana es la apocatástasis: la salvación de todas las almas sin excepción, el regreso de todas las cosas a su estado originario. La revolución como equivalente profano de la redención, horizonte mesiánico en que se detiene la historia y es posible otro tiempo: tal vez un tiempo que camina hacia atrás o que, simplemente, no camina. El que todo haya de ser salvado, todo lo sucedido alguna vez, la exigencia de rememoración *íntegra* del pasado, lo grande y lo pequeño, en el *ahora* de la revolución apunta a lo infinitamente abierto del instante revolucionario donde también *todo*, lo grande y lo pequeño, es posible. En este *ahora*, en el que se ha abierto una cesura en el *continuum* histórico, nada está clausurado, muchas son las direcciones posibles. Es el instante que se abre de nuevo a todo lo vivido, lo grande y lo pequeño, a todo lo clausurado por la historia; es decir por ese relato de quienes no han cesado de vencer. Pero la detención del ángel, su regreso hacia todos los ausentes, su despertar a los muertos, su juntar pedacitos rotos, fragmentos de vida, restañar heridas... ese movimiento de piedad, o si se prefiere un término más profano, esta fraternidad infinita, esta restitución definitiva, ¿dónde la situamos? ¿Cómo hacer compatible este sosiego, este solícito cuidado a todo lo que fue vida, esta pausa, esta caricia del pasado, esta demora con la aceleración vertiginosa del tiempo histórico que caracteriza a la revolución? ¿Es, como piensa Lowy, algo que solo será posible en la sociedad sin clases? ¿No estaremos secularizando excesivamente el pensamiento de Benjamin, no estaremos posponiendo? ¿Será de algún modo posible que acción y pausa confluyan en el instante de la revolución? Este momento político, necesario, de la piedad, del reconocimiento, esta fraternidad sin límites, ¿dónde la situamos? Al menos convendría no perderla nunca de vista, no olvidarla en el tiempo de la acción.

## **Un arca de palabras frente al fascismo**

Preguntas. No podía ser de otro modo hablando con este “coleccionista de citas”, este pensador “obstinadamente asistemático”, que se niega a “cualquier empeño por elaborar una edificación teórica con intenciones doctrinales” (Carretero Pasín, 2009: p. 71). Benjamin reúne materiales para su inacabado *Libro de los pasajes*, acumula en la Biblioteca Nacional de París fichas y fichas con las más heterogéneas anotaciones. Quiere construir “un arca de palabras frente al diluvio fascista” (Sholem, 1987: p. 207). Pretende levantar de nuevo el fulgor de todo un siglo pero no explicarlo. Acarrea materiales, los ordena, les cede la palabra; pero se niega a cualquier sistematización pues, como dice Hannah Arendt, “la transmisibilidad del pasado había sido reemplazada por su posibilidad de ser citado” (Arendt, 1971). Nos dice Benjamin: “Las citas son como ladrones apostados en el camino que atacan armados y desposeen de sus convicciones al ocioso”. Quizá tan solo, aunque de una manera muy diferente,

la radicalidad absoluta del pensamiento del Wittgenstein de aquellos años, su obstinado intento de demoler certezas, sea comparable a este sembrador de dudas que afirma: “convencer es estéril” (Benjamin, 2005). Y reparemos en lo intercambiable que resulta la cita.

Pero en el asistemático Benjamin hay, atravesando los años, las discontinuidades, las interrupciones, unas cuantas fidelidades sobre las que no se edifica ningún sistema pero sí la coherencia de una biografía. Recordemos. La fidelidad a los desposeídos: “solo por amor a los desposeídos se nos ha dado la esperanza”, escribió el que en su infancia era llamado “señor de los patios traseros”. Tercera fidelidad a conceptos que le ofreció el marxismo: la lucha de clases, la idea de revolución. Y la apuesta melancólica sobre la que edifica su discontinua y azarosa vida: hacer como si esta fuera posible. No renunciar nunca a esta difícil esperanza. Muy cerca de aquí, en Portbou, en un paisaje que condensa todo el peso de la historia, dijo adiós a esta esperanza. Nadie sabe el sitio exacto en que están sus restos, confundido para siempre con los que dejaron huellas borradas, con los fusilados junto a las tapias, los arrojados a las cunetas. Pero permanece como una ausencia que nos llama, una pausa que invoca la muda presencia de todos los desaparecidos, un luminoso silencio en el que escuchar la voz de los ausentes.

Hoy volvemos a esta esperanza que nos susurran los vencidos: ser fieles también a esta apuesta melancólica por la revolución.

**Antonio Crespo Massieu** es poeta y miembro de la Redacción de *VIENTO SUR*.

## Bibliografía citada

- Arendt, H. (1971) *Walter Benjamin, Bertold Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W. (1973) *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- (1996) *Escritos autobiográficos*. Madrid: Alianza.
- (2005) *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.
- Bollack, J. (2005) *Poesía contra poesía. Celan y la literatura*. Madrid: Trotta.
- Cabrera, Daniel H. (2009) “El atrás como fantasmagoría moderna”. *Anthropos*, 225.
- Carretero Pasin (2009) “Walter Benjamin: explorando lo social desde la heterodoxia marxista”. *Anthropos*, 225.
- Cohen, E. (1999) *El silencio del nombre*. Barcelona: Anthropos.
- Dogá, U. (2012) *Port Bou: ¿Aleman? Paul Celan lee a Walter Benjamin*. Madrid. La balsa de la medusa. Antonio Machado.
- Löwy, M. (2003) *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. México: FCE.
- Mate, R. (2009) “Sobre la fuerza subversiva del trapero”. *Anthropos*, 225.
- Scholem, G. (1987) *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: Península.
- (2004) *Los nombres secretos de Walter Benjamin*. Madrid: Trotta.
- Witte, B. (1990) *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa.