



Trabajo Fin de Grado

Memoria y filosofía de la historia en Walter Benjamin:
reflexiones sobre el progreso, la modernidad y el Holocausto

Autor

Jorge Garcés González

Director

Gonzalo Vicente Pasamar Alzuria

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Historia Moderna y Contemporánea

2016

Resumen:

El presente estudio pretende utilizar la filosofía de la historia de Walter Benjamin como prisma hermenéutico a través del cual interpretar la evolución conceptual de categorías culturales como la de “progreso” y “modernidad” y fenómenos históricos como las condiciones de posibilidad del Holocausto y su conmemoración durante el último medio siglo. Dicho trauma histórico permite estudiar tres fenómenos: (1) la ruptura epistemológica que significó la Solución Final y la reflexión que conlleva sobre la condición humana; (2) un análisis de los límites de la representación de su horror en la sociedad postmoderna actual y (3) la relación que tuvo con los valores preconizados desde el siglo de las Luces, principios que debían conducirnos a un mayor grado de libertad y autonomía y que llevaron al hombre a exterminar a sus semejantes mediante la aplicación de la llamada razón instrumental.

Palabras clave: Walter Benjamin, filosofía, historia, progreso, modernidad, Holocausto, memoria, representación.

Abstract:

This study intends to use Walter Benjamin's philosophy as a "hermeneutic prism" through which to interpret the conceptual evolution of cultural categories of "progress" and "modernity", and some historical phenomena gone hand in hand with them. We shall regard these elements as conditions of the Holocaust and its memory during the half past century. This historical trauma enables thus to study a threefold phenomenon: 1) the epistemological break brought about by the Final Solution and the reflection on human condition involved in it; 2) an analysis of the limits of representation of its horror in the current postmodern society, and 3) its relationship with values preconized by the Enlightenment, principles that must lead to a higher degree of freedom and autonomy but that propelled man to exterminate its fellowmen by means of instrumental reason.

Keywords: Walter Benjamin, philosophy, history, progress, modernity, Holocaust, memory, representation.

No podría ser mayor la contradicción entre la consideración póstuma de este hombre, que ha llevado a la cuidada edición de todo su legado intelectual y también a la indagación detectivesca del conjunto de circunstancias de su vida, por una parte, y la existencia real de Benjamin como perpetuo rechazado, fracasado, como persona que en realidad pensó íntimamente en la muerte desde muy pronto, por otra.

Hans Mayer, *Walter Benjamin: el contemporáneo*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Walter Benjamin: un pensamiento inclasificable.....	1
Metodología y objetivos.....	4
Fuentes principales.....	5
LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN BENJAMIN	8
La filosofía de la historia idealista y materialista del siglo XIX	8
Materialismo y teología en Benjamin.....	9
El progreso os hará libres	11
El ángel y su cepillo: una crítica al historicismo.....	13
¿Y DE REPENTE EL HOLOCAUSTO?	18
LAS LUCHAS POR LA MEMORIA.....	21
La era del testigo	21
Israel y la memoria del Holocausto	22
¿REPRESENTAR EL HOLOCAUSTO? RETORNO A BENJAMIN	25
CONCLUSIONES	28
ANEXOS	30
BIBLIOGRAFÍA	35

INTRODUCCIÓN

WALTER BENJAMIN: UN PENSAMIENTO INCLASIFICABLE

El presente Trabajo Fin de Grado tiene por objeto servir de puente teórico que el pensador judeo-alemán Walter Benjamin (Berlín, 1892 – Portbou, 1940) elaboró en sus obras, en concreto en el que se considera su testamento histórico, *Sobre el concepto de historia* (1942), para subrayar la originalidad de su pensamiento y la crítica radical que efectúa a ciertas categorías culturales fuertemente consolidadas en la sociedad europea del siglo XX: la de progreso y la de modernidad.¹ Su legado nos permite, asimismo, comprender la relación de ambas con las teorías de la evolución social del siglo XIX y con el Holocausto judío, un proceso de exterminio que Benjamin no vivió pero que pareció anticipar en sus obras.

Dicho trauma histórico me permite estudiar tres fenómenos distintos: (1) la ruptura epistemológica que significó la Solución Final y la reflexión que acarrea sobre la condición humana; (2) un análisis de los límites de la representación de su horror en la sociedad postmoderna actual y (3) la relación que tuvo el exterminio de los judíos con los valores preconizados por la modernidad desde el siglo de las Luces, principios que debían conducirnos al bienestar, a un mayor grado de libertad y autonomía y que llevaron al hombre a exterminar a sus semejantes mediante la aplicación de la llamada razón instrumental en políticas de genocidio como nunca antes ni después se ha hecho.

Walter Benjamin no sólo resulta de interés para la disciplina histórica. De hecho, fueron sus facetas de filósofo e historiador del arte las primeras que llegaron a España y por las que su figura adquirió cierta relevancia. En este orden de cosas, el pensamiento de Walter Benjamin constituye todo lo contrario a un canon intelectual estanco. Se nos muestra como un paradigma nítido de la complementariedad entre disciplinas (la artística, la literaria, la histórica y la filosófica) y la permeabilidad del conocimiento: “Nos encontramos (ya va siendo hora de decirlo) ante uno de los pensadores más portentosos, influyentes y decisivos de nuestro tiempo”.²

La obra de Benjamin, “auténtico observador de la hecatombe moderna”,³ nos permite apreciar la magnitud de las consecuencias que han acarreado a la humanidad la puesta en marcha de las políticas de exterminio nazis a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. Paradójicamente, Benjamin no vivió lo suficiente para ver en funcionamiento la maquinaria del horror nazi en todo su desarrollo pero eso no le impidió ser capaz de percibir los grandes males que le sobrevendrían al continente europeo como resultado de la política imperialista y antisemita del Tercer Reich.⁴ Vinculado estrechamente con el grupo de filósofos e historiadores de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Marcuse, Horkheimer, etc.) y difundido con retraso, su legado se muestra ahora de forma más rotunda, de manera que su presencia en el mundo de las ideas parece bien asegurada por encima de las modas o tendencias historiográficas.

Walter Benjamin es un pensador inclasificable. Tenemos la costumbre de dividir o clasificar a los filósofos, historiadores o politólogos entre conservadores o progresistas, revolucionarios o nostálgicos del pasado, materialistas o dialécticos. Benjamin, por el contrario, no permite la catalogación de su pensamiento: es un comunista y, al tiempo, un crítico radical de la idea de progreso; es un revolucionario nostálgico del pasado; un materialista que se refiere constantemente

¹ De aquí en adelante me referiré a dicha obra como popularmente se la conoce: las *Tesis* de Benjamin.

² Carlos Muñoz Gutiérrez (coord.), *El pensador vagabundo. Estudios sobre Walter Benjamin*. Madrid: Eutelequia, 2011, pág. 29.

³ Esther Cohen, “Baudelaire y Benjamin. La musa enferma y la pérdida del aura”. *Acta poética* vol. 29, nº 2 (septiembre-noviembre 2008): pág. 75.

⁴ Véanse las obras de Gotz Aly *La utopía nazi: cómo Hitler compró a los alemanes*. Barcelona: Crítica, 2006 y *¿Por qué los alemanes?, ¿por qué los judíos?: las causas del Holocausto*. Barcelona: Crítica, 2012, o el polémico libro de Daniel Jonah Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto*. Madrid: Taurus, 2003.

a la teología. Estos elementos no son contradictorios sino la esencia misma del carácter paradójico y original de su pensamiento.

Benjamin se consideró perteneciente al gran movimiento intelectual y de lucha social que era el marxismo, sobre todo por su unión entre teoría y práctica. Dos hechos que confluyen en su vida en 1923 le hacen descubrir el marxismo como una verdadera iluminación: en primer lugar la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, un libro que ha marcado toda una generación de marxistas y, en segundo lugar, su relación con la bolchevique letona Asja Lacis, a través de cuyo tormentoso romance Benjamin se adentra en el mundo comunista soviético. Sin embargo, su relación con este último será ambigua; con las purgas internas de Stalin comenzará a mostrar cierto recelo hacia las prácticas autoritarias que se estaban ejerciendo, aunque seguirá convencido que el bloque soviético sería el único capaz de parar al fascismo.

Pese a esta deriva del comunismo soviético, el marxismo será para Benjamin el eje central de toda su reflexión filosófica desde 1923. No obstante, veremos que es un marxismo muy heterodoxo, alejado de la Segunda y Tercera Internacionales, en el que encontramos elementos peculiares como la crítica romántica de la civilización o el mesianismo judío. En su itinerario intelectual, tremendamente prolífico, hay que evitar un error común: creer que existe una ruptura epistemológica en su desarrollo vital y en su producción historiográfica que le haría pasar de unos primeros escritos de juventud donde predominarían los temas idealistas, teológicos, románticos, y otra segunda fase de consolidación materialista, comunista, etc. Más bien es al contrario. Existe en Benjamin una profunda continuidad temática, de manera más o menos explícita según el período.

El primer texto eminentemente marxista que escribe es *Calle de sentido único* (1928), una obra dedicada a Lacis compuesta por un conjunto de aforismos sobre la catastrófica situación económica de Alemania, su infancia y la capital parisina. Sin entrar en un resumen del mismo, uno de ellos atestigua la singularidad del marxismo benjaminiano. Lleva por título “Alarma de incendio”, que es precisamente el utilizado por Michael Löwy para sus comentarios a las *Tesis* de Benjamin en su edición francesa. En dicho texto, Benjamin critica la idea de lucha de clases al considerarla un eufemismo romántico ya que “si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable del desarrollo económico y técnico (la inflación y el empleo del gas como arma anuncian su llegada), todo estará perdido”.⁵ Su interés por las armas químicas era una constatación de su uso durante la Primera Guerra Mundial y, casi con un carácter premonitorio, Benjamin parece percibir la cercanía de una situación en la que su utilización se emplee para otros fines, como así ocurrió con el Zyklon B en las cámaras de gas.

En otro texto fundamental de los primeros escritos benjaminianos, su artículo titulado “El surrealismo”, publicado en febrero de 1929 en la revista *Die literarische Welt*, podemos apreciar una reflexión política en la que el revolucionario es aquel que se esfuerza en “organizar el pesimismo”. Vemos que la visión de la historia benjaminiana se revela pesimista (otra singularidad de su marxismo), aunque ésta no es una idea fatalista ya que se trata de un pesimismo activo que debe ser organizado contra la amenaza que se cierne sobre el continente y que se sitúa en el centro de su reflexión con cierta triste ironía:

El surrealismo se ha acercado más cada vez a la respuesta comunista. Lo que significa: pesimismo completo. Desconfianza en el destino de la literatura, desconfianza en el destino de la libertad, desconfianza en el destino de la humanidad europea, pero sobre todo desconfianza, desconfianza y

⁵ Walter Benjamin, “Calle de dirección única” en *Obras Completas IV*, 1. Madrid: Abada, 2010, pág. 62.

desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, pueblos, individuos. Y sólo una confianza ilimitada en la I. G. Farben y en la pacífica modernización de la Luftwaffe.⁶

La I. G. Farben era, junto con Krupp, el grupo de monopolio capitalista más grande de Alemania en dicha época. Fue la gran industria química que produjo el gas utilizado en combate en la Primera Guerra Mundial y que durante la Segunda se empleó en el exterminio de millones de personas. No es una casualidad carente de significado que el complejo de Auschwitz estuviera destinado tanto a la eliminación física de los individuos (Birkenau) como a la explotación en campos de trabajo del estilo de Buna-Monowitz (Véase Anexo nº 1), donde la industria química instaló talleres de producción de caucho sintético.⁷

Benjamin es, pues, casi el único en desarrollar la intuición del futuro que le esperaba a Europa por culpa de una civilización moderna y capitalista descontrolada, aunque es obvio que no pudo prever el exterminio de los judíos. Lo relevante es que, en nombre del pesimismo revolucionario alejado de las creencias en la evolución progresiva de la humanidad que preconizaban las tesis marxistas, el rol que debe desempeñar el comunista es, según Benjamin, el abandono de la creencia en que el curso de la historia conduce a la libertad, la felicidad y la emancipación humana.

Con la subida al poder de Hitler en enero de 1933 los peores presagios se confirmaron. Benjamin marchó al exilio en Francia como miles de judíos más el 17 de marzo de 1933. En el abandono de su casa en Berlín dejó muchos de sus escritos de juventud; sería paradójicamente la diligencia de la Gestapo en custodiarlos lo que ha permitido que llegaran hasta nuestros días.⁸ En el exilio francés seguirá escribiendo y manteniendo una postura de simpatía hacia el comunismo, a veces de forma más sincera y cercana y otras más alejada y con reticencias. En cualquier caso, el comunismo parecía ser la última esperanza de resistencia al nazismo, de ahí la incertidumbre que generó en Benjamin el Tratado de No Agresión firmado por Ribbentrop y Molotov en agosto de 1939.

Sabemos que Benjamin acudió al Congreso Antifascista celebrado en la Sala de la Mutualité de París en junio de 1935 pero no participó en él, al contrario que otros grandes hombres de la cultura de su tiempo: “Malraux brilló como orador; Musil habló contra una literatura políticamente determinada y levantó suspicacias; Brecht provocó el enfado de los comunistas de carnet, que deseaban unidad y no controversias”,⁹ pero Benjamin permaneció en silencio, no se dio a conocer públicamente como orador. Quedaba claro que ya no era el París que tantas veces había visitado en sus viajes de juventud. En ese momento “era el París de un exiliado”.¹⁰

El único sitio donde pudo publicar con relativa asiduidad durante sus años de refugio en Francia fue en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista que editaba el Instituto de Investigación Social de un Max Horkheimer que aceptaba a regañadientes los escritos de Benjamin por su lenguaje poco comprensible y su terminología superflua.¹¹ La colaboración discontinua con el Instituto le situó en una situación compleja al ser amigo de Brecht, quien “odiaba a los frankfurtianos, pero sobre todo se reía de ellos”,¹² de forma que, situado ante la tesitura de la decisión, optó tanto por Brecht como

⁶ Walter Benjamin, “El surrealismo” en *Obras completas II*, vol. 1. Madrid: Abada, 2006, pág. 315.

⁷ Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder, 2001, pág. 239.

⁸ Hans Mayer, *Walter Benjamin: el contemporáneo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992, pág. 21.

⁹ *Ibid.*, pág. 44.

¹⁰ Carlos Taibo, *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2015, pág. 52.

¹¹ Bruno Tackels, *Walter Benjamin*. Valencia: Universitat de València, 2012, pág. 511. El lenguaje encriptado es una característica que define a Benjamin del mismo modo que caracterizaba a Nietzsche. Tan complejo es su entramado lingüístico que la tesis que presentó para su Habilitación (*Habilitationsschrift*) en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, titulada *El origen del Trauerspiel alemán* (redactada en 1925 y publicada tres años después), fue denegada porque los miembros del tribunal que la calificaron no lograron entender qué estaba explicando.

¹² Hans Mayer, *Walter Benjamin*, pág. 66.

por la colaboración con Horkheimer y el Instituto. Económicamente hablando el período 1937-39 fue estable pero la situación se fue agravando. De manera paradójica, muchos opositores al régimen nazi que se habían exiliado en Francia fueron internados en campos de vigilancia después de que dicho país decretara en mayo de 1939 la reclusión de alemanes, austriacos, húngaros, checos y eslovacos entre 17-50 años.¹³ Tras ser liberado de un campo situado en Colombes y sufrir otras calamidades, Benjamin decidió emigrar a los Estados Unidos y reunirse con sus compañeros del Instituto.

Comenzó entonces una odisea para obtener los visados de salida y entrada de los diferentes países. El barco que debía transportarle a su destino salía de Lisboa. Benjamin nunca se subiría a él. Una vez en el pueblo fronterizo de Portbou (Girona) la policía franquista decidió cerrar la frontera y Benjamin, presa del miedo y la fatiga mental y física decidió poner fin a su vida en septiembre de 1940 antes de que la policía le remitiera a la Gestapo. Su suicidio, envuelto en el misterio,¹⁴ ponía fin a una de las mentes más lúcidas y complejas de la intelectualidad europea de su tiempo y ejemplificaba, como la de tantos otros, la inutilidad de la guerra y el odio entre los hombres.

METODOLOGÍA Y OBJETIVOS

El objetivo marcado en el presente Trabajo Fin de Grado es utilizar la filosofía de la historia de Walter Benjamin como prisma hermenéutico a través del cual analizar la evolución conceptual de categorías culturales como la de “progreso” y “modernidad” y fenómenos históricos como las condiciones de posibilidad del Holocausto y su conmemoración durante el último medio siglo. Para conseguirlo ha sido completamente imprescindible desarrollar un método de trabajo interdisciplinar que permitiera conectar interpretaciones y elaboraciones propias de la filosofía con el análisis y la rigurosidad científica que aporta la historia.

El TFG que a continuación se desarrolla combina de manera intencionada aspectos propios de ambas disciplinas. La obra de Benjamin nunca podrá ser aprehendida en su totalidad por ninguno de los autores que le estudien pero, desde luego, la necesidad de lograr una relación estrecha entre la filosofía y la historia constituye el primer paso para intentarlo. El alumno es consciente de la novedad y el riesgo que corre al defender en el Grado de Historia semejante TFG, pero considera imprescindible elaborarlo siguiendo dicha metodología por la razón aducida.

El listado de referencias bibliográficas consultadas se hace, por ende, extenso, y no se limita a obras en castellano sino también a otras en inglés y francés. Las perspectivas desde las que analizar el encriptado pensamiento de Walter Benjamin obliga a un ejercicio extra que no se hubiera dado con la presentación de un TFG de características exclusivamente históricas, pero el alumno tiene claro que la complejidad del tema elegido no supone un obstáculo sino una motivación.

El resultado es un estudio que combina el análisis de categorías metahistóricas, de realidades políticas y de entramados socio-culturales y que abarca diferentes planos de trabajo: la historia intelectual, la filosofía de la historia, la teoría de la memoria y de la cultura y, en última instancia, del mundo actual porque, y esto es una idea importante, debo remarcar la actualidad del pensamiento benjaminiano en las sociedades contemporáneas, como podré demostrar.

En definitiva, lo que me planteo con la realización de este TFG es utilizar el armazón teórico que Benjamin nos legó en *Über den Begriff der Geschichte (Sobre el concepto de historia)* para analizar principalmente tres fenómenos: (1) las teorías de la evolución progresiva de la sociedad desde el siglo XIX y la crítica heterodoxa y radical que Benjamin realiza a las mismas; (2) la influencia que tuvo la Solución Final en la reflexión sobre la condición humana y los límites de la representación de dicho trauma en la postmodernidad imperante en la actualidad y (3) la relación que tuvo dicha

¹³ Carlos Taibo, *Walter Benjamin*, págs. 78-79.

¹⁴ Véase el documental *¿Quién mató a Walter Benjamin?* (2005) dirigido por David Mauas.

política genocida con los valores que desde la Ilustración parecían conducir a las sociedades a la felicidad, la libertad y el desarrollo humano y que crearon un mundo de terror y exterminio.

FUENTES PRINCIPALES

Es imposible hacer una descripción de todas las fuentes consultadas para la realización de este TFG. La cantidad de artículos, libros y otras fuentes tanto de historia como de filosofía o sociología imposibilitan dicha tarea por falta de espacio. En cualquier caso, un conjunto de autores han aportado una influencia mayor para la realización del mismo y merecen ser citados (las referencias completas pueden verse en el apartado de Bibliografía consultada).

Quien quiera acercarse por vez primera a Benjamin puede leer la biografía de Carlos Taibo *Walter Benjamin. La vida que se cierra* (2015)¹⁵ donde dedica especial atención a su muerte y da unas pinceladas útiles a quienes por primera vez se quieran enfrentar a las *Tesis*. Por su parte, Hans Mayer escribió *Walter Benjamin: el contemporáneo* (1992), una versión corregida y ampliada de una conferencia que el crítico literario alemán impartió en la Universidad de Leipzig el 16 de enero de 1992 con motivo del centenario del nacimiento de Benjamin.¹⁶ Mayer, que había publicado el obituario de Benjamin alaba la “profundidad y riqueza de ideas” que le caracterizaban.¹⁷

Otra de las biografías que recomiendo es la de Bernd Witte *Walter Benjamin. Una biografía* (1985). Con un estilo impecable Witte divide su obra en periodos de tiempo muy breves, de apenas tres o cuatro años, en los que va aportando comentarios a las obras más influyentes, una labor semejante a la que hizo David S. Ferris en *The Cambridge introduction to Walter Benjamin*. El de Witte, lo mismo que el de Taibo y Mayer, es un libro breve. Por el contrario, la biografía de Bruno Tackels titulada *Walter Benjamin* (2009), es mucho más rica y extensa. Por su parte, *Walter Benjamin. Historia de una amistad* (1975), escrita por su gran amigo Gershom Scholem, es un buen libro para documentar la relación personal e intelectual que mantuvieron durante décadas, un vínculo íntimo y profesional alimentado por los contrastes y las diferencias de sus pensamientos.

También es necesario subrayar otras obras de divulgación que pueden ser más accesibles para el público general. No puedo olvidarme de ciertos recursos audiovisuales que permiten el estudio del pensador alemán de una manera rigurosa como pueden ser la película *La última frontera* (1991) de Manuel Cussó, el documental *¿Quién mató a Walter Benjamin?* (2005) dirigido por David Mauas o los magníficos ensayos gráficos realizados por Frédéric Pajak en los tres tomos de su *Manifeste incertain* (2012-14).

Sin duda alguna la obra que mejor y más extensamente analiza al grupo de historiadores, filósofos y sociólogos que conformaron el *Institut für Sozialforschung* es la de Rolf Wiggershaus *La escuela de Fráncfort* (1986). Muy enriquecedora resulta ser la lectura de *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social: 1923-1950* (1973) de Martin Jay con prólogo de Horkheimer. En cuanto a Susan Buck-Morss destaca su obra *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (1977), en la que intenta descubrir las huellas que dejó Benjamin en el pensamiento de Adorno a través de las distintas controversias y debates que surgieron entre ambos.

Nunca una vida puede estar aislada del marco en el que se desarrolla. Si nos centramos en el contexto europeo de la época, la obra de Enzo Traverso *A sangre y fuego. De la guerra civil europea:*

¹⁵ Todas las fechas de publicación corresponden a la edición original.

¹⁶ Está traducida al castellano el mismo año de su publicación y puesta a la venta como suplemento del número 42 de la revista *Debats* (diciembre de 1992).

¹⁷ Hans Mayer, *Walter Benjamin*, pág. 91. La necrológica se publicó, como he dicho, el 18 de octubre de 1940 en *Die Tat* V (nº 246), pág. 5.

1914–1945 (2007) es fundamental para comprender el conjunto de traumas que tuvieron lugar en el continente europeo. En cuanto a las políticas de memoria y la importancia de este fenómeno en las sociedades actuales y en la profesión histórica, el brevísimo libro *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política* (2005) es una magnífica introducción elaborada por uno de los historiadores más interesados en el análisis del Holocausto, como demuestra otra de sus obras consultadas: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales* (1997).

El historiador italiano también me ha servido para conceptualizar culturalmente la época de Weimar con su obra *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"* (1992), donde, a partir de casos paradigmáticos como el de Rosa Luxemburgo, Ernst Kantorowicz o Theodor Herzl, trata cuestiones como la incompleta asimilación de los judíos en Alemania, su tradición antisemita y la deriva autoritaria que condujo al Tercer Reich. No obstante, al tiempo que el antisemitismo permeaba en la población alemana al calor de la *Dolchstosslegende*, Traverso da testimonio de la innegable capacidad creadora de los judíos de lengua alemana durante los años veinte y treinta e, incluso, en el exilio; sin duda el pensamiento de Benjamin es señero en este aspecto. Dichos años son los mismos que analizó Peter Gay en *La cultura de Weimar* (2001), una clásica y breve síntesis sobre el desarrollo de un conjunto prolífico de manifestaciones culturales durante la década de 1920.

En cuanto al capítulo dedicado a la filosofía de la historia en Benjamin, dos obras han resultado fundamentales. La primera de ellas es la de Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"* (2006) y la segunda es la de Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"* (2001). Si bien los comentarios realizados por Reyes Mate son más extensos, la lectura conjunta de ambas obras permite una mejor comprensión de este texto fundamental en la carrera historiográfica benjaminiana. Las *Tesis* no son de lectura fácil y, por lo tanto, recomiendo a quien quiera leerlas por vez primera que tenga en cuenta al menos una de las dos recomendaciones.

Tal y como explicaré, Benjamin arremete contra toda teoría de evolución social de carácter teleológico porque considera que su esencia, la idea de progreso, no ha generado más que ruinas a lo largo de la historia. El proceso civilizatorio no sería para Benjamin un camino de rosas sino el paso inmisericorde y cruel del que aplasta las flores de un jardín cuando camina por él. Entendiendo que el fascismo no puede ser una fase más de un proceso evolutivo hacia un fin, percibe nítidamente la relación entre éste y la modernidad. Es más, los grandes males del siglo XX no habrían sido posibles sin los avances técnicos y la eficiencia burocrática desarrollados en las sociedades avanzadas capitalistas, de ahí que el gran trauma que supuso el Holocausto deba ser interpretado en relación a la naturaleza de la sociedad que lo produjo. Este análisis lo realiza de manera rigurosa Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (1989). Para el autor polaco es un error presentar el Holocausto como la continuación del antisemitismo por otros medios, lo mismo que es equivocado interpretarlo como un acto de irracionalidad que se escapa de la lógica del momento: "Suponer que los autores del Holocausto fueron una herida o una enfermedad de nuestra civilización y no uno de sus productos, genuino aunque terrorífico, trae consigo no sólo el consuelo moral de la auto-exculpación sino también la amenaza del desarme moral y político".¹⁸ Para Bauman el genocidio judío no fue la antítesis de la civilización sino una de sus posibilidades, tampoco su paradigma, pero sí su manifestación más macabra. La burocracia, con la división funcional del trabajo y la impersonalización del mismo, hizo posible el Holocausto y de ello dio sobrado testimonio el análisis de Hannah Arendt en su polémico libro *Eichmann en Jerusalén* (1963), donde uno de los principales

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, 2011, pág. 16.

responsables de la Solución Final “sólo vio justamente lo necesario para estar perfectamente enterado del modo en que la máquina de destrucción funcionaba”.¹⁹

Sin duda alguna el libro de Alejandro Baer *Holocausto. Recuerdo y representación* (2006) es una amena reflexión sobre la capacidad de las sociedades modernas de representar en el cine, la literatura o cualquier otro tipo de arte un horror como el genocidio judío. En su obra se percibe la relación tan estrecha que existe entre el análisis histórico del Holocausto y su uso memorial tal y como demostró Raul Hilberg, padre de la historiografía sobre el Holocausto, en *La destrucción de los judíos europeos* (1961). Baer refleja la obsesión memorialista, basada en referencias al Holocausto, que parece invadirnos en la actualidad y que tanto se diferencia de tiempos pasados, a los que también analizo para constatar esta evolución.

Este ejercicio de recuerdo ha provocado fuertes controversias en las últimas décadas. En el controvertido libro *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío* (2000), Norman Finkelstein denuncia el uso del Holocausto por parte de las autoridades de Israel para hacer intocables sus políticas, a menudo criminales, contra el pueblo palestino. El uso por parte de este estado de la memoria del Holocausto con fines políticos es el peor homenaje, según Finkelstein, que se puede hacer a las víctimas del genocidio judío. ¿Por qué el exterminio judío fue silenciado durante años, ¿qué ocurrió para que se convirtiera en un fenómeno cultural mundial? o ¿cómo se convirtió, universalizándose, en el Holocausto con mayúsculas? Todas estas preguntas están convenientemente respondidas en dicha obra.

El último capítulo de mi TFG se centra en las posibilidades de representación del Holocausto en un mundo regido por nuevos valores de consumo cultural. En este orden de cosas, Fredric Jameson elabora en *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (1984) un análisis de la postmodernidad cultural (es decir, del posmodernismo) desde perspectivas marxistas demostrando que todo posicionamiento cultural en una sociedad llamada “de la información”, “de los *mass media*” o “de consumo” implica necesariamente “una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual”.²⁰ Con un enfoque parecido Andreas Huyssen escribió *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización* (2002), donde se sirve de los testimonios de Adorno o Benjamin para confirmar la “sensación de que en la actualidad el pasado es evocado para proveer aquello que no logró brindar el futuro en los imaginarios previos del siglo XX”.²¹ Tanto el de Jameson como el de Huyssen son dos los mejores libros sobre los códigos que rigen la presencia de la cultura en las sociedades capitalistas actuales.

¹⁹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Debolsillo, 2014, pág. 133.

²⁰ Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 2015, pág. 14.

²¹ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE, 2002, pág. 7.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN BENJAMIN

Pocos meses antes de su muerte Walter Benjamin escribió el que se considera su testamento filosófico, eje central de mi TFG: *Über den Begriff der Geschichte (Sobre el concepto de historia, 1942)*. La primera referencia que Benjamin hizo del mismo se encuentra en una carta del 22 de febrero de 1940 enviada a Max Horkheimer, director del Instituto de Investigación Social.

En cuanto a la fecha de redacción, los editores de sus obras completas, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, creen que el trabajo previo se habría iniciado en 1937 como tarde y que la puesta por escrito habría tenido lugar entre finales de 1939 y comienzos de 1940. El texto de Benjamin llegó a Estados Unidos en 1941 y fue depositado en el archivo del *Institut für Sozialforschung*, establecido transitoriamente en aquel país debido a la extensión del régimen nazi por Europa. De este modo, sus primeros lectores fueron Adorno y Horkheimer que decidieron publicarlo en Los Ángeles como una edición especial de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto, bajo el título de *Walter Benjamin zum Gedächtnis (A la memoria de Walter Benjamin, primavera de 1942)*. Sin embargo, para el gran público se conoce como *Las tesis de filosofía de la historia* debido a la fama que cobró la edición preparada por Adorno en 1955 y que llevaba por título *Geschichtsphilosophische Thesen*.

El texto es realmente corto y es considerado por Michael Löwy como el más relevante del marxismo tras la aparición de las tesis de Marx sobre Feuerbach. Escrito para sí mismo y cuatro o cinco amigos, entre los que se encontraban Brecht, Arendt, Adorno y Scholem (al que no le llegó inicialmente), no es una obra fácil de entender porque no estaba destinada a su publicación. Son tesis herméticas pero de una riqueza notable que deben ser leídas teniendo en cuenta el contexto de oscurantismo que vivía Europa bajo inicio de la dominación nazi. Los tiempos de la medianoche en la historia.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA IDEALISTA Y MATERIALISTA DEL SIGLO XIX

La filosofía de la historia, cuyo término aparece con Voltaire, surge como aquello que debe hacer inteligible la historia otorgándole una coherencia global, no certificando la verdad de los hechos para remontarse a los principios sino correlacionándolos adecuadamente.²² En este sentido, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) se eleva entre los grandes filósofos de la historia tanto por su producción historiográfica como por su influencia en autores posteriores a él que lo respaldaron o rechazaron. En cuanto a su relación con la historia Hegel ha sido frecuentemente criticado por haber convertido el devenir histórico en una mera “sucesión de posiciones lógicas”.²³ En su crítica antimaterialista y antiempirista, empleará la dialéctica para hacer derivar todos los contenidos del pensamiento porque, para él, si se toman de la experiencia no sería un pensamiento libre, sino determinado. Marx se opondrá totalmente a este idealismo antiempirista.

La dialéctica hegeliana se distinguirá del materialismo marxista en la subordinación de la singularidad sensible a lo universal y en la afirmación de la categoría de finalidad.²⁴ Para Hegel la

²² Bertrand Binoche “Philosophie de l’histoire”, en VV.AA., *Historiographies: Concepts et débats I*. Paris: Gallimard, 2010, pág. 561.

²³ Carla Cordua, “Hegel”, en José Luis Villacañas Berlaga (ed.), *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Trotta, 2001, pág. 67.

²⁴ La evolución social que plantea Hegel nos lleva a considerar si existe un fin en la historia. Este tema, introducido por el cristianismo mediante el día del Juicio Final no es abordado como tal por Hegel sino por quien más y mejor le ha analizado, Alexandre Kojève. Inspirándose en estos dos filósofos el estadounidense Francis Fukuyama volvió a popularizar el término con la publicación de *El fin de la historia y el último hombre* (1992). La tesis de Fukuyama no interpreta el fin de la historia como la interrupción de la sucesión de acontecimientos en el sentido de un proceso continuo, sino como una ruptura con el pensamiento dialéctico. La descomposición del mundo soviético marca para él el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la imposición de la democracia capitalista liberal como forma final de régimen político.

razón es el obrar para la consecución de un fin, es la unidad entre singularidad y universalidad y, por lo tanto, actúa en cada etapa de desarrollo: “La historia cobraba suma importancia porque la razón no se realizaba de una sola vez, sino que cada etapa de la historia era una en que la razón se realizaba parcialmente”.²⁵ De esta manera, cada fase histórica quedaba relacionada de una u otra forma con la etapa precedente y posterior:

El orden histórico es trastocado por el finalismo, ya que lo que tiene que realizarse al final rige el desarrollo y la sucesión de las etapas que le antecede. *La causalidad*, esto es, la sucesión temporal ordenada según una causa que produce un efecto, según lo cual el presente es originado por el pasado, es invertida por *el finalismo* hegeliano: el futuro (el fin por realizar) determina y rige al presente.²⁶

Por su parte, la originalidad de la tesis marxista reside en la utilización de la dialéctica hegeliana fundamentada en las contradicciones. Pero Marx (1818-83) invertirá esa dialéctica. El capitalismo será la última fase de la lucha de clases que dará lugar a la sociedad comunista, una sociedad igualitaria sin clases donde todas las formas de dominación habrán desaparecido. ¿Ése es el final de la historia en Marx? Sin duda las críticas de Althusser a la imposibilidad de que un sistema dialéctico tenga punto y final son acertadas, una apreciación que Albert Camus expresó así en *El hombre rebelde* (1951): “Si l’on admet le postulat dialectique, il faut l’admettre entièrement [...] Il n’y a donc dans cet univers aucune raison d’imaginer la fin de l’histoire”.²⁷ Sea como fuere, Benjamin arremeterá contra el sentido teleológico de las filosofías de la historia del siglo XIX.

MATERIALISMO Y TEOLOGÍA EN BENJAMIN

Varios son los argumentos que esgrime Gilbert Vincent para defender la singularidad de la obra benjaminiana. En primer lugar, su suicidio permanece envuelto en circunstancias que siguen sin aclararse y que confieren a su destino final un aura de misterio, un hecho que influye en la lectura de su obra, que es deliberadamente fragmentaria como expresión de un rechazo del sistema académico normativo y de una pasión por la singularidad de las cosas. Por otro lado, “le marxisme même de Benjamin est largement hétérodoxe”,²⁸ su figura aparece rodeada de pensamientos políticos de izquierda que diferían notablemente entre sí, tales como el de Brecht, Lacis, Horkheimer o Adorno.²⁹ Su nueva conceptualización de las revoluciones le aleja de Marx, su crítica a la teoría del progreso le posiciona como contrario a los postulados socialdemócratas y el intento de simbiosis entre el materialismo histórico y la teología le sitúa como la figura central del marxismo de raíz judía.

²⁵ Eduardo Vásquez, “La filosofía postidealista (materialista) de la historia”, en Reyes Mate (ed.), *La filosofía de la historia*, Madrid: Trotta, 2005, pág. 120.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Citado por Jean Leduc, “Déterminisme, téléologie”, en VV.AA., *Historiographies: Concepts et débats II*. Paris: Gallimard, 2010, pág. 717.

²⁸ Gilbert Vincent, “Idée messianique, justice et narration chez Walter Benjamin”. *Cahiers d'éthique sociale et politique* Vol. 71, Nº. 1, 2001, pág. 95.

²⁹ La incorporación de Adorno al Instituto de Investigación Social permitió, como afirma Martin Jay, que “la Escuela de Frankfurt [recorriera] el último tramo en su larga marcha apartándose del marxismo ortodoxo”. Se abandonó el conflicto de clases como motor de la historia y se sustituyó por un “conflicto más amplio entre el hombre y la naturaleza tanto exterior como interior, un conflicto cuyos orígenes se remontaba hasta antes del capitalismo y cuya continuidad, en verdad intensificación, parecía probable después del fin del capitalismo” (Martin Jay, *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1984, pág. 413). El Instituto tuvo en inicio una clara simpatía por el marxismo, al que nunca abandonaron como postura política, pero la asunción de la Teoría Crítica “no se trataba de mera precaución, sino de un implícito distanciamiento respecto del marxismo-leninismo, entretanto teologizado, promovido por el Vaticano de Moscú” (Hans Mayer, *Walter Benjamin. El Contemporáneo*, pág. 66).

Todo ello hace de su formulación “una alternativa tanto al particularismo historicista como al universalismo idealista”.³⁰ El materialismo histórico que dominaba en la socialdemocracia alemana había tendido un puente hacia las posiciones burguesas que limitaba su predicado original, de manera que Benjamin echa mano de la teología desde la primera de sus *Tesis* para liberarle de esta reducción y así “superar la limitación de su radicalidad”.³¹ La teología, entendida como síntesis de rememoración y redención mesiánica, favorece la fuerza revolucionaria del materialismo:

La relación que Benjamin establece entre teología y marxismo no puede entenderse ni como una teología de la historia ni como una filosofía de la religión [...] Oponer al historicismo el materialismo histórico, pero desoye el consejo dado por Marx a los revolucionarios de dejar a los muertos enterrados.³²

De esta manera, “el materialista histórico –como dirá Heinz-Dieter Kittsteiner– afronta el presente como marxista, y el pasado como teólogo de la rememoración”.³³ Contra todo principio únicamente utilitarista, propio de la concepción capitalista del mundo, Benjamin cree a la teología capaz de liberar al materialismo “de su vinculación demasiado estrecha con el pensamiento y comportamiento burgués, o dicho en términos filosóficos: positivista”.³⁴ Esto permitirá al hombre un acercamiento más sincero al conocimiento de la historia, en concreto la de los vencidos, no ya como una herramienta para la futura organización (que también), sino como fin en sí mismo que no necesita justificación alguna; se trata de una lucha contra el olvido que no consiste en la mera acumulación de conocimientos típica del historicismo, sino de arrancar de las tinieblas del pasado la potencialidad de lo que fue negado, hacer visible lo que subyace en nuestro propio presente. A la hora de entender las posibilidades revolucionarias del llamado tiempo-ahora (*Jetztzeit*), opuesto al tiempo homogéneo y vacío, Benjamin introduce un concepto clave: el de mónada.

El materialista histórico se acerca única y exclusivamente a un objeto histórico en cuanto se enfrenta a él como mónada. Y, en esta estructura, reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la percibe para hacer saltar una época concreta respecto del curso homogéneo de la historia.³⁵

El concepto de mónada lo toma de Leibniz, uno de los tres grandes filósofos racionalistas del siglo XVII (junto con René Descartes y Baruch Spinoza), para quien “la trabazón de todos los contingentes [...] sólo es posible si cada uno de sus elementos, cada mónada particular, es un espejo viviente de todo el conjunto”.³⁶ En *Las afinidades electivas* Goethe se pregunta qué es lo que debe entenderse por *lo universal*, y replica con esta lapidaria respuesta: el caso particular. Exactamente así lo consideró Benjamin. El punto de partida fue siempre para él lo aparentemente banal, accesorio, prescindible.³⁷ Ver en un zapato la explotación del ser humano para fabricarlo, ahí radica la esencia constitutiva del monadismo, donde “cada sustancia expresa en su unidad al conjunto de todo lo real”.³⁸

³⁰ Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona y México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2003, pág. 76.

³¹ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”. *Revista internacional de filosofía política* nº 24 (2004), pág. 127.

³² Juan Mayorga, *Revolución conservadora*, pág. 86.

³³ Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio: una lectura de las tesis "Sobre el concepto de la historia"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003, pág. 52.

³⁴ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 133.

³⁵ Walter Benjamin, *Obras completas* I, 2, págs. 316-317.

³⁶ Gottfried Leibniz, *Monadología*. Madrid: Alhambra, 1986, págs. 22–23.

³⁷ Hans Mayer, *Walter Benjamin*, pág. 74.

³⁸ Gottfried Leibniz, *Monadología*, pág. 17.

EL PROGRESO OS HARÁ LIBRES

En la clásica obra de John Bury titulada *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth* (1920), se define el progreso como *el ídolo del siglo* y se destaca la importancia que tuvo Francia en la construcción de dicha categoría historiográfica asociada a la libertad y a la civilización.³⁹ Benjamin critica la concepción tradicional de la historia fundamentada en la acumulación lineal de los acontecimientos pasados y en la creencia en su sentido evolutivo. El historicismo alemán que triunfó con Leopold von Ranke, como ciencia de lo particular, no podía ser más opuesto al positivismo de Auguste Comte. El concepto de individualización y desarrollo autónomo no significaban otra cosa que la negación de todo método que opere con unos supuestos generalizadores que, sin embargo, serán introducidos por las obras de Karl Popper y Benedetto Croce.

Benjamin se pelea contra la teleología porque está siempre contada desde el final por los vencedores y porque creer en ella implicaría dotar de sentido metafísico a lo que sucede. No obstante, si hay un concepto que rechaza es el de progreso porque entiende que genera al mismo tiempo algo que se arruina. El progreso está pensado en términos acumulativos, sin entrar en las tensiones que produce, y de manera lineal, donde cada etapa parece tener sentido en la medida en que ayuda a que ese progreso se genere. En su visión político-moral Benjamin se diferencia, de nuevo, del marxismo tanto en su forma ortodoxa como en su vertiente socialdemócrata: “La dialéctica histórica (es decir, la lucha de clases) no es para él un proceso *necesario*, que conduce inevitablemente a la victoria de los oprimidos y, por consiguiente, la tarea del historiador materialista no consiste en modo alguno en registrar las etapas de esta dialéctica”.⁴⁰ De esta forma, porque debilita su fuerza, Benjamin niega que la lucha de clases deba ser interpretada en función de la idea de progreso.

Remarcando su singularidad, Benjamin no entiende la revolución preconizada por Marx como aceleración de la historia, sino como la interrupción de una evolución que nos conduce a la catástrofe: “Las revoluciones no están por esto fuera de la historia, sólo están fuera de su lógica orientada hacia el futuro”.⁴¹ Trazando una equivalencia pictórica, la revolución marxista estaría representada por el cuadro de Eugène Delacroix, *La libertad guiando al pueblo* (1830), donde la armonía parece reinar sobre el caos y la violencia mientras que la interpretación de Benjamin se asemeja más a la crudeza reflejada por Ludwig Meidner en *Revolución* (1912), donde su figura principal parece clamar desesperado por la interrupción de la historia y no por su aceleración (Véase Anexo nº 2). Así, Benjamin interpreta la revolución como la ruptura de la continuidad catastrófica: “La revolución no es un paso más en este avanzar aparentemente automático del tiempo, sino [que] es algo fuera de esta normalidad totalitaria que es el tiempo en su concepción hoy en día dominante. Las revoluciones no son la consecuencia lógica de momentos o fases históricas anteriores”.⁴² Entonces, ¿qué es una revolución? Stefan Gandler nos da una posible respuesta:

Las revoluciones son el momento en el que algunos humanos deciden no dejarse impresionar por la supuesta imposibilidad de parar aquella maquinaria gigantesca de la cual todos formamos parte [...] Las revoluciones, o los actos revolucionarios, son cualquier intento logrado de interrumpir la maquinaria que funciona aparentemente de manera indetenible con el ritmo sin piedad de los relojes.⁴³

La creencia en que la historia de la humanidad ha sido la de un progreso continuo en el desarrollo de la razón y la libertad como decía Hegel, de la democracia e igualdad como afirmaban los partidos

³⁹ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991, pág. 223.

⁴⁰ Stéphane Mosès, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, 1997, págs. 130.

⁴¹ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 144.

⁴² *Ibid.*, pág. 143.

⁴³ *Ibid.*, pág. 144.

socialdemócratas o del crecimiento económico y técnico según el liberalismo, era una teoría profundamente aceptada desde los sectores burgueses de la sociedad hasta muchas organizaciones políticas de izquierdas. Como afirma Terry Eagleton parafraseando a Benjamin:

La revolución no es el tren que está fuera de control, sino *el freno de emergencia* con el que se intenta pararlo. Es el capitalismo el que está descontrolado, impulsado por la anarquía de las fuerzas del mercado, y es el socialismo el que trata de reafirmar un mínimo de dominio colectivo sobre esa bestia que arrasa con todo a su paso.⁴⁴

La metáfora empleada por Benjamin para calificar a las revoluciones era la realidad misma de los trenes que se dirigían a Auschwitz, a Sobibor o a Treblinka,⁴⁵ trenes que llegaron puntuales a su destino: “La destrucción de los judíos europeos no se salió del horario de la historia, sino [que] fue justamente el resultado de nuestra incapacidad de interrumpirlo”.⁴⁶

Tal y como cree Zygmunt Bauman, el progreso “no representa ninguna cualidad de la historia sino la confianza del presente en sí mismo”.⁴⁷ ¿Qué confianza en el progreso podía tener alguien como Benjamin a finales de los años treinta? Las dos creencias fundamentales del progreso tal como se venía definiendo desde la Ilustración eran pensar que el tiempo está de nuestra parte y que somos nosotros quienes hacemos que las cosas sucedan.⁴⁸ Pero Benjamin se da cuenta del error: el tiempo en que vive es el del ascenso del nazismo y las políticas antisemitas son precisamente ejecutadas por hombres imbuidos del espíritu del buen funcionario.

Se constata pues que Benjamin propone, ante todo, una nueva hermenéutica de conceptos que parecían sólidamente asentados. Es imposible desarrollar aquí la correspondencia de ideas que Benjamin y Carl Schmitt tuvieron sobre el “estado de excepción”, pero baste decir que para el primero “la tradición de los oprimidos nos enseña que el estado de excepción en que vivimos es sin duda la regla”⁴⁹ que impera en la Europa de 1940, es decir, el fascismo. Éste, paradójicamente, se vio enriquecido por la incapacidad de una socialdemocracia que salía a combatirlo en nombre del progreso que lo había creado.

Hay quien interpreta el fascismo como un bache raro en la bien asfaltada autopista del progreso; Benjamin, en cambio, juzga la fe en éste desmentida por el triunfo fascista. En lugar de ajustar el fascismo a un modelo de progreso, entendiéndolo como excepción que no invalida la regla, Benjamin niega ésta por aquél.⁵⁰

Así pues, Benjamin constata que “el progresista es un optimista contra viento y marea que remite al futuro el sentido salvífico de todo revés y todo dolor, protegiéndose, así, de su inclemencia”.⁵¹ En referencia a esto bien se podría citar el inicio de la conocida obra de Adorno y Horkheimer titulada *Dialéctica de la Ilustración*: “La Ilustración, en el amplio sentido de pensamiento progresivo, ha perseguido desde siempre el objetivo de quitar a los hombres el miedo y convertirlos en señores. Pero la Tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”.⁵² Benjamin lamenta cómo la socialdemocracia rompió todo vínculo con los oprimidos de la historia canjeando “la indignación ante injusticias pasadas por la confianza en el desarrollo técnico que traerá

⁴⁴ Terry Eagleton, *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Península, 2015, pág. 180.

⁴⁵ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 145.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2013, pág. 141.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ Walter Benjamin, *Obras completas I, 2*, pág. 309.

⁵⁰ Juan Mayorga, *Revolución conservadora*, pág. 94.

⁵¹ Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009, pág. 9.

⁵² Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007, pág. 19.

el bienestar a las generaciones venideras".⁵³ El propio Benjamin lo expresaba así en su Tesis XII, donde arremetía contra la socialdemocracia:

Se ha complacido en asignarle a la clase obrera el papel de mera redentora de generaciones futuras. Con ello cortó el tendón donde se apoya la mejor de las fuerzas. Ahí, en esa escuela, la clase desaprende por igual el odio y la voluntad de sacrificio. Porque ambas se nutren de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados, y no del ideal de los liberados descendientes.⁵⁴

Para la socialdemocracia el fascismo era un vestigio del pasado que venía a dinamitar el progreso lineal de la historia. Benjamin, por el contrario, entendió a la perfección la íntima relación existente entre el fascismo, como fenómeno político y estético, y la modernidad; de ahí "su crítica contra quienes se asombraban de que el fascismo *aún* fuera posible en el siglo XX, engeguados por la ilusión de que el progreso científico, industrial y técnico era incompatible con la barbarie social y política".⁵⁵ El fascismo obligó a Benjamin a abandonar su país, a vivir como un exiliado en Francia y a emprender una aventura que le acabaría costando la vida.

Cuando tomó la decisión de huir legó sus manuscritos a Georges Bataille, bibliotecario de la Bibliothèque Nationale, quien los ocultó en dicha institución junto con un cuadro de Paul Klee.⁵⁶ El cuadro representaba un ángel. El ángel de la historia.

EL ÁNGEL Y SU CEPILLO: UNA CRÍTICA AL HISTORICISMO

Sin duda alguna el pasaje que citaré a continuación es el texto más conocido de Walter Benjamin y el que más interpretaciones ha generado. Se trata de la Tesis IX de *Sobre el concepto de historia*:

Hay un cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*. En ese cuadro se representa a un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira fijamente. Los ojos se le ven desorbitados, tiene la boca abierta y además las alas desplegadas. Pues este aspecto deberá tener el ángel de la historia. Él ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde ante nosotros aparece una cadena de datos, él ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina y se las va arrojando a los pies. Bien le gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado. Pero, soplando desde el Paraíso, una tempestad se enreda en sus alas, y es tan fuerte que el ángel no puede cerrarlas. Esta tempestad lo empuja incontenible hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad.⁵⁷

El *Angelus Novus* de Klee (Véase Anexo nº 3) aparece como una figura histórica ligada al destino de la colectividad y, por ende, en relación con la filosofía de la historia; es el punto de encuentro, de articulación, entre el mesianismo teológico y la filosofía de la historia marxista.⁵⁸ El ángel de la historia necesariamente debe mirar hacia atrás porque el futuro se desconoce y porque por mucho que las distintas teleologías pretendan confirmar la existencia venidera de un nuevo orden de cosas, la realidad obliga a conocer únicamente el pasado. Esta razón epistemológica no es la única.

⁵³ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta, 2006, pág. 199.

⁵⁴ Walter Benjamin, *Obras completas I, 2*, pág. 314.

⁵⁵ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, pág. 99.

⁵⁶ Klee pintó esa acuarela en 1920 y Benjamin la adquirió en Múnich en mayo o junio del año siguiente. Se la llevó consigo al exilio y sólo cuando tuvo que abandonar París se la confió a Georges Bataille, director junto con Michel Leiris y Roger Caillois del Collège de Sociologie. El cuadro llegó finalmente a manos de Adorno, quien lo mandó a Jerusalén para que se hiciera cargo de él Gershom Scholem, su poseedor hasta su muerte en 1982. Actualmente se encuentra en el Museo de Israel en Jerusalén.

⁵⁷ Walter Benjamin, *Obras completas I, 2*, pág. 310.

⁵⁸ Philippe Fleury, "L'Ange comme figure messianique dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin". *Archives de sciences sociales des religions* nº 78 (1992), pág. 172.

Existe un argumento ontológico según el cual no hacemos más que alejarnos del paraíso perdido, de modo que el futuro no sería un lugar mejor sino un paso más hacia el olvido. Si tenemos en cuenta el ángel de Klee, éste se ve impelido hacia delante por el *sturm* del progreso, un viento que viene del paraíso; al aceptar e interiorizar la lógica del progreso tal y como la concebía la filosofía histórica tradicional, no hacemos sino alejarnos de él, confirmar la decadencia, echar más tierra sobre la lápida de los desaparecidos, si es que un día alguien tuvo benevolencia en ponerla. Por ello, el proceder de Benjamin consiste en “desmitificar y posar una mirada teñida de un dolor profundo e inconsolable –pero también de una honda rebelión moral– sobre las ruinas producidas por él”.⁵⁹

La figura del ángel, que coge prestada de la fe judía, no es el único elemento que Benjamin toma de la teología. Otro será el mesianismo, del que conviene precisar su significado antes de continuar. Tenemos dos maneras de entenderlo: la primera lo interpreta ligado al fundamentalismo (una lectura que no se corresponde a la de Benjamin), es decir, pensado como expresión de la llegada de una especie de Salvador; una segunda interpretación identifica el mesianismo con la ruptura y la eliminación de todos aquellos dispositivos terrenales que nos normativizan (el tiempo, la ley, la muerte). Para Benjamin si algo genera distinciones permanentes es la ley positiva que dictamina derechos en contraposición a la justicia (una idea que potenciará Derrida): el derecho sería la traducción terrenal de una justicia que por utópica nunca es realizable. Si por mesianismo se suele entender la esperanza de la llegada futura de un Salvador, su sentido benjaminiano “está orientado hacia atrás [...] para distinguirse del mesianismo arrogante y lleno de miedo a la vez, de los auto-declarados salvadores potenciales del mundo”.⁶⁰

Benjamin siempre tiene una mirada hacia el pasado (de donde extrae su fuerza) y otra hacia el futuro (porque su pensamiento es práctico), pero nunca olvida que el momento de cambio es “el ahora”. Su pensamiento es, pues, puramente presentista:

Mientras que en diferentes religiones se espera el Mesías y mientras que en las interpretaciones limitadas del materialismo histórico se espera un acto mesiánico que viene de fuera de la sociedad o del “cumplimiento de las leyes de la historia” que en última instancia no es otra cosa que la esperanza de un Mesías, Benjamin traslada la esperanza de las generaciones anteriores a una que se dirige hacia nosotros.⁶¹

En la memoria del pasado Benjamin encuentra una débil posibilidad para la emancipación presente, de tal manera que “el recuerdo del pasado fallido es fuente de esperanza para la actualidad [...] La memoria de lo fallido como factor de liberación en el presente”.⁶² Dicha fuerza mesiánica puede ser ciertamente pequeña, puede que se nos escape como la luz fugaz de un relámpago, pero constituye “el secreto de cada acción, aunque sea la más pequeña, que se realiza en la historia contra la opresión, la explotación, la exclusión, la persecución y el olvido de sus víctimas”.⁶³ En este orden de cosas, se puede estar de acuerdo con Alejandro Baer cuando afirma que “aunque la memoria es provechosa y beneficiosa para la hegemonía (cultural, política, económica, etc.), también puede subvertirla a través de su capacidad de recordar y recuperar los discursos alternativos”.⁶⁴

La memoria resulta fundamental porque si la historia la narran los vencedores eso implica que hay otra historia que no se cuenta: la de los vencidos. Sólo cuando los derrotados de la historia sean redimidos, entonces podremos hablar de justicia, tal es la postura del pensador judeo-alemán.

⁵⁹ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, págs. 106-107.

⁶⁰ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 147.

⁶¹ *Ibid.*, pág. 128.

⁶² Juan Mayorga, *Revolución conservadora*, pág. 78.

⁶³ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 147.

⁶⁴ Alejandro Baer, *Holocausto. Recuerdo y representación*. Madrid: Losada, 2006, pág. 36.

Su renuncia al historicismo, al que relaciona con el indiferentismo burgués, le condujo bajo la influencia de Brecht, a una plena identificación con el materialismo histórico.⁶⁵ La empatía del historicismo con el pasado constituía un intento de legitimación del mismo que Benjamin no estuvo dispuesto a aceptar: “El historicista se compenetra con los vencedores, cuya voz es la cultura; Benjamin propone escuchar el silencio de los vencidos, sin los que esa cultura no habría sido posible”.⁶⁶ Así lo expresaba Benjamin en su Tesis VII:

Su existencia la deben no ya sólo al esfuerzo de los grandes genios que [han creado los bienes culturales], sino también, a la vez, a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie. Y como él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el cual ha pasado desde el uno al otro. Por eso el materialista histórico se distancia de ella en la medida en que es posible hacerlo. Y considera como su tarea cepillar la historia a contrapelo.⁶⁷

Tal y como afirma Reyes Mate, “si lo que queremos es profundizar en el conocimiento de la historia o, mejor, *que nada se pierda*, entonces hay que cepillar la historia a contrapelo, es decir, atender a lo despreciado por la historia canónica, mirar al otro lado del espejo, fijarnos en el lado oculto de la realidad”. Si Brecht reivindicó la figura de aquellos que no salían en los libros de historia con su poema “Preguntas de un obrero ante un libro” (Véase Anexo nº 4), para Benjamin los desposeídos devienen en nuevos héroes; toda su teoría de la modernidad reposa sobre la elevación a dicho rango de todo el conjunto de bohemios, desclasados y miembros del lumpenproletariado: “Descubrir lo importante de un proceso a partir de lo aparentemente secundario. Tal había sido el método de Stendhal: la batalla de Waterloo es vivido por un participante desde el suelo, al margen”,⁶⁸ y tal es la perspectiva escogida por Benjamin. Para el pensador alemán “la dimensión meramente política del presente del conocimiento es indisociable de una visión moral, de un sentimiento de responsabilidad del historiador respecto de un pasado y un futuro de los que tiene que responder en alguna forma”.⁶⁹ Benjamin, que percibe la fuerza en la debilidad, situará en el centro de su atención al lumpen; ése es uno de los mayores puntos de su heterodoxia respecto al marxismo.⁷⁰

Conocedor de la doctrina cabalística del *tikkun*, “la restitución mesiánica del estado originario de armonía divina”,⁷¹ Benjamin entiende que sólo el Mesías podrá detener la tempestad y reparar lo construido. Esa débil fuerza mesiánica de la que habla Benjamin es nuestra porque el Mesías somos nosotros en cada uno de nuestros momentos. Es una fuerza activa, no sólo contemplativa o fundamentada en leyes generales de la evolución histórica, que busca la insurrección moral contra el orden de cosas existente: “L’ange n’accepte en aucun cas la réconciliation avec la réalité”.⁷² Contrario a la idea marxista de un fin de la historia, Benjamin se vale del mesianismo judío para afirmar que el Juicio Final se celebra todos los días.

Benjamin mira nostálgicamente hacia el pasado intentando recuperar los discursos, proyectos, sufrimientos, ilusiones y esperanzas perdidas de la gente que se quedó sin voz en el camino (los

⁶⁵ Hans Mayer, *Walter Benjamin*, pág. 76.

⁶⁶ Juan Mayorga, *Revolución conservadora*, pág. 93.

⁶⁷ Walter Benjamin, *Obras completas I, 2*, pág. 309.

⁶⁸ Hans Mayer, *Walter Benjamin*, pág. 64.

⁶⁹ Stéphane Mosès, *El ángel de la historia*, pág. 130.

⁷⁰ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, pág. 52.

⁷¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, pág. 109.

⁷² Philippe Fleury, “L’Ange comme figure messianique”, pág. 173.

perdedores, los olvidados, los marginados, los desechos de la historia...), redimiéndolos al darles un nuevo sentido en el presente y transformándolos en acicate crítico y liberador.⁷³

La relación existente entre el pasado histórico y el presente que apela al mismo ha sido en las últimas décadas generadora de debates e interpretaciones, pero podemos ver en Benjamin uno de los primeros autores que supo apreciar la complejidad de la misma. Sin duda, los *regímenes de historicidad* descritos por François Hartog también han contribuido a dicha reflexión. El régimen de historicidad moderno, que Hartog fecha entre 1789 y 1989, se caracterizaba por un desequilibrio entre experiencia y expectativa en el que las lecciones de la *historia magistra vitae* dejaban paso a las exigencias y esperanzas localizadas en el futuro por medio del progreso.⁷⁴ Pero este régimen de historicidad moderno fue sustituido por el actual: el presentista:

Il y a un régime ancien où le passé est catégorie prépondérante [...] L'intelligibilité provient alors du passé. Le régime moderne marque un renversement: il est futuriste. Désormais, la lumière vient du futur, l'expérience du temps est portée par le progrès et l'histoire devient processus [...] Mais quand, comme à l'heure actuelle, le futur perd de sa force d'entraînement, disparaît de l'horizon, le présent tend à devenir à lui-même son propre ou son seul horizon. S'instaure alors un régime (inédit): celui du présentisme.⁷⁵

Ante todo, esta categoría historiográfica es un instrumento de comparación universal: "Rien ne le confine au seul monde européen ou occidental. Il a, au contraire, vocation à être un instrument comparatiste".⁷⁶ El año 1989 marca como fecha simbólica la entrada en este tiempo de presentismo que facilita lo que Philippe Joutard califica de "invasión memoriel",⁷⁷ dando inicio a esta nueva articulación de las categorías del pasado, presente y futuro. Teniendo en cuenta la perspectiva defendida por Hartog, "el patrimonio no se mira desde el pasado, sino como categoría de acción del presente y sobre el presente".⁷⁸ Se trata de un tiempo en que el presente adquiere una posición dominante sobre el pasado o el futuro, en el que empieza a referirse e historizarse a sí mismo y a considerarse, en la inmediatez, como pasado histórico.⁷⁹

La conexión es interesante si percibimos que en Benjamin el pasado redimido se convierte en momento de felicidad aquí y ahora. Para Benjamin la memoria es "hacerse eco de las exigencias de esperanza o de justicia de un pasado frustrado" que se da por perdido, por abandonado, pero que es precisamente aquello que puede convocar la respuesta de redención.⁸⁰ En contra de las filosofías de la historia modernas, el presente se convierte en elemento de posibilidad que acentúa la capacidad transformadora. Mientras que las posturas hermenéuticas clásicas establecían un hilo de complicidad entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a Benjamin no le preocupan los elementos de

⁷³ Carlos Muñoz Gutiérrez (coord.), *El pensador vagabundo*, pág. 35.

⁷⁴ María Inés Mudrovic, "Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente". *Historiografías* nº 5 (enero-junio 2013), pág. 14. Para los conceptos de experiencia y expectativa de futuro véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993. Koselleck introduce en el tiempo histórico una tercera categoría junto con la de pasado y presente: el futuro, como horizonte que se aleja a cada paso que nos hace avanzar hacia él. Al ser una categoría imaginada, inexistente, siempre será futuro-pasado o futuro-presente; el futuro-futuro no puede existir porque es una expectativa. Por ello, el presente marca el espacio de experiencia (recrea el pasado) y el espacio de la expectativa (imagina el futuro).

⁷⁵ François Hartog, "Historicité/Régimes d'historicité", en *Historiographies: Concepts et débats II*. Paris: Gallimard, 2010, pág. 767.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 769.

⁷⁷ Philippe Joutard, "Mémoire collective", en *Historiographies: Concepts et débats II*. Paris: Gallimard, 2010, pág. 782.

⁷⁸ Rogelio Jiménez Marce, "François Hartog, Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo". *Revista de historia y ciencias sociales* nº 82 (enero-abril 2012), pág. 222.

⁷⁹ François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Le Seuil, 2003, pág. 127.

⁸⁰ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, pág. 229.

continuidad sino los que han sido interrumpidos, los hilos cortados de la conexión porque no importa sólo el recuerdo sino “la reparación de las injusticias pasadas y la realizaciones de su utopía social”.⁸¹

La izquierda “cayó en el error de creerle a la historia oficial y sólo ver su diferencia con el pensamiento burgués al declarar que *a partir de ahora* todo debe cambiar”.⁸² Contra este derrotismo-en-el-presente, Benjamin se apoya en el concepto de redención para forzar la ruptura de la temporalidad histórica y valorar así la aparición de lo imprevisible “en la exacta medida en que cada instante del tiempo (captado en su singularidad absoluta) hace aparecer un nuevo estado del mundo”.⁸³ Redención es “sacar al pasado, a ese pasado de los vencidos, fuera del nicho en el que lo han colocado los que escriben la historia para darle vida y voz propia”.⁸⁴ Qué duda cabe sobre la importancia del historiador en este proceso.

⁸¹ Michael Löwy, *Walter Benjamin*, pág. 59.

⁸² Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 132.

⁸³ Stéphane Mosès, *El ángel de la historia*, pág. 131.

⁸⁴ Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia*, pág. 82.

¿Y DE REPENTE EL HOLOCAUSTO?

La filosofía de la historia, ligada a la génesis de la conciencia histórica y a la Ilustración, aparece tal y como la entendemos en lo que José Manuel Sevilla califica de segunda modernidad, es decir, la época que media entre Descartes y Kant. La modernidad se había caracterizado por su crítica a la asunción de las ideas tradicionales por el mero valor de su antigüedad y apremiaba a una reflexión autónoma que liberara al hombre de los viejos prejuicios y las ideas adquiridas; constituyó un periodo de “afirmación autonómica de las creaciones e ideas humanas desde la racionalidad que emerge impulsada por su propia dinámica interior, cultural e histórica; realizable únicamente a través de la conquista (racionalización, secularización) de dichos ámbitos”.⁸⁵ ¿Qué pasó para que lo que parecía un progreso lineal hacia la consecución de la felicidad y el bienestar social acabara desembocando en la Solución Final y la masacre nazi?

Sin duda alguna Hilberg, padre de los estudios sobre el Holocausto, tenía razón al señalar irónicamente a la locura como una explicación tranquilizadora ante tal horror,⁸⁶ pero lo que pretendo demostrar aquí es que preguntarnos por la naturaleza del mismo es cuestionarnos la propia esencia de la modernidad, cuyos pilares son la burocracia y la razón instrumental: “Como los valores y las normas fueron declarados todos como inmanentes e irremediabilmente subjetivos, el único campo viable que quedaba para buscar la mejora del individuo era la instrumentalización”.⁸⁷ Incluso la ciencia, que desde el siglo XVIII había librado una dura batalla contra la religión, la irracionalidad y la superstición y se enorgullecía de ser normativamente neutral, incluso ella desempeñó un oscuro papel en la génesis del Holocausto. La posibilidad del exterminio planificado de millones de personas no hubiera sido posible sin los valores-guía de la Modernidad, lo cual no implica que éstos produzcan de manera automática un régimen de terror como el del Tercer Reich, pero sí que es cierto (y esto es lo que pretendo demostrar) que nunca hubiera tenido lugar el Holocausto sin la aplicación práctica de los mismos.

En la obra *A sangre y fuego*, Enzo Traverso se esfuerza en armonizar una coyuntura de tres décadas de la historia del continente europeo con un conjunto de episodios políticos y socioeconómicos que van marcando el ritmo de los acontecimientos, pulsiones de las tensiones internas de los Estados. Reflejos del síntoma, las guerras europeas llevaron aparejada una teorización de su propia naturaleza pues no sólo fueron un medio de confrontación armada sino expresión de odios, pasiones, venganzas y miedos. Esta “violencia caliente” convivió con una “violencia fría”, racionalizada, planificada en función de su eficacia, una barbarie de la que Adolf Eichmann se convertiría en el mayor paradigma tras la difusión de la teoría de “la banalización del mal” elaborada por Hannah Arendt.

Aquellos que testificaron en el juicio celebrado contra Eichmann en Jerusalén en 1961 describieron el sistema burocrático creado por el *Obersturmbannführer* para la deportación masiva de los judíos. Contaban cómo había creado “una línea de montaje, al principio de la cual se ponía el primer documento, y sucesivamente los otros papeles, y al otro extremo salía el pasaporte como producto final”.⁸⁸ Los funcionarios judíos que colaboraron en cierto modo con esta emigración obligada quedaron boquiabiertos con la efectividad y la planificación del procedimiento:

⁸⁵ José Manuel Sevilla, “El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad”, en Reyes Mate (ed.), *Filosofía de la Historia*, pág. 66.

⁸⁶ “¿No estarían ustedes más contentos si hubiera logrado demostrarles que todos los que lo hicieron estaban locos?”, en “Significance of the Holocaust”, en Henry Friedlander y Sybil Milton (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy and Genocide*. New York: Kraus International Publications, 1980, págs. 101-102.

⁸⁷ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, pág. 135.

⁸⁸ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, pág. 74.

Es como una fábrica automática [...] En un extremo se pone un judío [que va pasando de oficina en oficina] y sale por el otro extremo sin nada de dinero, sin ninguna clase de derechos, sólo con un pasaporte que dice: Usted debe abandonar el país antes de quince días. De lo contrario irá a un campo de concentración.⁸⁹

Como sabemos, este sistema fabril se aplicó posteriormente al exterminio del pueblo judío. En una analogía establecida por Traverso, los campos de la muerte se parecían más a las fábricas inglesas del siglo XIX que a las representaciones pictóricas del infierno del siglo XVI (Véase Anexo nº 5), una equivalencia que también apreció Henry Feingold:

[Auschwitz] fue también una extensión rutinaria del moderno sistema de producción [...] De las chimeneas, símbolo del sistema moderno de fábricas, salía humo acre producido por la cremación de carne humana. La red de ferrocarriles, organizada con acierto, llevaba a las fábricas un nuevo tipo de materia prima [...] En las cámaras de gas, las víctimas inhalaban el gas letal de las bolitas de ácido prúsico, producidas por la avanzada industria química alemana. Los ingenieros diseñaron los crematorios y los administradores el sistema burocrático que funcionaba con tanto entusiasmo y tanta eficiencia que era la envidia de muchas naciones. Incluso el plan general era un reflejo del espíritu científico moderno que se torció. Lo que presenciamos no fue otra cosa que un colosal programa de ingeniería social.⁹⁰

El uso eficiente de la violencia puesta al servicio del exterminio judío conllevó la meticulosa división funcional del trabajo en los campos de exterminio, tarea en que se vieron involucrados los propios judíos, y la sustitución de la responsabilidad moral por la técnica. “Mi único lenguaje es el burocrático”,⁹¹ afirmó Eichmann durante su juicio en Jerusalén, al que su conciencia nunca le hubiera dejado dormir “en el caso de que no hubiese cumplido las órdenes recibidas, las órdenes de enviar a la muerte a millones de hombres, mujeres y niños, con la mayor diligencia y meticulosidad”.⁹² La moral desaparece cuando gracias a una clara diferenciación funcional de las etapas del trabajo uno de los miembros de la cadena de montaje se concentra únicamente en hacer bien su trabajo.

La racionalidad instrumental aplicada al genocidio compartimentaba la cadena de la muerte en sucesivas tareas e impersonalizaba el proceso al restringir a parcelas limitadas la capacidad de acción de los burócratas que tomaban parte: “Pocos podían ejercer un control sobre el proceso en su globalidad” lo que convertía al exterminio en algo “tan impersonal y anónimo como la máquina burocrática que lo ejecutaba”.⁹³ Por muy irracionales que parezcan los fines (la eliminación de todo un pueblo), los medios eran eminentemente racionales, se basaban en el cientificismo, la planificación, la tecnología y la burocracia, es decir, en elementos todos ellos modernos. Resulta clave el siguiente texto de Zygmunt Bauman para entender esta cadena de poder burocrático:

Toda división del trabajo crea una distancia entre la mayor parte de los que contribuyen al resultado final de la actividad colectiva y el propio resultado. Antes de que los últimos eslabones de la cadena de poder burocrático, es decir, los ejecutores directos, acometan su tarea, la mayor parte de las operaciones preparatorias que llevan a ese desenlace ya las han realizado otras personas que no tienen ninguna experiencia personal –y, en ocasiones, ningún conocimiento de la tarea final.⁹⁴

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Henry Feingold, “How Unique is the Holocaust”, págs. 399-400 citado en Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, pág. 29.

⁹¹ Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, pág. 78.

⁹² *Ibid.*, pág. 46.

⁹³ Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder, 2001, pág. 241.

⁹⁴ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, pág. 124.

La burocratización de este sistema del horror implica cierta ética de la responsabilidad en sentido weberiano, es decir, la actitud de quien no actúa en nombre de valores sino en función de objetivos prácticos. El nazismo, como producto de la modernidad, fue “la expresión auténtica de uno de los rostros de nuestra civilización”,⁹⁵ supuso una ruptura con la misma, una manifestación de la otra cara de Jano, aquello que Adorno y Horkheimer reflejaron en *Dialektik der Aufklärung* como un retorno de la razón al pensamiento mítico del que había partido para negarlo. La civilización no fue *condición suficiente* para la realización del Holocausto, pero sí fue *condición necesaria* pues sin ella hubiera sido imposible.⁹⁶ Al dios de la fe religiosa le había sustituido el dios de la fe en el progreso y la ciencia, una nueva mitologización desprovista de moral que Benjamin criticó sabedor de los riesgos que acarrearba su práctica incontrolada. La artificialidad del orden social, la autoridad de los conocimientos técnicos y la administración científica de los espacios y los intercambios humanos fueron factores decisivos que permitieron poner en marcha el engranaje del exterminio judío.

El despotismo, que parecía ser una singularidad de los regímenes políticos pre-modernos, se revelaba en el ascenso del nazismo, del estalinismo y de otras formas de expresión de la violencia como una posibilidad intrínseca de la modernidad: “El totalitarismo ha nacido en el seno de la misma civilización, es su hijo [...] Hijo de la Historia occidental”.⁹⁷ Nuestra tarea no es negarlo o mirar hacia otro lado. Tenemos el deber, en cierta manera de moralizar la historia, “una medida indispensable para que la vida volviese a ser aceptable y concebible” después del Holocausto,⁹⁸ del que se tienen que extraer las conclusiones pertinentes sobre la naturaleza humana y la aplicación práctica de la razón y el tecnicismo en políticas de la violencia. Se trata, en definitiva, de intentar comprenderlo para no repetirlo.

A diferencia de Norbert Elias, que entendía el genocidio como un proceso de “descivilización” y de retorno a los tiempos pre-industriales, “el mal no es el producto de un tiempo pasado más primitivo, como prometía la tranquilizadora narrativa progresista, y ni siquiera es concebible como confinado en una sociedad diferente, una sociedad bárbara”.⁹⁹ Benjamin lo apreció con total claridad cuando las políticas raciales nazis todavía no implicaban el asesinato en masa, sino más bien la reclusión y la deportación forzosa. La supuesta ausencia de violencia con la que la sociedad civilizada se auto-engaña constituye su propio mito legitimador de existencia. Es en el corazón de la propia modernidad donde se encuentran los factores posibilitadores del horror y quizá por eso, por hallarse en lo que debía haber sido el jardín de nuestro paraíso eterno, cuesta más entenderlo.

En definitiva, el humo ya no era símbolo del progreso surgido al impulso de la máquina de vapor sino testigo macabro de Auschwitz y la Solución Final.

⁹⁵ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 251.

⁹⁶ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, pág. 34.

⁹⁷ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política. Historia, memoria, política*. Barcelona: Marcial Pons, 2007, pág. 71.

⁹⁸ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 252

⁹⁹ Francesco Benigno, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente*. Madrid: Cátedra, 2013, pág. 45.

LAS LUCHAS POR LA MEMORIA

LA ERA DEL TESTIGO

Para Walter Benjamin la modernidad dinamitó con sus señas de identidad y sus conflictos un tipo de memoria que él calificaba de *experiencia transmitida* (Erfahrung), que se perpetuaba “de manera casi natural de una generación a la siguiente, forjando las identidades de los grupos y de las sociedades en el largo plazo”.¹⁰⁰ Mientras que este tipo de experiencia era típica de las sociedades tradicionales, la modernidad obligó a la *experiencia vivida* (Erlebnis), “unas veces como si fuera la marca antropológica del liberalismo, del individualismo posesivo, otras veces como el resultado de las catástrofes del siglo XX, con su cortejo de traumas que han afectado a generaciones enteras, sin poder inscribirse como herencia en el curso natural de la vida”.¹⁰¹

La Gran Guerra transformó el mundo mental de los combatientes que llenaron las trincheras de Europa, muchos de ellos “jóvenes campesinos que habían aprendido de sus mayores a vivir según los ritmos de la naturaleza, bajo los códigos del mundo rural, [y que] fueron brutalmente arrancados de su universo social y mental”.¹⁰² Benjamin da cuenta de la decadencia de la narración oral al ver que generaciones enteras vieron trastocada de manera súbita y drástica la visión que tenían del mundo a golpe de bayoneta y del tronar de cañones y bombardeos. Los soldados volvían del frente mudos, olvidadizos, amnésicos, traumatizados por esos *shell shocks* que les hacían revolverse en su cama entre sudores fríos y gritos aterradores cuando el despertador sonaba. Se trataba de la experiencia vivida en esta “era de las catástrofes” en expresión de Hobsbawn, de “atrocidad moral” según la definió Maier que asoló Europa durante los treinta y un años que distan entre el inicio de la Primera Guerra Mundial y la caída del fascismo.

Esta pérdida de la experiencia contrastará, en cierto modo, con el desarrollo de la llamada *era del testigo* que caracterizará los debates en torno a la interpretación del genocidio nazi. Las víctimas del Holocausto estaban condenadas al recuerdo y, aunque podían optar por guardar silencio e intentar olvidar, estaban ligadas al *deber ético del testimonio* conociendo los límites de su rememoración:

El testigo sólo es portador de una parte de la verdad, cristalizada en su experiencia, y no puede erigirse en juez de la historia. Con modestia y humildad, [Primo] Levi subrayaba no sólo que el tiempo borra o modifica los recuerdos, sino sobre todo que éstos son forzosamente subjetivos, parciales y limitados. Aunque insustituibles, son totalmente insuficientes.¹⁰³

Desde un punto de vista social ha arraigado una *obsesión memorialística* como nunca antes pero, paradójicamente, se tiende a la comercialización banal y simplificadora del pasado histórico, que acaba convertido en un producto destinado a la venta como cualquier otra mercancía: “El actual despertar memorístico no es sino una problematización de la amnesia en un mundo globalizado, una reacción defensiva a la aceleración de los cambios sociales y a la vida desposeída de anclajes y raíces”.¹⁰⁴ En verdad, dicha obsesión memorialística es el resultado de la decadencia de la experiencia transmitida “en un mundo que ha perdido sus referentes, ha sido desfigurado por la violencia y atomizado por un sistema social que borra las tradiciones y fragmenta las existencias”.¹⁰⁵ Desde la perspectiva cultural se ha desarrollado una poderosa industria del entretenimiento basada

¹⁰⁰ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, pág. 14.

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 15.

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 194.

¹⁰⁴ Alejandro Baer, *Holocausto*, pág. 16. Véase también, Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE, 2002.

¹⁰⁵ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, pág. 16.

en la historia, lo que ha permitido su representación y facilitado el acceso fácil a la misma por parte de un público ávido de experimentación. La memoria se ha convertido en el eje central de una nueva filosofía social.

Esta *era del testigo*, como la definió Annette Wieviorka, ha trastocado los fundamentos sobre los que la historiografía creía asentarse. La memoria es un ejercicio continuo de ausencia y presencia que transforma el pasado en función del presente tendiendo, a menudo, a magnificarlo. Sin duda, se define por su capacidad de recurso simbólico y por su actitud favorable a la creación de mitos,¹⁰⁶ como precisa Philippe Joutard. Es cierto que la identificación entre historia y memoria no es plena, en absoluto, y que la memoria ha abandonado el texto para constituirse en un deber cívico que está fuera de él, pero interpretar dichos conceptos como antitéticos es “una operación peligrosa y discutible”.¹⁰⁷

Como consecuencia de la mayor influencia de los testimonios orales de los testigos, han desaparecido paradigmas anteriormente aceptados sin acritud “como, por ejemplo, el de una Historia estructural concebida como un proceso de acumulación [que permitiera] aprehender las coordenadas globales de una época”;¹⁰⁸ en segundo término se ha puesto de relevancia la historia oral como nueva metodología; y, en tercer lugar, se ha demostrado la incapacidad del historiador para acercarse al pasado sólo mediante el uso de las fuentes tradicionales; de hecho, “à la différence des mémoires religieuses et nationales, ces mémoires traumatiques s’appuient largement sur des témoignages oraux, comme pour la Shoah”.¹⁰⁹ Ahora bien, más que un obstáculo, los testimonios orales deberían ser una nueva aportación en la manera de escribir historia.

Los debates surgidos tras 1945 estaban obligados a contar con los testimonios supervivientes de las víctimas del horror nazi: “No sorprende pues que, en su condición de testigos, [Primo] Levi y [Jean] Améry interviniesen en el espacio público, conscientes de que la memoria de Auschwitz sólo puede vivir mediante una interacción permanente con la investigación histórica, la acción social y política”.¹¹⁰ El primero de ellos escribió algunos artículos al hilo de la llamada Querrela de los Historiadores (*Historikerstreit*) criticando las posturas revisionistas de Nolte, quien interpretaba la Solución Final como un reflejo alemán de los gulags soviético, como si en 1917 estuviera el germen del nazismo y sus políticas del terror; Améry, por su parte, mantuvo siempre incólume su compromiso con la izquierda, criticó el sionismo y advirtió de “ciertas formas de antisemitismo disfrazadas bajo un lenguaje izquierdista y revolucionario”.¹¹¹ El compromiso del que hablaba Benjamin estaba presente en ellos.

La utilización con fines particulares de la memoria del Holocausto generó tergiversaciones, abusos y también muchas omisiones. En este sentido, el caso de Israel es paradigmático.

ISRAEL Y LA MEMORIA DEL HOLOCAUSTO

Hasta mediados de la década de 1950 el genocidio judío fue completamente silenciado en el proceso de construcción nacional que estaba elaborando Israel. Sólo a partir de entonces ciertas víctimas fueron incorporadas al relato oficial: cual resistentes a los romanos en Masada en el siglo I d.C., los insurrectos del gueto de Varsovia se integraron en la narrativa nacional imperante. En la década de los sesenta el estado de Israel dejó atrás la confusión de los años de postguerra en los que “no sabía

¹⁰⁶ Philippe Joutard, “Mémoire collective” en VV.AA., *Historiographies*, pág. 784.

¹⁰⁷ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, pág. 31.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pág. 17.

¹⁰⁹ Philippe Joutard, “Mémoire collective” en VV.AA., *Historiographies*, pág. 787.

¹¹⁰ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 193.

¹¹¹ *Idem.*

qué hacer con los que acabaron en las cámaras de gas”.¹¹² Menos aún con los colaboracionistas en el proceso de deportación o exterminio. Se da inicio entonces a la singularización del genocidio judío.

El primer acontecimiento que vino a provocar este fenómeno fue el juicio celebrado contra Adolf Eichmann en Jerusalén. Su relevancia la comprobamos al saber que el término “Holocausto” fue empleado ahora por vez primera para referirse al genocidio de los judíos en Europa como traducción de la hebrea Shoah.¹¹³ El segundo episodio que alteró drásticamente la memoria del pasado fue la guerra árabe-israelí de junio de 1967. Mientras que las elites judeo-estadounidenses “olvidaron” el Holocausto durante la inmediata postguerra porque la RFA se había convertido en un aliado contra la Unión Soviética y “el afán de recordar el holocausto nazi se tildó de causa comunista”,¹¹⁴ en el nuevo contexto bélico la apabullante victoria militar de Israel convirtió a este estado en un centro geopolítico de importante calado y en un aliado militar de Estados Unidos en la región. Fue así como “la industria del Holocausto brotó *después* de la apabullante exhibición del predominio militar de Israel”.¹¹⁵ A partir de entonces, el genocidio de los judíos se convirtió en “el Holocausto”, modelo arquetípico de la barbarie.

Con la Guerra del Yom Kippur en 1973 se retoma la proclama del gueto de Varsovia, “¡Nunca más!”, un acto de apropiación del pasado que supone “una de las primeras enseñanzas asociadas a la tragedia en la moderna memoria judía del Holocausto” y que venía a ser una llamada a la valentía, al uso de la fuerza siempre que el contexto geopolítico pareciera acorralar a Israel. El Holocausto se transforma en un arma retórica “en el espectro más conservador de un Israel fuerte, bien armado, que debe atacar antes de ser atacado, antes de que sea demasiado tarde”;¹¹⁶ de esta forma se establece una relación directa entre la persecución del pueblo judío durante las décadas de antisemitismo en Alemania y se guarda recuerdo expreso de lo que vino después como imperativo que viene a justificar en el momento actual la fortaleza militar de Israel. Como afirma Finkelstein, este conflicto puso de manifiesto “los miedos que la vulnerabilidad israelí inspiraba a los judíos estadounidenses. En consecuencia, el recuerdo del Holocausto pasó a un primer plano”.¹¹⁷

Este autor critica de manera rotunda la utilización partidista que está llevando a cabo Israel del sufrimiento judío durante el régimen nazi al emplearlo “para justificar la política criminal”,¹¹⁸ apoyado por Estados Unidos desde su conversión en potencia militar. Bauman manifiesta una opinión idéntica cuando afirma que “el estado judío intentó utilizar los recuerdos trágicos como certificado de su legitimidad política, como salvoconducto para todas sus acciones políticas pasadas y futuras y, sobre todo, como pago por adelantado de todas las injusticias que pudiera cometer”.¹¹⁹

Así pues, hemos visto que el primer genocidio cometido contra la humanidad proclamando valores y principios tecnológicos y racionales se convirtió en el modelo de trauma memorial.¹²⁰ No son pocos los autores que han usado esa expresión –la de Holocausto– para referirse a asesinatos en masa en otros contextos y tiempos, episodios de violencia extrema, de masacre y barbarie que, no obstante, deberían ser nombrados de otro modo. La etiqueta de “holocausto” para definir procesos

¹¹² Alejandro Baer, *Holocausto*, pág. 16.

¹¹³ *Ibid.*, pág. 69.

¹¹⁴ Norman Finkelstein, *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Madrid: Akal, 2014, pág. 26.

¹¹⁵ *Ibid.*, pág. 35.

¹¹⁶ Alejandro Baer, *Holocausto*, pág. 61.

¹¹⁷ Norman Finkelstein, *La industria del Holocausto*, pág. 35.

¹¹⁸ *Ibid.*, pág. 20.

¹¹⁹ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, pág. 13.

¹²⁰ Francesco Benigno, *Las palabras del tiempo*, pág. 44.

de exterminio a muy diversas escalas se ha vuelto de uso común, imposibilitando de esta manera una correcta interpretación de la singularidad de cada uno de ellos.

En verdad, el holocausto nazi, convertido en el Holocausto por excelencia como he explicado, funciona todavía como baremo, como vara de medir otras políticas de aniquilación de la vida humana en distintas geografías y con intensidades diferentes. Traverso no duda al afirmar, de manera acertada a mi juicio, que Adorno, Levi, Arendt o incluso Benjamin con su carácter premonitorio entendieron el genocidio judío como una experiencia de la humanidad y “nunca habrían aceptado hacer de su sufrimiento la fuente de un culto privado o un aura celosamente preservada”.¹²¹

Como he demostrado, la ausencia o presencia de la memoria del Holocausto dependió de los contextos geopolíticos del momento que posibilitaban o negaban la rememoración de este acontecimiento. Si durante los años cincuenta fue completamente omitido, durante las dos décadas siguientes fue adquiriendo una importancia decisiva como elemento cohesionador de los intereses comunes de Israel y EEUU. En cuanto a los años ochenta y noventa, el Holocausto se tematizó y se exportó al mundo mediante la técnica cinematográfica y la pantalla de televisión, es decir, inundó la sociedad y buena parte de su red cultural, pero de un modo radicalmente distinto (y peor) al deseado por Benjamin.

De esta “americanización” del Holocausto,¹²² como la definió Michael Berenbaum, es de lo que hablaré a continuación.

¹²¹ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 253.

¹²² Alejandro Baer, *Holocausto*, pág. 78.

¿REPRESENTAR EL HOLOCAUSTO? RETORNO A BENJAMIN

¿Puede ser descrito o representado el Holocausto? Una veintena de académicos intentaron responder esta pregunta en *Probing the Limits of Representations. Nazism and the "Final Solution"*, una obra editada por Saul Friedlander. Este conjunto de ensayos relativos a la memoria y los aspectos culturales del genocidio judío fueron escritos por Christopher Browning, Hayden White, Carlo Ginzburg, Martin Jay o Dominick LaCapra entre otros y trazan el retrato moral, epistemológico y estético del horror nazi.

La Shoah fue a menudo relacionada con una de las categorías mentales más arraigadas en el Occidente cristiano: la del Infierno.¹²³ Aunque esta metáfora es visualmente evocadora, conviene remarcar de nuevo la necesidad de comprender el genocidio nazi como una cadena de montaje destinada a la muerte sistemática, planificada y ordenada de millones de personas, un método que se aleja bastante de la sensación de caos que sentimos al ver una representación decimonónica del Infierno:

Auschwitz fue prefigurado por una larga tradición pictórica que, desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, hizo de la representación del Infierno una de sus principales obsesiones. [Ahora bien,] el Bosco podía imaginar el Apocalipsis, pero no dibujar la topografía de las fábricas IG-Farben del campo de Auschwitz. El infierno de las cámaras de gas es un infierno científico, técnico, moderno.¹²⁴

La alegoría del infierno fue utilizada por los propios supervivientes del horror nazi para describir las condiciones en las que se desarrollaba la existencia humana. Expresión paradigmática del mal y el sufrimiento, el infierno nazi se diferenciaba del descrito por el catolicismo en la negación de cualquier expiación y la profunda deshumanización a la que sometía a sus víctimas. Se trataba de una categoría inscrita durante siglos en el imaginario europeo que fue usada por Vassili Grossmann, Eugen Kogon, Hannah Arendt o Primo Levi y que cumplía una función capital a la hora de narrar la experiencia: "El infierno designaba una condición que trascendía la vida terrestre, que por tanto la humanidad no había vivido hasta entonces, *pero cuyo horror parecía representable* para el mundo tras Auschwitz".¹²⁵

La cuestión sobre la representación del pasado es capital para el estudio de la memoria y la historia sobre todo en esta era que vivimos que muchos califican como postmoderna. Más centrado en cuestiones filosóficas y epistemológicas, el autor que puso en boga el término "postmodernidad" fue el francés Jean-François Lyotard con su publicación *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979) para quien "el desplazamiento del intento de fundamentar la epistemología" y "el desplazamiento de la fe en el progreso humanamente concebido" en las sociedades postmodernas hicieron que en éstas imperara "una pluralidad de heterogéneas pretensiones al conocimiento, entre las cuales la ciencia no posee un lugar privilegiado".¹²⁶

Frente a la idea postmoderna defendida por Lyotard, autores como Habermas han hecho hincapié en poder "demostrar que es posible una epistemología coherente, y que se puede lograr un conocimiento generalizable de la vida social y los modelos de desarrollo social".¹²⁷ Por su parte, Fredric Jameson publicó *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* como un

¹²³ Véase Dante Aligheri, *La Divina Comedia* (Infierno, III): "Allí, bajo un cielo sin estrellas, resonaban suspiros, quejas y profundos gemidos, de suerte que, apenas di un paso, me eché a llorar. Diversas lenguas, horribles blasfemias, palabras de dolor, acentos de ira, voces altas y roncas, acompañadas de palmadas, producían un tumulto que va rodando siempre por aquel espacio eternamente oscuro, como la arena empujada por un torbellino".

¹²⁴ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, págs. 236-237.

¹²⁵ *Ibid.*, pág. 235.

¹²⁶ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993, pág. 16.

¹²⁷ *Idem.*

intento de expandir las perspectivas de análisis marxistas al entramado cultural de las sociedades contemporáneas. Entendido como una pauta cultural que conlleva una periodización de la historia que rompía con la homogeneidad clásica que éstas implicaban, Jameson afirma que “la producción estética actual se ha integrado en la producción de mercancías en general [...] asigna una posición y una función estructural cada vez más fundamental a la innovación y la experimentación estética”.¹²⁸ Por consiguiente, fenómenos históricos como el Holocausto no iban a verse excluidos de ser convertidos en objeto de consumo.

Para Fredric Jameson, la era cultural posmoderna implica una nueva relación superficial del individuo con la cultura de la imagen o el simulacro, el debilitamiento de la historicidad (no en sentido rankeano sino como labor exclusiva de los historiadores) y la existencia de un nuevo entramado emocional que denomina como *intensidades*.¹²⁹ Sin duda, este fenómeno de “espectacularización” de la memoria supone un reto importante para la disciplina histórica y para sus profesionales por tres motivos: (1) abre el campo de investigación histórica ya no sólo al gremio de historiadores sino también a cineastas, periodistas, novelistas, críticos culturales y profesionales de la vida pública; (2) se aprecia una importancia cada vez mayor por los tiempos presentes y por el pasado más inmediato, el que despierta mayor interés en ser consumido; y (3) se corre el riesgo en esta era postmoderna de apelar simplemente a las emociones mediante la representación, obviando la comprensión del fenómeno.

En toda reconstrucción del pasado, ya sea en su vertiente literaria, musealizada o cinematográfica, existe un componente artístico. Esta relación entre cultura memorial y su construcción “artística” constituye el pilar fundamental del trabajo de Aleila Assmann en *Cultural memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. Examinando el período que dista entre el Renacimiento europeo y el presente, Assmann revela la unión existente entre la memoria y las artes afirmando que aquellos que más criticaron o negaron esta relación se han convertido paradójicamente en sus más lúcidos teóricos.

Esta adquisición que las artes han llevado a cabo respecto de la cultura memorial ha dado lugar a una variedad muy grande de relatos, formas de representación y estilos. El *pastiche* del que habla Jameson (un término tomado de Thomas Mann y Adorno) se refiere a esa “heterogeneidad discursiva y estilística carente de norma” que impera en la producción consumista de las sociedades capitalistas desarrolladas y que afecta tanto a los objetos materiales, a la fuerza de trabajo y a la propia memoria histórica.¹³⁰ Todo se cosifica porque todo puede ser objeto de compra-venta

¿Cuáles son los peligros de esta postura? Principalmente tres: estetizar el horror, trivializar el sufrimiento y la conversión de los traumas históricos y humanos en meras mercancías de espectáculo.¹³¹ Enmarcado en un contexto capitalista de consumo extremo e inmediato en el que se tiende a la reconstrucción y la espectacularización del pasado hasta el más cruel y horrendo puede ser convertido en objeto de compra para el consumo masivo en las sociedades presentes.

Al interesarnos por un fenómeno como el Holocausto, lo que nos mueve es el conocimiento que nos permita entender algo del mayor crimen de la historia de la humanidad, el interés por saber sobre aquello que no vivimos y deseamos que no vuelva a ocurrir. Qué mejor forma para concienciar que apelar a las emociones siempre y cuando no se subyugue la rigurosidad histórica. El debate en

¹²⁸ Fredric Jameson, *El capitalismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 2015, págs. 17-18.

¹²⁹ *Ibid.*, pág. 21.

¹³⁰ *Ibid.*, pág. 43.

¹³¹ Alejandro Baer, *Holocausto*, págs. 18-21.

torno a estas cuestiones es extenso, pero lo que está claro es que el Holocausto pone a prueba nuestras categorías conceptuales y representativas tradicionales.¹³²

Lo que Fredric Jameson denomina *la moda nostalgia* parece permea todos los ámbitos de nuestra sociedad como la manifestación cultural propia de la recuperación del pasado histórico con fines consumistas en las sociedades contemporáneas.¹³³ Ahora bien, ¿de todo esto se deriva una preocupación sincera por el pasado o un simple afán de saciar nuestros deseos como consumidores? ¿Mostramos una preocupación sincera por aquellos crímenes al visualizarlos en la sala de exposición de un museo o transitamos por la misma sin entrar en ninguna valoración crítica? y, en cualquier caso, ¿acaso es posible hacer que una persona de nuestro tiempo llegué a albergar sensaciones siquiera parecidas a las de un prisionero de Sobibor o de Auschwitz por el hecho de pagar la entrada a un campo de exterminio en una visita guiada? De alguna manera se tratan de preguntas-trampa. La respuesta a las mismas quizá no esté precisada de manera definitiva y sin ambigüedades pero para hallarla, en cualquier caso, debemos partir de un análisis concienzudo de los tiempos que vivimos y los usos públicos de la historia.

De alguna forma, “la memoria de los oprimidos no deja de protestar contra el tiempo lineal de la historia”,¹³⁴ y exige otras periodizaciones que no interpreten las miserias del pasado como puntos de partida de la construcción del presente. Siguiendo las tesis de Francesco Benigno, podríamos decir que al *evento*, eje central de la historia tradicional y perspectiva de análisis del empuje civilizador y revolucionario, le ha sustituido el *trauma* como punto cardinal de la memoria, “un hecho dramático en disposición de transformar el mundo, no porque constituya una etapa de un itinerario, sino porque incide en la vida de la gente y marca su memoria”.¹³⁵ La dificultad de conjugar rigurosidad histórica y sensibilidad memorial, es decir, el relato histórico reelaborado con pretensiones de objetividad con los testimonios impregnados de emotividad subjetiva es el reto del historiador en nuestros tiempos.

Contrariamente a lo que Walter Benjamin atestiguó para la experiencia surgida tras la Gran Guerra, en la sociedad actual impera una obsesión memorialística que lo inunda todo: medios de comunicación, tertulias, vida pública, etc. pero que, no obstante, no ha adquirido nunca el carácter deseado por el pensador judío. Los usos y abusos de la memoria, siguiendo la expresión de Tzvetan Todorov, están a la orden del día y el historiador debe poner luz entre tanta tiniebla informe. Una labor esencial será responder profesionalmente al órdago que lanza a la disciplina histórica la apelación a verdades histórico-emotivas que articulan las llamadas “guerra de memorias”.¹³⁶ Si el historiador no es capaz de integrarlas en el relato histórico habrá fracasado en su función pero si, por el contrario, consigue combinar los recuerdos personales cargados de subjetividad con el análisis del hecho histórico sabrá describirlo y comprenderlo más profundamente.

Como dice Francesco Benigno, la historia tradicional y la historia memorial, en realidad, “más que contraponerse se sostienen, se entrelazan, se influyen recíprocamente”,¹³⁷ y por lo tanto ambas son instrumentos en manos de un historiador que se asemejará al descrito por Benjamin en su obra.

¹³² Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation*, pág. 3.

¹³³ Fredric Jameson, *El capitalismo o la lógica cultural*, pág. 47.

¹³⁴ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, pág. 39.

¹³⁵ Francesco Benigno, *Las palabras del tiempo*, pág. 43.

¹³⁶ Son numerosos los estudios sobre este tema. Véase Todorov, *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2008; Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2004; MacMillan, *Juegos peligrosos. Usos y abusos de la historia*. Barcelona: Ariel, 2010; Rieff, *Contra la memoria*. Barcelona: Debate, 2012.

¹³⁷ Francesco Benigno, *Las palabras del tiempo*, pág. 47.

CONCLUSIONES

La Solución Final representó una impugnación absoluta a las teorías de progreso y al concepto de civilización occidental. Walter Benjamin fue capaz de percibirlo aunque el genocidio nazi sólo estuviera dando sus primeros pasos. El pensador judeo-alemán sigue siendo en la actualidad una voz autorizada que nos advierte del peligro que supone para nuestras sociedades entregarse a una fe ciega en los valores del desarrollismo incontrolado, la aplicación de la razón instrumental y los paradigmas exclusivistas del cientificismo.

La Modernidad estaba imbricada plenamente con el proceso civilizador estudiado por Norbert Elias en *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1939). La fama del concepto vino a remarcar el avance continuo de los valores de civilización, crecimiento y progresivo bienestar. Algunos teóricos sociales como Michael Mann o Anthony Giddens se desmarcaron de la creencia plena en dicho proceso; por el contrario, destacaron el auge de la violencia militar y el uso ilimitado de la coacción en las sociedades modernas. La creencia en que el siglo XX sería el del progreso irrefrenable y el de la consecución del bienestar social dejó paso a un tiempo de barbarie y brutalización, a una época llena de masacres, tecnificación militar, exterminios y explosiones de odios nacionalistas.

Lo mismo que fue desmentida por los historiadores la creencia en que la revolución burguesa del XIX iba a traer consigo la democratización social al continente, el dogma según el cual el progreso acarrearía la difusión de los derechos de ciudadanía y la autonomía igualitaria fue igualmente cuestionado por Walter Benjamin. Como consecuencia de esto, “los conceptos y los esquemas que procedían de esa época y que nos permitían pensar el mundo se han condensado y llenado de dudas, de los signos de una reflexión perpleja”,¹³⁸ de la que Auschwitz sigue siendo la mayor interrogación/exclamación.

Como la cara oculta de dichas teorías, los crímenes más horrendos de la humanidad no se enmarcaban ya en sociedades atrasadas, bárbaras o preindustriales sino en el corazón de Europa, en una de las naciones más avanzadas cultural y económicamente hablando, en la cuna de la modernidad y el avance técnico-industrial. Hace bien Traverso en recordarnos que “en Auschwitz también cayó el mito de la *neutralidad de la ciencia*, pues las disciplinas médicas aportaron una contribución esencial a las prácticas de esterilización, eutanasia y genocidio”.¹³⁹ Ni eso se salvó.

Por mucho que entendamos que la modernidad no conduce forzosamente (utilizando precisamente un pensamiento evolucionista) a la ejecución de políticas de exterminio, es decir, aunque sepamos que la Solución Final “no fue la culminación inevitable de la moderna sociedad industrial, ésta fue una de sus premisas y resultó perfectamente compatible con el sistema taylorizado de producción de la muerte”.¹⁴⁰ Conviene por lo tanto no infravalorar la capacidad que tiene la sociedad actual para construir sistemas eficaces de represión humana porque “si se olvida esta dialéctica del progreso tecnológico, que a su vez es parte de lo que Horkheimer y Adorno conciben como la dialéctica de la Ilustración, no se puede captar en última instancia nada de la radicalidad del pensamiento de Benjamin”.¹⁴¹ De ahí, también, su actualidad.

Alejado de las perspectivas evolucionistas del marxismo ortodoxo, el pensador judeo-alemán elaboró toda una filosofía de la historia basada en la combinación de materialismo histórico y teología judía; hizo de un original concepto de mesianismo la posibilidad de las generaciones presentes de utilizar la fuerza de las luchas pasadas para mejorar el futuro. Benjamin se suicidó en

¹³⁸ *Ibid.*, pág. 37.

¹³⁹ Enzo Traverso, *La historia desgarrada*, pág. 247.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pág. 24.

¹⁴¹ Stefan Gandler, “Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin”, pág. 142.

1940 pero llevaba ya más de una década dejando constancia de las dudas que generaban en él el desarrollismo incontrolado y la posible utilización malévolamente de los avances técnicos. La historia le daría la razón. Ahora bien, Benjamin no fue un crítico del progreso tecnológico en cuanto tal “sino [que] es un crítico del progreso tecnológico en las condiciones existentes, es decir hoy en día, en las condiciones de la forma de producción capitalista”.¹⁴² Su actualidad radica en que “así como el ángel no puede cerrar sus alas para poderse detener y hacer los movimientos que quisiera hacer, así somos nosotros en esta sociedad: fuerzas exteriores nos impiden movernos como quisiéramos, trabajamos cada vez más, pero sin decidir qué producimos, cómo usarlo y quién lo puede consumir”.¹⁴³ Por ello la vigencia del pensamiento benjaminiano sigue intacta.

La Solución Final acabó convirtiéndose en “metáfora del siglo XX como un siglo de guerras, totalitarismos, genocidios y crímenes contra la humanidad”.¹⁴⁴ La experiencia que generó en la humanidad dio lugar a un clamoroso silencio durante los años inmediatos de la postguerra. Posteriormente, sin embargo, la fluctuación del contexto geopolítico le otorgó una preeminencia sobre cualquier otra memoria traumática. Actualmente, la mercantilización que sufre la memoria en las sociedades postmodernas ha provocado que la sempiterna discusión sobre la veracidad del relato histórico vuelva a ser objeto de debate. Más allá de cuestiones historiográficas, la propia reflexión en torno a la naturaleza humana sufrió un grave descalabro como consecuencia del genocidio judío: “¿Qué tipo de pensamiento puede soslayar Auschwitz dentro de un proceso [...] general hacia la emancipación universal?”¹⁴⁵ Esta pregunta de Lyotard expresa de otra manera aquella duda de Adorno sobre la posibilidad de volver a escribir poesía después de las cámaras de gas.¹⁴⁶

En esta época que vivimos de modernidad radical (Anthony Giddens), modernidad en polvo (Arjun Appadurai), segunda modernidad (Ulrich Beck) o de modernidad líquida (Zygmunt Bauman),¹⁴⁷ la crisis de conciencia se ha tornado también en crisis de certidumbre: los viejos paradigmas que ordenaban nuestra existencia (la fe, la familia, el trabajo) se han ido disolviendo en un magma de pluralidades que no remiten a modelos canónicos sino a realidades múltiples de lo sociocultural. Por ello, este TFG ha pretendido también esbozar las dificultades –más teóricas que prácticas– que existen en nuestras sociedades para representar la memoria del Holocausto bordeando los límites de la teatralidad y la conveniencia o no de mercantilizar el sufrimiento.

El Holocausto nazi no sólo supuso un drama humano sin equivalente en la historia sino que trastocó por completo las reflexiones en torno a la misma existencia. El intento de exterminio del pueblo judío y el asesinato en masa de otros grupos sociales (homosexuales, gitanos, enfermos psíquicos, etc.) supuso una auténtica revolución en la manera que tenía el ser humano de entender el mundo, la sociedad y a sí mismo.

En este sentido, Auschwitz obligó al hombre a pensar sobre lo inimaginado.

Nuestro deber, como hizo Benjamin mientras vivió, es estar prestos a pulsar la alarma de incendio para impedir que el fuego se repita.

¹⁴² *Idem.*

¹⁴³ *Ibid.*, pág. 140.

¹⁴⁴ Enzo Traverso, *El pasado, instrucciones de uso*, págs. 16-17.

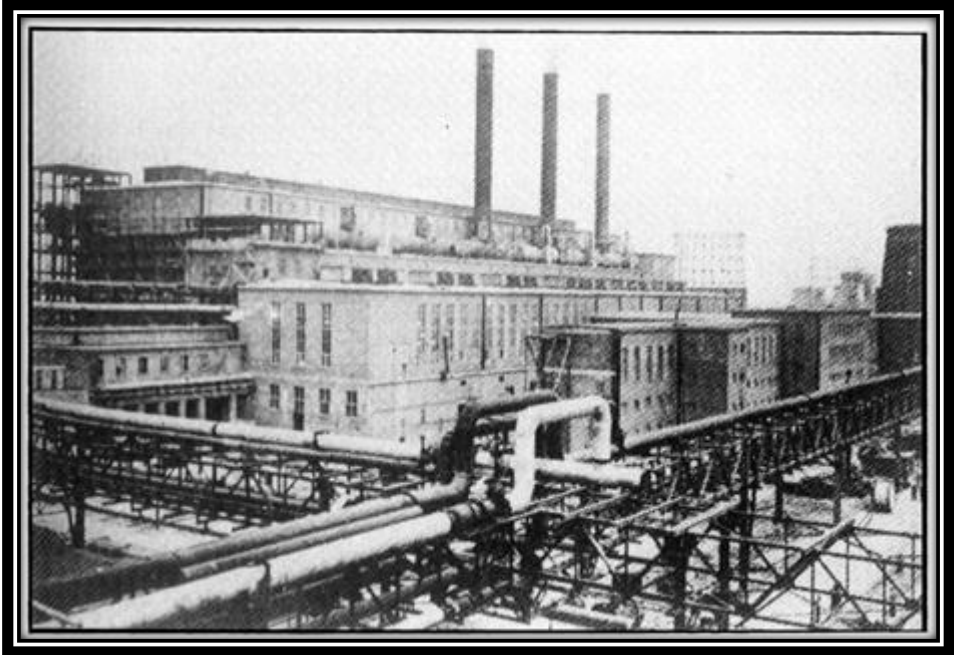
¹⁴⁵ Palabras de Lyotard citadas en Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, pág. 143.

¹⁴⁶ Theodor Adorno, *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: Sarpe, 1984, pág. 248.

¹⁴⁷ Véase: Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 2005. Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce, 2002. Beck, *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 2002. Bauman, *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2013.

ANEXOS

Anexo nº 1 – Fábrica de I. G. Farben en el campo de trabajo de Buna-Monowitz (Auschwitz III)



Anexo nº 2 – La revolución en el arte



Eugène Delacroix, *La libertad guiando al pueblo* (1830)



Ludwig Meidner, *Revolución* (1912)

Anexo nº 3 – El ángel de la historia



Paul Klee, *Angelus Novus* (1920)

Anexo nº 4 – Poema “Preguntas de un obrero ante un libro” de Bertolt Brecht¹⁴⁸

Tebas, la de las Siete Puertas, ¿quién la construyó?
En los libros figuran los nombres de los reyes.
¿Arrastraron los reyes los grandes bloques de piedra?

Y Babilonia, destruida tantas veces,
¿quién la volvió a construir otras tantas? ¿En qué casas
de la dorada Lima vivían los obreros que la construyeron?

La noche en que fue terminada la Muralla china,
¿adónde fueron los albañiles? Roma la Grande
está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió?

¿Sobre quiénes triunfaron los Césares? Bizancio, tan
cantada,
¿tenía sólo palacios para sus habitantes? Hasta en la fabulosa
Atlántida,
la noche en que el mar se la tragaba, los habitantes clamaban
pidiendo ayuda a sus esclavos.

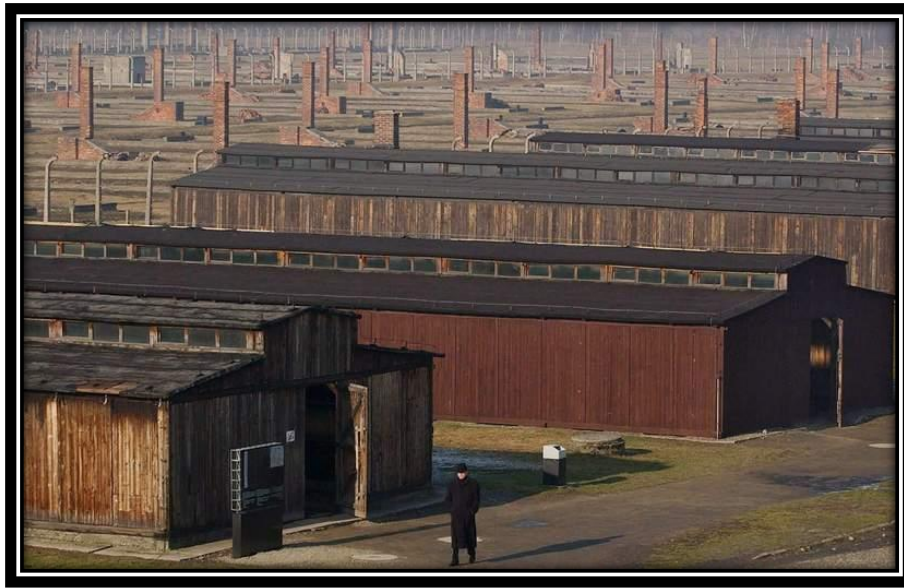
El joven Alejandro conquistó la India.
¿Él solo?
César venció a los galos.
¿No llevaba consigo ni siquiera un cocinero?
Felipe II lloró al hundirse
su flota. ¿No lloró nadie más?
Federico II venció la Guerra de los Siete Años.
¿Quién la venció, además?

Una victoria en cada página.
¿Quién cocinaba los banquetes de la victoria?
Un gran hombre cada diez años.
¿Quién pagaba sus gastos?

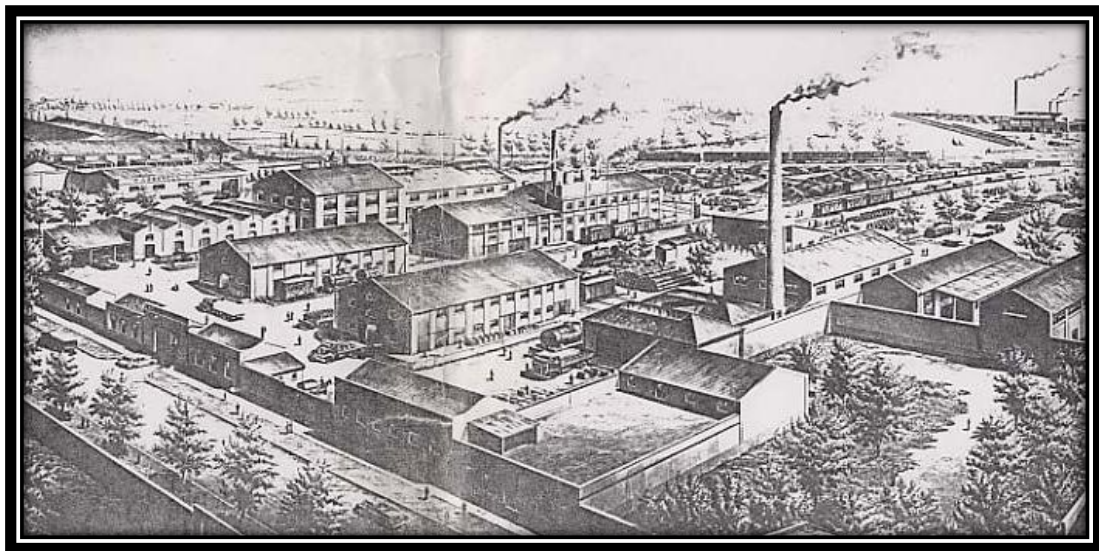
Una pregunta para cada historia.

¹⁴⁸Bertolt Brecht, *Poemas y canciones*. Madrid: Alianza, 2002, págs. 91-92.

Anexo nº 5 – El sistema fabril aplicado en el exterminio



Campo de exterminio de Auschwitz



Fábrica San Antonio en Jaén de la Casa Carbonell

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Walter Benjamin

- La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia.* Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009.
- Obras. Libro I, Vol.1. El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán; "Las afinidades selectivas" de Goethe; El origen del 'Trauerspiel' alemán.* Madrid: Abada, 2006.
- Obras. Libro I. Vol.2, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; Charles Baudelaire, un lírico en la época del altocapitalismo; Sobre el concepto de historia.* Madrid: Abada Editores, 2012.
- Obras. Libro II, Vol.1. Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura; Estudios metafísicos y de filosofía de la historia; Ensayos estéticos y literarios.* Madrid: Abada, 2006.
- Obras. Libro II. Vol.2, Ensayos estéticos y literarios; Fragmentos estéticos; Conferencias y discurso; Artículos de enciclopedia; Artículos de política cultural.* Madrid: Abada, 2012.
- Obras. Libro IV, Vol.1. Charles Baudelaire, "Tableaux parisiens"; Calle de dirección única; Alemanes; Infancia en Berlín hacia el mil novecientos; Imágenes que piensan; Sátiras, polémicas, glosas; Reportajes.* Madrid: Abada, 2010.
- Obras. Libro IV, Vol.2. Artículos ilustrados; Modelos de audición; Historias y relatos; Miscelánea.* Madrid: Abada, 2010.
- Obras. Libro V. Vol.1, Obra de los pasajes.* Madrid: Abada, 2013.
- Obras. Libro V. Vol.2, Obra de los pasajes.* Madrid: Abada, 2015.

Bibliografía citada¹⁴⁹

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max, *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Akal, 2007.
- ADORNO, Theodor, *Crítica cultural y sociedad.* Madrid: Sarpe, 1984.
- ALIGHIERI, Dante, *La divina comedia.* Barcelona: Editorial Juventud, 2013.
- ALY, Gotz, *¿Por qué los alemanes?, ¿por qué los judíos?: las causas del Holocausto.* Barcelona: Crítica, 2012.
- ALY, Gotz, *La utopía nazi: cómo Hitler compró a los alemanes.* Barcelona: Crítica, 2006.
- APPADURAI, Arjun, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Montevideo: Trilce, 2002.
- ARENDDT, Hannah, *Eichmann en Jerusalén.* Barcelona: Debolsillo, 2014.
- ASSMANN, Aleida, *Cultural memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- BAER, Alejandro, *Holocausto. Recuerdo y representación.* Madrid: Losada, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida.* Buenos Aires: FCE, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto.* Madrid: Sequitur, 2011.
- BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo global.* Madrid: Siglo XXI, 2002.
- BENIGNO, Francesco, *Las palabras del tiempo. Un ideario para pensar históricamente.* Madrid: Cátedra, 2013.
- BRECHT, Bertolt, *Poemas y canciones.* Madrid: Alianza, 2002.
- BUCK-MORSS, Susan, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011.
- BURY, John, *The Idea of Progress. An Inquiry into its Origin and Growth.* Londres: Macmillan, 1920.
- CAMUS, Albert, *El hombre rebelde.* Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- COHEN, Esther, "Baudelaire y Benjamin. La musa enferma y la pérdida del aura". *Acta poética* vol. 29, nº 2 (septiembre-noviembre 2008): 71-84.

¹⁴⁹ Las obras que aparecen a continuación están todas referenciadas en el TFG.

- EAGLETON, Terry, *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Península, 2015.
- ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FEINGOLD, Henry "How Unique Is the Holocaust?," en GROHMAN, Alex y Landes, Daniel (eds.), *Critical Issues of the Holocaust*. Los Angeles: Simon Wiesenthal Center and Rossel Books, 1983.
- FERRIS, David S., *The Cambridge introduction to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FINKELSTEIN, Norman Gary, *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*. Madrid: Akal, 2014.
- FLEURY, Philippe "L'Ange comme figure messianique dans la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin". *Archives de sciences sociales des religions* nº 78 (1992): 169–177.
- FRIEDLANDER, Henry y MILTON, Sybil (eds.), *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy and Genocide*. New York: Kraus International Publications, 1980.
- FRIEDLANDER, Saul (ed.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*. Harvard: Harvard University Press, 1992.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.
- GANDLER, Stefan, "Mesianismo y materialismo en Walter Benjamin". *Revista internacional de filosofía política* nº 24 (2004): 127-158.
- GAY, Peter, *La cultura de Weimar*. Barcelona: Argos Vergara, 1984.
- GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993.
- GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península, 2005.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Las afinidades electivas*. Madrid: Cátedra, 1999.
- GOLDHAGEN, Daniel, *Los verdugos voluntarios de Hitler: los alemanes corrientes y el holocausto*. Madrid: Taurus, 2003.
- HARTOG, François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Le Seuil, 2003.
- HILBERG, Raul, *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal, 2005.
- HUYSSSEN, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: FCE, 2002.
- JAMESON, Fredric, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 2015.
- JAY, Martin, *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus, 1984.
- JIMÉNEZ MARCE, Rogelio, "François Hartog, Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo". *Revista de historia y ciencias sociales* nº 82 (enero–abril 2012): 219–223.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona: Paidós, 1991.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Monadología*. Madrid: Alhambra, 1986.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin, aviso de incendio: una lectura de las tesis "Sobre el concepto de la historia"*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- MACMILLAN, Margaret, *Juegos peligrosos. Usos y abusos de la historia*. Barcelona: Ariel, 2010;
- MATE, Reyes (ed.), *La filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 2005.
- MATE, Reyes, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid: Trotta, 2006.
- MAYER, Hans, *Walter Benjamin: el contemporáneo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1992.

MAYORGA, Juan, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona y México: Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.

MOSÈS, Stéphane, *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra, 1997.

MUDROVICIC, María Inés, "Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente". *Historiografías* nº 5 (enero-junio 2013): 11-31.

MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos (coord.), *El pensador vagabundo. Estudios sobre Walter Benjamin*. Madrid: Eutelequia, 2011.

PAJAK, Frédérick, *Manifeste incertain I, II, III*. Lausanne: Les éditions noir sur blanc, 2012-2014.

REYES MATE, Manuel (ed.), *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta, 2005.

RIEFF, David, *Contra la memoria*. Barcelona: Debate, 2012.

TACKELS, Bruno, *Walter Benjamin*. Valencia: Universitat de València, 2012.

TAIBO, Carlos, *Walter Benjamin. La vida que se cierra*. Madrid: La Catarata, 2015.

TODOROV, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós, 2008.

TRAVERSO, Enzo, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea (1914-1945)*. Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2009.

TRAVERSO, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Barcelona: Marcial Pons, 2007.

TRAVERSO, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder, 2001.

TRAVERSO, Enzo, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*. Valencia: Pre-textos, 2005.

VILLACAÑAS BERLAGA, José Luis (ed.), *La filosofía del siglo XIX*. Madrid: Trotta, 2001.

VINCENT, Gilbert, "Idée messianique, justice et narration chez Walter Benjamin". *Cahiers d'éthique sociale et politique* Vol. 71, Nº. 1, 2001, pp. 93-109.

VV.AA., *Historiographies: Concepts et débats I et II*. Paris: Gallimard, 2010.

WIEVIORKA, Annette, *L'Ère du témoin*. Paris: Plon, 1998.

WIGGERSHAUS, Rolf, *La escuela de Fráncfort*. México: FCE, 2009.

WITTE, Bernd, *Walter Benjamin: una biografía*. Barcelona: Gedisa, 2002.

Bibliografía complementaria¹⁵⁰

ANDERSON, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid: Siglo XXI, 2015.

ANDERSON, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama, 2000.

BALL, Terence y BELLAMY, Richard (eds.), *Historia del pensamiento político del siglo XX*. Madrid: Akal, 2013.

BERMAN, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Barcelona: Siglo XXI, 2013.

BEYAERT, Anne, "Comment représenter la Shoah?". *Communication et langages* nº 120 (2ème trimestre 1999): 95-106.

BUCK-MORSS, Susan, *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: Visor, 1995.

BUCK-MORSS, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca, 2014.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA, 2003.

EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Madrid: Cátedra, 1998.

¹⁵⁰ Las siguientes obras no han sido citadas pero sí tenidas en cuenta de manera complementaria.

- ELEY, Geoff, "Nazism, Politics and the Image of the Past: Thoughts on the West German Historikerstreit 1986-1987". *Past and Present* nº 121 (november 1988): 171-208.
- FERRIS, David. Ed. *Walter Benjamin: Theoretical Questions*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- GÓMEZ, Vicente, "La Teoría Crítica en España. Aspectos de una recepción". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* nº 30 (1996): 11-41.
- HIRSCH, Marianne, *The generation of postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York: Columbia University Press, 2012.
- LÓPEZ DE LIZAGA, José Luis, "Reforma, revolución, terror. Sobre la violencia divina de Walter Benjamin". *Afinidades. Revista de literatura y pensamiento* (primavera 2010): 54-69.
- LOWENTHAL, David, *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal, 1998.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra, 2000.
- MAIER, Charles, *The unmasterable past. History, Holocaust, and German National Identity*. Harvard: Harvard University Press, 1997.
- MARDONES, José María, "La recepción de la Teoría Crítica en España". *Isegoría* nº 1 (1990): 131-138.
- NISBET, Robert, *Historia de la idea del progreso*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- NOVICK, Peter, *Judíos, ¿vergüenza o victimismo? El Holocausto en la vida americana*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- PASAMAR, Gonzalo, "Karim Tilmans, Frank van Vree, Jay Winter (eds.), *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010), 368 págs.", *Historiografías* nº 3 (enero-junio 2012): 108-115.
- REYES MATE, Manuel "Sobre la actualidad política de Walter Benjamin". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica* Vol. 2 (2010): 375-377
- REYES MATE, Manuel, "Sobre la actualidad del pensamiento político de Walter Benjamin". *Constelaciones: Revista de Teoría Crítica*, Vol. 2 (2010): 375-377.
- RICOEUR, Paul, "L'écriture de l'histoire et la représentation du passé". *Annales. Histoire, Sciences Sociales* nº 4 (2000): 731-747.
- SAGNOL, Marc, "Théorie de l'histoire et théorie de la modernité chez Benjamin". *L'Homme et la société* Vol. 69, nº 1 (1983): 79-93.
- SEVILLA, Sergio, "La recepción en España de la Teoría Crítica". *Revista Internacional de Filosofía* nº 50 (2010): 157-167.
- SICHER, Efraim (ed.), *Breaking crystal: writing and memory after Auschwitz*. Urbana: University of Illinois Press, 1998.
- TILMANS, Karim, VAN VREE, Frank, WINTER, Jay (eds.), *Performing the Past: Memory, History, and Identity in Modern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- WIEVIORKA, Annette, *1945: Cómo el mundo descubrió el horror*. Barcelona: Taurus, 2015.