

Ante tareas de esta magnitud se entenderá que Benjamin no pueda permitirse el flirteo o la diseminación de sus energías en el burdel del historicismo donde uno puede encontrar alivio a su dolor pero ninguna garantía de que no se reproduzca. Para hacer justicia a los muertos hay que empezar por romper la convicción de que no se puede avanzar sin víctimas. En eso consiste el asalto al tren del progreso. Entre el asalto a ese tren y la redención de las víctimas hay todavía un trecho, pero Benjamin relaciona los dos extremos, como si sólo una teoría de la historia que asegurara que las víctimas no han muerto en vano estuviera a la altura de las exigencias epistemológicas que cabe esperar de un nuevo concepto de historia.

17

EL HISTORIADOR RECONSTRUYE EL PASADO,
LA MEMORIA CONSTRUYE SU SENTIDO

O POR QUÉ LA UNIVERSALIDAD CONSISTE EN SALVAR LO SINGULAR

Tesis XVII

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa quizá la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún amañón teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por su parte, se basa en un principio constructivo. Propio del pensar es no sólo el movimiento de las ideas, sino también su suspensión. Cuando el pensamiento se detiene de repente en una constelación saturada de tensiones, provoca aquél en ésta una sacudida en virtud de la cual la constelación cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la hacha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad con el fin de hacer saltar una determinada época del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral de una vida. La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.

Der Historismus gipfelt von rechts wegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch viel-

Ante tareas de esta magnitud se entenderá que Benjamin no pueda permitirse el flirteo o la diseminación de sus energías en el burdel del historicismo donde uno puede encontrar alivio a su dolor pero ninguna garantía de que no se reproduzca. Para hacer justicia a los muertos hay que empezar por romper la convicción de que no se puede avanzar sin víctimas. En eso consiste el asalto al tren del progreso. Entre el asalto a ese tren y la redención de las víctimas hay todavía un trecho, pero Benjamin relaciona los dos extremos, como si sólo una teoría de la historia que asegurara que las víctimas no han muerto en vano estuviera a la altura de las exigencias epistemológicas que cabe esperar de un nuevo concepto de historia.

17

EL HISTORIADOR RECONSTRUYE EL PASADO,
LA MEMORIA CONSTRUYE SU SENTIDO

O POR QUÉ LA UNIVERSALIDAD CONSISTE EN SALVAR LO SINGULAR

Tesis XVIII

El historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. De ella se separa quizá la historiografía materialista, en lo tocante a metodología, más que de ninguna otra. Esa historia universal no tiene ningún amazón teórico. Su método es aditivo: utiliza la masa de datos para llenar el tiempo vacío y homogéneo. La historiografía materialista, por su parte, se basa en un principio constructivo. Propio del pensar es no sólo el movimiento de las ideas, sino también su suspensión. Cuando el pensamiento se detiene de repente en una constelación saturada de tensiones, provoca aquel en ésta una sacudida en virtud de la cual la constelación cristaliza en mónada. El materialista histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad con el fin de hacer saltar una determinada época del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral de una vida. La ventaja de este procedimiento consiste en que la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época. El fruto nutritivo de lo que se puede comprender históricamente tiene en su interior, cual semilla preciosa aunque carente de sabor, al tiempo.

Der Historismus gipfelt von rechts wegen in der Universalgeschichte. Von ihr hebt die materialistische Geschichtsschreibung sich methodisch viel-

leicht deutlicher als von jeder andern ab. Die erstere hat keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Schock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit. Er nimmt sie wahr, um eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen; so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entretenden Samen in ihrem Innern.

C'est dans l'histoire universelle que l'historisme trouve sa réalisation accomplie. Rien de plus opposé au concept de l'histoire qui appartient au matérialisme historique. L'histoire universelle maquette d'armature théorique. Elle procède par voie d'addition. En mobilisant la foule innombrable des choses qui se sont passées, elle tâche de remplir le vide de ce récipient qui est constitué par le temps homogène. Tout autre le matérialisme historique. Il dispose, lui, d'un principe de construction. L'acte de penser ne se fonde pas seulement sur le mouvement des pensées mais aussi sur leur blocage. Supposons soudainement bloqué le mouvement de la pensée — il se produira alors dans une constellation surchargée de tensions une sorte de choc en retour; une secousse qui vaudra à l'image, à la constellation qui la subira, de s'organiser à l'improviste, de se constituer en monade en son intérieur. L'historien matérialiste ne s'approche d'une quelconque réalité historique qu'à condition qu'elle se présente à lui sous l'aspect de la monade. Cette structure se présente à lui comme signe d'un blocage messianique des choses révolues; autrement dit comme une situation révolutionnaire dans la lutte pour la libération du passé opprimé. L'historien matérialiste, en se saisissant de cette chance, va faire éclater la continuité historique pour en dégager une époque donnée; il ira faire éclater pareillement la continuité d'une époque pour en dégager une vie individuelle; enfin il ira faire éclater cette vie individuelle pour en dégager un fait ou une oeuvre donnée. Il réussira ainsi à faire voir comment la vie entière d'un individu tient dans une de ses oeuvres, un de ses faits; comment dans cette vie tient une époque entière; et comment dans une époque tient l'ensemble de l'histoire humaine. Les fruits nourrissants de l'arbre de

EL HISTORIADOR RECONSTRUYE EL PASADO: LA MEMORIA, SU SENTIDO
la connaissance sont donc ceux qui portent enfermé dans leur pulpe, telle une semence précieuse mais dépourvue de goût, le Temps historique.

1. EXPLICITACIÓN

En esta tesis Benjamin quiere dejar bien claro su modo de proceder a lo largo de todo el escrito «Sobre el concepto de historia». Lo que ahí se venía es la diferencia entre un historiador convencional (historicista) y el que ha sido entrenado en su escuela. También podemos formular esa preocupación diciendo que lo que quiere dejar bien claro es la diferencia entre historia y memoria. Dado que el historiador no sólo pretende conocer ciertos hechos sino tener una idea de todo, será entonces el concepto de historia universal el banco de pruebas de esas diferencias entre historia y memoria. El historicismo lo tiene mal porque carece de nervio teórico: construye la universalidad sumando datos. Así no irá muy lejos porque en historia los datos son sólo una parte de la realidad. También debe contar lo que no llegó a ser. El historiador benjaminiano quiere ser realmente universal, por eso atiende a lo marginado por la universalidad particularista de la historia convencional, es decir, atiende a lo que no llegó a ser. Lo hace gracias al armazón teórico que le proporciona el principio constructivo. Consiste éste en todo un proceso en virtud del cual un dato, un fragmento del pasado, rompe con la interpretación que le asigna la lógica general. El fragmento salta del movimiento general y se planta, esto es, detiene o suspende la lógica de la historia. Una vez ahí sale al encuentro del historiador que quiera conocer el pasado armado de un doble convencimiento: que la pretenda universalidad de la lógica de la historia es falsa y que él, en cuanto fragmento consciente de su destino, sin las tutelas ideológicas de la lógica general, tiene la clave de una nueva universalidad que consiste en poder ver el sentido de una vida analizando el sentido de una obra; y el de una época, analizando el de una vida; y el de la historia, analizando el de una época. A esa capacidad universalizadora de lo particular es a lo que Benjamin llama monada, que es la modesta forma de universalidad del materialismo histórico, la cual no es tanto aprehensión del todo cuanto transcender el ensimismamiento. La tesis acaba con una potente imagen. El conocimiento que persigue la memoria no tiene que ver con un objeto que está ahí, pasivo, sino con una semilla. En la semilla están latentes posibilidades que el tiempo permitirá conocer. El pasado de la memoria es así, preñado de posibilidades. De momento esa semilla es insípida por-

que carece de los sabores propios de su desarrollo. A esa potencialidad que tiene el pasado la llama Benjamin tiempo, tiempo pleno.

2. SENTIDO Y ACTUALIDAD

En una carta fechada el 10 de febrero de 1940, Gretel, la esposa de Theodor Adorno, le recuerda a Benjamin una conversación, habida tres años atrás, en París, en la que éste le habló sobre su teoría del progreso. «Te estaría muy agradecida», le dice Gretel Adorno, «si pudieras mandarme algunos apuntes sobre el particular, si los tienes». Benjamin, que recuerda la conversación, le responde en abril de ese mismo año que su petición llega en un buen momento:

La guerra y la constelación que forma me ha llevado a poner por escrito algunos pensamientos sobre los que bien puedo decir que los he tenido guardados durante al menos veinte años, guardados incluso de mí mismo. Ésta es la razón por la que no me he permitido que vosotros echarais más que una fígar mirrada sobre los mismos. Aquella conversación bajo los *maronniers* sólo fue una brecha en esos veinte años. Todavía hoy te los confío como un manojito de hierbas susurrantes recogidas en paseos meditativos, no aún como una cosecha de tesis. El texto que vas a recibir es, en más de un sentido, reducido. No sé si su lectura te sorprenderá o, lo que no descartaría, te dejará perpleja. Me gustaría en cualquier caso llamar la atención sobre la reflexión XVII. Es la que te permitirá descubrir el lazo oculto pero decisivo entre estas consideraciones y mis trabajos anteriores, ya que ahí se expone sucintamente el método seguido en estos últimos (GS I/3, 1226).

Estamos, por tanto, ante una tesis clave porque desvela el modo de pensar del último Benjamin.

Como ya hemos visto, Benjamin avanza no linealmente sino por contrastes, confrontándose con el planteamiento opuesto que aquí vuelve a tomar el nombre de historicismo, esto es, la forma convencional de hacer historia. Pues bien, donde mejor se aprecian las diferencias entre *historiadores* es en la manera de tratar el conjunto y no ya un hecho aislado, o un tramo temporalmente acotado o una historia espacialmente determinada. Es en lo que podríamos llamar filosofía de la historia donde las diferencias se hacen más evidentes.

Pues bien, ahí tenemos dos grandes conceptos rivales que van a articular todo el desarrollo de la tesis: el de historia universal, por parte del historicismo, y el de *mónada*, por parte del *historiador benjaminiano*. Veamos cómo se explica.

El concepto de «historia universal» que acompaña las visiones conocidas de la historia carece, pese a su implantación académica y

popular, de «armazón teórico». La filosofía de la historia de un Hegel o de un Marx, la teoría cosmopolita de un Kant, las visiones de conjunto que tanto menudean desde la Ilustración (Rankke, Comtianos o Herder), adolecen, según Benjamin, de escasa fundamentación. ¿En qué se basa tanta crítica? En que marran en su universalidad. Producen o proponen una universalidad muy particular porque su método es *aditivo*: convocan una masa de datos para rellenar un tiempo vacío que así no se llena, es decir, no se carga de universalidad. Para empezar, esos datos o hechos no tienen valor propio, tan sólo el del historiador que organiza la estrategia general. Que éste revista su aproximación a los hechos con el manto de la objetividad o la neutralidad, no puede ocultar el sometimiento hermenéutico del hecho analizado al interés de su investigación. Cuando el historiador pregunta a un hecho por su significado le está haciendo la pregunta que a él le interesa. Por eso el hecho le sirve para reforzar su posición. La minuciosidad con la que este historiador registra todos los detalles produce la falsa sensación de que se toma muy en serio la dimensión universal de la historia. No quiere que ningún dato se le escape, pero aunque lo consiguiera, su relato no se acercaría a una historia universal por la sencilla razón de que el dato es sólo una parte de la realidad. El dato es el momento fáctico de la realidad, lo que ha tenido lugar, pero de la realidad también forma parte lo que no ha llegado a ser.

Enfrente tenemos al historiador materialista cuyo método es constructivo. Ya nos hemos encontrado, en las tesis anteriores, con el principio *Konstruktion* del que ahora se menciona su rasgo más señalado, a saber, la detención de la lógica que anima el movimiento de la historia. Benjamin lo formula de una manera más abstracta diciendo que el pensamiento no sólo funciona moviéndose del efecto a la causa, de lo particular a lo general, de lo conocido a lo desconocido y, sobre todo, como conquistista del futuro. También, añade él, deteniéndose. El paro es un momento fundamental del pensamiento. ¿De qué estamos hablando? No de desentenderse de un razonamiento como quien se baja del autobús. El paro en cuestión es un gesto positivo, militante, de interrumpir el movimiento del pensar o de la historia en el que un hecho del pasado estaba inserto. Se trata por tanto de un gesto consciente de salirse de la órbita interpretativa en que estaba inserto ese hecho. Este desenganche crea una situación nueva, traumática tanto para la lógica del movimiento como para el punto que salta. Es traumática para la lógica del movimiento porque pierde un eslabón sin el que es más difícil explicar el todo y, además, porque sin ese momento su universalidad queda cuestionada. Pensemos en la interpretación canónica

de la expulsión de los judíos en 1492. Para la historia es una consecuencia de la creación de un Estado moderno que debía estar fundado en una unidad cultural. Si ésta estaba basada en el cristianismo, no había lugar para el judaísmo, ni el islamismo. Lo que dice la tesis es que cualquiera que dé por buena esta explicación, porque piensa que así se explican las cosas como han sucedido, lo que hace es imposibilitar la realización y la comprensión de la historia universal. Si la explicación de la expulsión de los judíos fuera una de las necesidades de la lógica del Estado, entonces, una vez explicada, podríamos seguir adelante en la comprensión de nuevas etapas del Espíritu universal. Para esa comprensión de la historia en su conjunto lo importante es la explicación correcta de cada acontecimiento. Lo que es irrelevante para la historia universal es que los judíos se queden o se vayan; no importa para la comprensión el empobrecimiento de la sociedad y el hecho de que se ampute a un colectivo o a la humanidad una parte de ella misma. Para Benjamin, sin embargo, no basta la explicación de la pérdida para poder seguir adelante con la interpretación de la historia universal. Con la expulsión, en efecto, no sólo se fractura una sociedad, sino que se rompe la lógica con la que esa historia quiere explicar el conjunto de los hechos. Ya no hay universalidad posible si lo que queda fuera es irrelevante hermenéuticamente. No podemos ya entender la historia de España, ni la marcha del Espíritu universal, si no tenemos en cuenta que con la fractura se ha creado un problema que afecta a la integración de España y también a su comprensión: no se puede entender la realidad llamada España sin arreglar la fractura. Y ese arreglo comienza con una valoración específica de la fractura, no subsumible o disoluble en un concepto transcendente de España en el que lo expulsado es irrelevante. Lo amputado no sana con una interpretación en la que el hecho concreto, traumático, quede subsumido en la lógica del todo. Una vez producida la expulsión, la explicación del todo hay que hacerla desde la particularidad de la expulsión. En vez de subsumir lo particular en el todo, hay que juzgar el todo desde lo particular. Lo marginal se convierte en un observatorio privilegiado del proceso en su conjunto. Para señalar esa nueva situación de un hecho cargado de imprevisibles responsabilidades universalistas, Benjamin habla de «una constelación cargada de tensiones». Lo decisivo en este sutil análisis de la historia es ese momento en el que el gesto de bajarse del movimiento o de negarse a secundar la lógica de la historia, convierte al hecho particular que ha osado dar ese paso en una *monada*.

Benjamin toma prestado ese término de la filosofía de Leibniz y lo hace a su aire, fiel a su principio de citar como quien arrebatara al

pacífico paseante, sin muchos miramientos, lo máspreciado que lleva encima. Lo que Benjamin ve de valioso en Leibniz sobre este particular es, en primer lugar, la idea de que algo tan minúsculo represente el todo. Encuentra en la monadología clásica la idea de que «en el análisis del más mínimo momento singular podemos descubrir el cristal del proceso en su conjunto» (GS V/1, 575 y 594), ya que gracias a la estructura monadológica del objeto histórico podemos ver en su interior «la prehistoria y posthistoria» del mismo. La estructura monadológica del objeto tiende un puente entre pasado y presente hasta el punto de que al considerar el historiador la suerte del Espartaco histórico, éste se le ofrece tendiendo la mano al revolucionario de la Bastilla. La capacidad que Benjamin reconoce a un acontecimiento menor de representar la historia en su conjunto no le viene por aquello de que el hombre es un microcosmos, sino porque las cicatrices del pasado remiten a todo un mundo de circunstancias que las explican y que quedan vinculadas con ellas. Nos podríamos representar esto con la metáfora del ánfora rota. Ahí habla de «los trozos de un ánfora que, para que puedan reconstruir el conjunto, han de ser contiguos en los más pequeños detalles, pero no idénticos unos con otros» (GS IV/1, 18). El pasado en cuestión es un trozo del ánfora rota cuyo irregular canto está pidiendo que se lo complete con los fragmentos contiguos. El fragmento no es el todo acabado pero sí está señalando, aludiendo, exigiendo al resto de los fragmentos con los que recomponer el ánfora rota. Benjamin también toma de Leibniz, en segundo lugar, el carácter alegórico de la monada. Al fin y al cabo Leibniz refleja la cultura barroca que ve en lo más pequeño e insignificante las huellas de la grandeza del mundo. No es sorprendente entonces que evocara esos ojos tan penetrantes que fueran capaces de «leer en la más pequeña sustancia la secuencia de datos del universo»¹. Benjamin retuerce un poco la idea de Leibniz hasta el punto de que la «más pequeña sustancia» queda reducida a lo marginal o desechado. Dice más del tejido de un manto, comenta Benjamin, el zurcido de un extremo que el resto, tan impecable (GS V/1, 578). El zurcido no es todo el manto, desde luego, pero le afecta en su conjunto. Le afecta en su valor material, en la consideración que los demás tengan de él y en su propia naturaleza. No nos hacemos una idea exacta del mismo fijándonos en los metros de tejido intacto restantes, sino considerándolos desde

1. G. W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Meiner, Hamburg, 1971, 11.

el punto de vista del zurcido. La dimensión absoluta implicada en cada mónada es el tercer aspecto de la teoría leibniziana, implícito en los anteriores, del que Benjamin se hace cargo. En Leibniz ese absoluto es la armonía preestablecida entre mónadas, cada una autónoma y, entre sí, diferentes. Benjamin lo traduce afirmando que el objeto histórico es más de lo que aparece pues en él se juega el destino del todo. En lo más insignificante se da una latencia de lo absoluto. El desvelamiento del absoluto latente no es cosa de la mente afilada del historiador de turno, sino que es el resultado de un encuentro entre un determinado sujeto (el historiador) y un objeto histórico muy especial. El sujeto histórico dispuesto a conocer ese pasado no es un historiador de gabinete, sino un contemporáneo que, como ya hemos visto, está inmerso en una experiencia de injusticia, de sufrimiento o de opresión. Un sujeto, pues, necesitante. ¿Y el objeto? No es algo que esté ahí, inerte, sino algo que «sale al encuentro como una mónada», es decir, es un momento del pasado que se desprende de su contexto, que sale de la órbita en el que lo ha colocado la lógica de la historia, que se planta, que desafía a la lógica histórica del progreso y también al sujeto que quiera conocerlo porque no se va a dejar tratar como un objeto pasivo. El zurcido no quiere ser un parche a un roto para seguir usando el abrigo. Quiere dirigir la atención del historiador no al abrigo sino al roto, al destino de los rotos. A ese desvío de la mirada lo llama Benjamin «una oportunidad revolucionaria» porque anuncia un tipo de historia que no va a construir la universalidad pasando de largo de los zurcidos, sino centrándose en ellos.

Que la mónada—ese momento del pasado que no se resigna a la interpretación convencional de que la historia avanza pisoteando a veces algunas florecillas del camino— se nos presente como portadora de una oportunidad revolucionaria respecto al destino del pasado de los vencidos, es algo que tenemos que poner en relación con el descrédito que siempre le ha merecido a Benjamin la universalidad del historicismo. Si ese tipo de universalidad es reaccionaria porque no produce nada nuevo—sólo es la suma de los hechos que mecánicamente acumula—, la que genera la mónada es revolucionaria porque produce un conocimiento, gracias a ese encuentro entre el sujeto necesitante y el objeto transformado en mónada, que ilumina de manera nueva todo el panorama. La mónada es la forma en la que el objeto del conocimiento histórico sale al encuentro del historiador materialista. No se le presenta con el candor de un hecho objetivo sino con la arrogancia de lo que ha saltado del tren de la historia y se presenta como teniendo el secreto de una nueva visión del conjunto

de la historia de la humanidad. El historiador materialista hará honor a ese exigente objeto del conocimiento declarando que su gesto de interrupción de la lógica de la historia es signo de un acontecer mesiánico de la historia o, dicho de otra manera, «una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido». No habla expresamente del presente, ni del futuro, sino de oportunidad para la causa del pasado vencido.

Lo explica así. La mónada inaugura un modo de conocimiento histórico que permite a una determinada época liberarse del curso de la historia; a una vida, de una época; y a una obra, de una vida. Decir la historia; es, como ya hemos visto, saltar de la lógica histórica y mónada es, como ya hemos visto, saltar de la lógica histórica y plantarse. Esa operación se puede hacer en distintas escalas: puede saltar un acontecimiento concreto de la trama de una vida, como cuando uno tiene un fracaso y se niega a consolarse diciendo que es un accidente pasajero; puede saltar una vida del conjunto de una época, como cuando conocemos a seres marginales dentro de una sociedad hoyana y no nos consolamos pensando que al resto les va bien; y puede saltar una época del conjunto de la historia, como cuando consideramos la modernidad del fascismo y cuestionamos toda la lógica histórica basada en el progreso. Si algo particular (una obra, la vida, una época) puede cuestionar el todo inmediato (la vida, la época, la historia) es por el valor monadológico de ese particular, es decir, porque «la actividad laboral de toda una vida está guardada y conservada en la obra; y toda una época, en la vida; y el decurso completo de la historia, en la época». La obra, la vida, la época, son ese trozo del ánfora cuyos salientes tienen el secreto de su reconstrucción inmediata, llámese vida, época o historia universal. Es en la respuesta a las preguntas que plantea ese momento particular donde acontece la oportunidad revolucionaria que no es sino la respuesta a preguntas que plantea un pasado muerto convertido en vivo al transformarse en mónada. «En la mónada», decía Benjamin, «se hace vivo todo lo que yacía inerte en el texto»².

2. Es la respuesta que Benjamin da a Adorno, inquieto por todo este planteamiento. Benjamin está manejando una teoría del conocimiento que el segundo no puede aceptar. Para el primero el conocimiento surge o brota, como automáticamente, cuando un sujeto necesitante se encuentra con un objeto que toma la iniciativa de exigir lo suyo. Cuando se aproxima Mandela a Espartaco aparece una luz que reduce la democracia liberal a una parodia. De un plumazo, Benjamin se quita de encima la filosofía kantiana, empeñada en pensar las condiciones de posibilidad del conocimiento; y hasta la crítica marxista de las ideologías, que describe todo lo que hay de interés en cada operación epistémica. En ambos casos se estaba diciendo que para conocer bien no basta acercar el sujeto al objeto sino que hay que pensar las media-

Benjamin recomendaba a Gretel Adorno detenerse en la tesis XVI porque ahí estaba la clave de su modo de pensar. Si nos fijamos bien, todo su razonamiento gira en torno a la distinción entre memoria e historia o, dicho en su propia jerga, entre el historiador materialista y el historicista. Si no nos queremos perder en terminologías, lo que está en juego es el modo de entender el pasado propio de la memoria: ¿cubre la memoria un espacio específico del pasado que no alcanza la historia? Así es, responde la tesis. Al pensador anamnético el pasado se le enfrenta como una mónada. Para la memoria, el pasado no está ahí, pasivo, sino que le viene al encuentro, le hace frente. La mónada no evoca la existencia aislada y autosuficiente de una sustancia, sino la vida del fragmento que se desprende de su órbita y se planta frente a la lógica del movimiento que domina en la órbita. Ese plante tiene dos consecuencias. Por un lado, deja en evidencia la pretensión de la órbita de expresar la totalidad del movimiento; para el fragmento es una falsa universalidad puesto que él queda fuera. Y, por otro, él mismo plantea una nueva universalidad o, mejor, se presenta como el germen de una nueva universalidad que no será positiva o representativa del todo, sino modestamente constructiva, como la que puede significar el trozo del ánfora rota que solicita el complemento de los fragmentos contiguos en orden a recomponer el todo. Para la universalidad historicista cada cosa es una cosa y, el todo, la suma de todas ellas.

No se puede negar la osadía de Benjamin al ver en el fragmento la crítica más radical a la pretendida universalidad de cualquier construcción holística que produzca marginación y, lo que es más arriesgado, el principio real de una universalidad sin exclusiones. Pero no deberíamos perder de vista una cierta tradición labrada sobre la fuerza crítica y constructiva de la anécdota, o del margen, o de lo excluido, o del forastero. Hagamos un par de calas. Hacia 1920 Benjamin lee unos comentarios de Charles Péguy sobre Bergsones tanto subjetivas como objetivas para que el conocimiento sea posible. Se parte del supuesto de un abismo entre sujeto y objeto. Benjamin, según Adorno, quiere ahorrarse ese trabajo recurriendo a un tipo de pensamiento «que se pega al cuerpo como una piel». Pero si no se reconoce el abismo entre el sujeto y el objeto, piensa Adorno, habrá que confundir la realidad con la facticidad y eso es el fin de todo sueño revolucionario. Ahora bien, si Benjamin se aleja tanto de los cánones vigentes es porque desconfía de todas esas mediaciones. Desconfía de que la crítica de las ideologías supere los intereses bastardos del conocimiento porque quien la hace es un sujeto soberano que se comporta dominadoramente frente a su objeto. Y desconfía de las condiciones subjetivas de posibilidad del conocimiento porque nada dice de las condiciones objetivas.

son y confiesa sentirse «interpelado por una voz increíblemente cercana». Hasta propone una selección de textos que no llega a realizarse por los excesivos derechos de autor que exige el editor francés. La cercanía a la que se refiere afecta a un asunto tan central como la relación entre historia y memoria. Escribe el francés:

La historia es siempre cosa de grandes maniobras, mientras que la memoria lo es siempre de la guerra. La historia se ocupa del acontecimiento, sin estar nunca dentro. La memoria, el envejecimiento, no se ocupa siempre del acontecimiento, pero siempre está dentro. La memoria y el envejecimiento son el reino de Dios que es dado a los violentos, pero nunca a los hábiles. La historia no es objetiva ni subjetiva. Es longitudinal. Pasa de largo, lo que equivale a decir que pasa *à côté* (citado en Tiedemann-Bartels, 1986, 134-135).

Y sigue Péguy:

Los historiadores se han hecho los archivistas del mundo, pero ha sido para dilapidar los archivos. Se han convertido en los tesoreros del mundo, pero para dilapidar los tesoros. Se han hecho los contables de la humanidad, pero para aumentar constantemente el debe y reducir el haber (citado en Tiedemann-Bartels, 1986, 138).

La historia es de los grandes acontecimientos y se interesa por fechas significativas y grandes nombres; la memoria ve esos mismos acontecimientos desde su lado más oscuro y doloroso, es decir, como guerra. La historia se fija en el resultado e interpreta todo desde el punto de vista del vencedor; la memoria es experiencia del acontecimiento, está dentro. La historia pasa de largo de lo que significa existencialmente el acontecimiento, por eso hay que decir que su aparente objetividad o neutralidad es, de hecho, impasibilidad. ¿Y cómo ha llegado Péguy a esta visión de la historia? Partiendo de Bergson que distinguía entre «duración real» y «tiempo abstracto». La duración real es el agua de una corriente; el tiempo abstracto, esa misma agua retenida en un pantano por la fuerza de unos diques. Péguy antropologiza esas nociones metafísicas diciendo que la duración real es la existencia del hombre consciente, por un lado, de la fluidez de la existencia, de la provisionalidad del instante, de la fragilidad del presente, y, por otro, de la grandeza de ese instante abierto a algo superior a sí mismo. El cristiano Péguy lo llamaba «gracia» y Benjamin «oportunidad revolucionaria». El supuesto en uno y otro para que el instante tuviera esa transcendencia era el *shock*, que decía Benjamin, la violencia de la que habla Péguy y que consiste en sacudirse el conformismo de las aguas estancadas que,