

RESEÑAS-ENSAYO

José María González García.

Walter Benjamin: de la diosa Niké al Ángel de la Historia. Ensayos de iconografía política.

Madrid: Antonio Machado Libros, 2020. ISBN 978-84-7774-334-7

<ANHANG>

A.

Walter Benjamin: de la diosa Niké al Ángel de la Historia, publicación de José María González García en 2020 que corona su trilogía sobre la iconografía política de los valores de la Fortuna, la Justicia y la Victoria, es una investigación sobre la multiforme figura del ángel en la biografía intelectual de Walter Benjamin. Esta cuestión ha sido tratada con anterioridad por Scholem (1998), Echeverría (2005), Buck-Morss (1995), Weigel (1999), Brüggemann (2007) o Haug (2017), quienes se han centrado principalmente en la contextualización de la acuarela *Angelus Novus* de Paul Klee en la producción benjaminiana, obra conservada hoy en día en el Museo de Israel y que Benjamin compró en la galería Hans Goltz de Múnich en 1921 (González García, 2020: 21). La novedad radical del meticuloso trabajo de investigación llevado a cabo por González García radica en la perspectiva de estudio que aporta a este reiterado tema benjaminiano. Lejos de recalcar nuevamente en manidos lugares comunes, González García inicia un planteamiento que aún no ha sido tomado en consideración por los anteriores eruditos mentados: el diálogo que se entabla entre la figura del *Angelus Novus* y la diosa Niké en la obra benjaminiana, interpretando ambas iconografías «como el anverso y el reverso de un guante o como el positivo y el negativo de una misma fotografía» (González García, 2020:

REVIEW-ESSAYS

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

145), diálogo que explicaría la evolución intelectual de Benjamin desde una historia de los vencedores hacia una historia de los vencidos.

Me parece importante destacar que la trayectoria vital de Walter Benjamin se mueve desde la imagen de la diosa o ángel de la Victoria a la imagen del *Angelus Novus*, es decir, desde la idea de la historia de los vencedores a la idea de la historia como memoria de los vencidos y de las víctimas. Es muy claro que su educación en la Alemania Guillermina estuvo impregnada por los valores militaristas de la época, cimentados en una idea de la Historia como victoria permanente sobre los enemigos de la patria, así como en la idea del progreso constante de la nación y de la sociedad alemana (González García, 2020: 15-16).

La moral triunfalista, nacionalista y progresista dominaba la vida cultural y política de la Alemania en la que se educó Benjamin. No obstante, este autor proscrito, incómodo tanto para los frankfurtianos – quienes iniciaron su asfixia laboral al negarle el acceso a una cátedra tras su excelente tesis de habilitación, por el voto en contra de los catedráticos Franz Schultz y Hans Cornelius tras «haber consultado a su ayudante de aquella época, Hans Horkheimer» (Witte, 1990: 96; González García, 2020: 284-285)– como para los nazis – quienes culminaron ese proceso infausto al prohibirle en 1933 escribir en prensa y convertirlo posteriormente, en 1939, en un apátrida por publicar en la revista moscovita *Das Wort*– se atrevió a alzar

una voz altisonante en la época: ninguna guerra es honrosa, pues la épica que encumbra a cada héroe es también la memoria del desdoro de cada una de las víctimas, tal y como se mostró en las primeras y escandalosas fotografías de guerra, las de la Guerra de Secesión Americana (1861-65), tomadas por Mathew B. Brady en el primer enfrentamiento bélico cubierto por los medios de comunicación de masas.

B.

La iconología angélica benjaminiana inauguró, pues, la fundamentación de una rememoración no triunfalista del pasado o lo que hoy ha venido a denominarse *memoria histórica*, concepto ampliamente problematizado por Pierre Nora (1984) y cuya crítica ya anticipó el propio Benjamin en sus tesis VI y VII de *Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 1980: 695-696). González García también considera esta cuestión desde un interesante punto de vista sociohistórico: el lema *Gloria victis* fue un efecto chovinista, un producto del nacionalismo francés que no comenzaría a aparecer sino como tema estatal, nunca como interés popular, hasta la derrota de Napoleón I en 1815 y la posterior derrota de Francia en la guerra franco-prusiana de 1870-71 (González García, 2020: 189-193).

[...] tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin en Echeverría, 2005: 11).

La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. [...] No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie (Benjamin en Echeverría, 2005: 11).

Asimismo, según la tesis iconológica defendida por González García y leída a la luz del último texto conservado de Benjamin, *Sobre el concepto de historia*, el diálogo establecido entre la diosa Niké y el *Angelus Novus* no supuso una crítica historiográfica en exclusiva hacia la reconstrucción del pasado, sino también un fuerte rechazo hacia el concepto de progreso, *alter ego* proyectado hacia el futuro del, para Benjamin, fallido historicismo. Tanto progresismo como historicismo serían dos conceptos relativos a una tendenciosa filosofía de la historia, constituida sobre un tiempo vacío y homogéneo, y propia del nacionalismo alemán del Segundo Reich y sus apoyos ideológicos en los movimientos idealistas y románticos, potenciados por el propio Esta-

do, ya que la constitución de la nación alemana se hizo en torno no de figuras políticas, sino de «referencias culturales de los siglos XVIII y principios del siglo XIX», con la excepción de «Federico el Grande, el filósofo de Sanssoucci» (Schulze, 2001: 95-96).

La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual, donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. Sólo que tiene lugar en la arena en donde manda la clase dominante (Benjamin en Echeverría, 2005: 14).

Con relación a la filosofía de la historia en Benjamin, otra aportación fundamental de la obra de González García es el detallado universo de alegorías e imágenes sobre lo angélico en la obra de Benjamin que recopila, explica iconográficamente y contextualiza sociológica e históricamente. Por medio de esta recopilación icónica se facilita una visualización o pensamiento a través de imágenes (*Denk-Bilder*) de los complejos conceptos sobre la temporalidad que pergeñan la filosofía de la historia en este autor berlinés. Con ello, por medio del estudio de imágenes alegóricas en el espacio urbano y diversos medios culturales, la investigación de José María González García explica el contundente rechazo de Benjamin hacia el concepto de progreso, rechazo que se inauguró con su crucial crítica estética del fenómeno fotográfico de *Breve historia de la fotografía* (1931) y que culminó con la tesis XIV de *Sobre el concepto de historia* (1939-40). Como González García desarrolla a lo largo del libro, el progresismo fue un concepto propio de la tradición burguesa, militarista y nacionalista del romanticismo alemán del Segundo Reich.

Asimismo, el libro no es solo una investigación iconológica exhaustiva que aporta imágenes de estudio a la compleja filosofía de la historia y fenomenología de la temporalidad en Benjamin. Es también una guía de viaje que permite recorrer el relato de la modernidad europea desde la biografía intelectual benjaminiana. Por ello, puede decirse que esta investigación de González García sobre los ángeles benjaminianos, con especial énfasis en el diálogo entre la diosa Niké y el *Angelus Novus*, no queda replegada sobre sí a modo de trabajo clausurado, sino que adquiere un nuevo horizonte de legibilidad. El ingente, detallado y paciente proceso de documentación que sostiene sus valiosas reflexiones iconológicas, sociológicas e historiográficas, sienta las bases documentales para proceder a la

elaboración de un recorrido audiovisual benjaminiano por los ángeles de las ciudades trazadas en el libro: Berlín (capítulos I-III), París (capítulos IV-V), Praga (capítulo VI) y Santiago de Chile (capítulo VII). Especial interés reviste el tratamiento de esta última ciudad en particular y el capítulo VII en general, dedicado a la relación de Benjamin con el mundo hispano, ya que el estudio de González García permite recuperar, en un tiempo asediado por populismos de diverso cuño, el papel de la mejor tradición intelectual europea en Iberoamérica frente al influjo del nihilismo y totalitarismo alemanes en el mundo hispanohablante (véase Mateos de Manuel, 2018).

A continuación, ante la imposibilidad formal de caracteres en esta revista que permitan elaborar esta reseña-ensayo en su completitud, la cual trataba también las imágenes *Angelus Novus* en relación con la tesis IX de *Sobre el concepto de historia* y *Glückloser Engel* por medio de la tesis VI, me limitaré a desarrollar filosóficamente la imagen *Agésilas Santander*, estableciendo una relación entre este motivo, la interpretación de Scholem y la primera tesis benjaminiana de *Sobre el concepto de historia*.

I. AGESILAUS SANTANDER

Filosofía de la historia es el tecnicismo que ha venido a institucionalizar en la academia el debate sobre el papel de la temporalidad en la significación y decurso de los acontecimientos. Es un debate que ha tenido tres ejes fundamentales de disputa: el determinismo o libertad de los hechos históricos y su sucesión, el papel de la temporalidad en la significación de los mismos, y la historiografía. Todas ellas son cuestiones a las que Benjamin apunta en *Sobre el concepto de historia*, planteando ya en el primer párrafo el tema del determinismo: si cada movimiento en este tablero de ajedrez que llamamos existencia es un acto de libre albedrío o el efecto de un «enano jorobado que era maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles» (Benjamin en Echeverría, 2005: 9). Se trataría de una crítica al carácter laico del materialismo histórico, al que Benjamin estaría acusando de trampantojo religioso. El materialismo histórico no sería más que una secularización y manipulación soterrada del lugar dispuesto para la autoridad teológica; es decir, la usurpación del púlpito desde la aparente asepsia gnoseológica del positivismo científico, convertido ahora en ciencia política. Podría considerarse, además, que el materialismo histórico sería una suerte de variante decimonónica del deísmo propio de la

filosofía moderna, sustituyendo el laicismo político a la anterior herejía, pues este llevaría a cabo la reducción y sistematización de la voluntad de Dios a un conjunto de leyes desde cuya comprensión y aplicación sería posible forzar una eugenesia selectiva tanto del pasado como del devenir histórico.

[el materialismo histórico] puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie (Benjamin en Echeverría, 2005: 9).

Mas ¿no sería también esta hipótesis determinista una radicalización del spinozismo, un impulso herético que trata de afrentar la benevolencia y magnanimidad de la creación y los designios divinos? Frente a la refutada hipótesis del genio maligno en Descartes, argumentación que el autor llevó a cabo en *Meditaciones metafísicas* (1641) con la idea de ganarse a Dios para su causa tras la condena de Galileo en 1616; y también frente a la mecanización panteísta de Spinoza, en la que pensar desde el lugar de Dios entrañaría la posibilidad de alcanzar una felicidad intelectual frente al desengaño del mundo, Benjamin plantearía una tentativa heterodoxa y sagaz, la del desencanto estético hacia lo divino. Nos encontraríamos no ante un Dios malo, sino ante la opacidad de un dios feo, rebajando, disimulando y disfrazando en una superficial categoría estética la peligrosa hipótesis sobre la maldad de Dios. No habría dioses ruines y protervos; solo dioses groseros, que no mereciesen subyugar con su belleza. El atrevimiento de desmerecer físicamente a Dios, ante la imposibilidad social de tomar en consideración una potencial maldad divina, sería la estrategia retórica con que Benjamin recriminaría a Dios su indiferencia, consentimiento o colaboración con la maldad. Es la impotencia del ser humano ante su instrumentalización en la concatenación de un plan divino, el sentimiento de abandono ante el horror y también el de la vergüenza ante el catálogo de desgracias e iniquidades de la historia. En toda religión es esta la tragedia de la feligresía: la prohibición de la blasfemia, la imposibilidad de recriminación o admonición alguna a Dios ante la impunidad de los verdugos, el desamparo —cuando no culpabilización— de las víctimas, y su posterior olvido.

Así debió de sentirse Benjamin entre 1939 y 1940, años en que a trompicones redactó *Sobre el concepto de historia*, su último texto conservado. Huido de Alemania desde 1933, no por «amenazas directas» del nacionalsocialismo sino por los serios aprietos económi-

cos en que se encontró al prohibírsele toda posibilidad de publicación (Witte, 1990: 65), en 1939 la Gestapo le retiró la nacionalidad. Asimismo, a comienzos de ese año Horkheimer, quien le escribió desde Nueva York, le anunciaba la retirada de la modesta pensión que recibía en calidad de becario del *Institut für Sozialforschung* desde 1935 y que le permitía financiar su estancia en París y sus investigaciones en la Biblioteca Nacional de Francia. Contrastan en este aspecto las razones expuestas por Horkheimer —quien, si bien le facilitó posteriormente el visado para entrar en Estados Unidos, le anuncia en su carta «que en un tiempo bastante próximo y aun teniendo la mejor voluntad del mundo ya no estaría en condiciones de prolongar su contrato de investigación» (Witte, 1990: 212)—, con la información que aporta el historiador Martin Jay.

Así cuando Horkheimer hizo su primer viaje a Estados Unidos, en mayo de 1934, pudo abrirse camino hasta el patriarcal presidente de Columbia, Nicholas Murray Butler. Para gran sorpresa suya, Butler le ofreció la asociación del Institut a la universidad y un local en uno de sus edificios, en 429 West 117th Street. [...] Y así el Instituto Internacional de Investigaciones Sociales, que tan revolucionario y marxista había parecido en la Francfort de 1920, vino a instalarse en el centro del mundo capitalista, en la ciudad de Nueva York. Marcuse vino en julio, Lowenthal en agosto, Pollock en septiembre y Wittfogel poco después. Fromm se hallaba en Estados Unidos desde 1932 [...] Si los miembros del Institut tuvieron problemas, éstos fueron de idioma y ajuste cultural, normales entre inmigrantes, pero no financieros (Jay, 1989: 81).

La hipótesis blasfema no es aventurada en exceso si tenemos en cuenta el interés de Gershom Scholem por refutar cualquier atisbo herético en los escritos de Benjamin, un autor que, sin embargo, aludió con insistencia a la figura del ángel caído en su obra. González García rescata varios casos de estudio que aparecen en los textos benjaminianos: la visión de Blanqui de la ciudad de Berlín como ángel exterminador enviado por Dios para la ruina de París (González García, 2020: 200), las múltiples anotaciones de Benjamin sobre Baudelaire en torno al satanismo en *Las flores del mal* (González García, 2020: 241), sus alusiones al Ángel de la Muerte en el Éxodo (González García, 2020: 267), o el imperio de lo fugaz y cambiante en la modernidad como eternidad propia del infierno (González García, 2020: 243). Estas consideraciones de González García amplían las realizadas por Scholem en el ensayo *Walter Benjamin y su ángel*, escrito en 1972. En él Scho-

lem analiza las dos versiones del breve texto de Benjamin *Agésilas Santander*, escritas en Ibiza el 12 y 13 de agosto de 1933. Scholem considera que este texto es un precedente de sus tesis sobre el *Angelus Novus* en *Sobre el concepto de historia*.

En ese artículo, Scholem alude a las visiones satánicas que Benjamin habría experimentado con el hachís, mencionadas por él mismo en *Sobre el haschish* (1928) y *Autorretratos del soñador* (1932), y propone la hipótesis de que *Agésilas Santander* es un anagrama que oculta el nombre *Der Angelus Satanas*, anagrama al que sobraría «una superflua “i”» (Scholem, 1998: 55).

Mi sonrisa asumió rasgos satánicos: pero más la expresión del saber satánico, de la satisfacción satánica, de la serenidad satánica que la de la satánica actividad destructiva (Benjamin en Scholem, 1998: 52).

Es una hipótesis ante la que cabría plantear un cierto escepticismo, precisamente por la talla literaria de Benjamin, quien, por presiones y censura tanto académicas como políticas y religiosas, se vio obligado a llevar un juego constante de ocultación y desvelamiento en sus publicaciones, y usó con frecuencia anagramas para firmar sus ensayos. Resultaría, por lo tanto, cuando menos llamativa la escritura de un anagrama imperfecto, así como el prejuicio de encontrarlos de antemano con un anagrama en alemán.

¿De dónde procedería este interés de Scholem por desdemonizar a Benjamin? En los años 70, la figura y los escritos del ya fallecido autor se encontraban en el cruce de una reapropiación e instrumentalización cultural entre los marxistas de la Nueva Izquierda, quienes trataban de convertirlo en un intelectual de partido, y el sionismo, que intentaba entroncar sus escritos con la tradición mística judía. Benjamin no podía tratarse como un mero filósofo, un literato, un poeta o, incluso, todo ello a la vez: su vocación y su talento, como en la pugna platónica por el origen y la utilidad de los poetas entre *Ion* y *República*, habían de ser encuadrados dentro de una función política (el marxismo), teológica (el sionismo) o psiquiátrica (Scholem apunta que el carácter misterioso del texto *Agésilas Santander* podría ser el efecto de una fiebre por malaria combinada con el consumo de hachís).

La beligerancia de Scholem, apoyándose en Marianne Kestig, a la hora de refutar el marxismo de Benjamin es clave para comprender los debates intelectuales en el contexto de la Guerra Fría: «Benjamin parte del marxismo pero desemboca en un lugar intelectual que ya no es marxista», pues en él destaca «el aura de

los ex cathedra», «el porte autoritario de la palabra revelada», «el gesto esotérico», «Sus frases son las de la Sagrada Escritura de un neófito, escasa y ligeramente disimuladas, racionales y místicas a la vez, como si más bien remedaran frases de este estilo» (Scholem, 1998: 38). Pero también es llamativa la convicción de Scholem a la hora de refutar cualquier atisbo herético en el encuadre místico de la obra benjaminiana:

[...] no había asociado el cuadro con pensamientos satánico-luciferinos [...] en la que el ángel difícilmente hubiera encajado (Scholem, 1998: 50).

En la carta mencionada, Benjamin se refiere a mi poema como «el poema al ángel guardián de la universidad». Así es como el ángel guardián de la cábala se convirtió, a partir de 1921, en el ángel guardián de la Universidad de Muri, en cuyas actas un «filósofo» y un «cabalista» —que en sentido tradicional no era ni un filósofo ni un cabalista— se burlaban de la academia tradicional y su ciencia (Scholem, 1998: 51).

Pero, más allá de la interpretación fundamentada de una manera concisa por Scholem contra un potencial marxismo en la obra de Benjamin, ¿podría calificarse a Benjamin de pensador marxista? Si atendemos a diversos momentos de la biografía intelectual de Benjamin, habríamos de dar la razón a Scholem. Benjamin apenas se involucró en movimientos marxistas, con la excepción de su romance intermitente con la directora de teatro Asja Lacis, a quien consideraba su Gradiva, tal y como aparece esta figura en el relato de Jensen que recoge Freud y como la propia Lacis (1971) relata en su obra *Revolutionär im Beruf*. Ella fue quien le introdujo propiamente en el marxismo en 1924, año en que se conocieron en Capri. Con anterioridad, toda la experiencia política de Benjamin se reducía al año 1914, en que se hizo miembro del *Jugendbewegung* durante el primer semestre de sus estudios en Friburgo y fue brevemente presidente del Movimiento de Estudiantes Libres. Fue su primera incursión en la política y en el espíritu belicista, de los que se liberó pronto, tras el suicidio de su amigo el poeta Fritz Heinle y su novia Rika Seligson el 8 de agosto de 1914 en la *Spreechaal* ante la inminencia de la Primera Guerra Mundial, hecho que González García (2020: 85) considera fundamental para entender la polaridad Niké-Angelus Novus en Benjamin. La *Spreechaal* fue un espacio de debate fundado por Benjamin y algunos compañeros de estudios. No se trató en modo alguno de un grupúsculo con pretensiones políticas. Era una tertulia o refugio para asociales que no encajaban ni en la familia burguesa, ni en el capitalismo ni en el gregarismo socialista (Witte,

1990: 34). Así narra Benjamin en *Crónica de Berlín* su desinterés ante el espíritu marcial de la Primera Guerra Mundial.

Recayó en la caballería de la *Bellealliance*strasse, y yo también me presenté allí uno de los días siguientes... Sin una pizca de entusiasmo bélico en el corazón, pero con todo lo reservado que yo era en mis pensamientos —de acuerdo con los cuales únicamente se podía tratar de, ante el inevitable llamamiento a filas, asegurarse uno su lugar entre amigos—, entre el aluvión de cuerpos humanos que por aquel entonces se amontonaba ante las puertas de los cuarteles estuvo también el mío. Aunque sólo durante dos días (Benjamin en González García, 1998: 85).

Un segundo atisbo político aparece en su viaje a Moscú durante los meses de diciembre de 1926 y enero de 1927, donde se encuentra nuevamente con Asja Lacis. En este segundo momento, apenas existía en Benjamin una motivación política en sentido fuerte hacia el marxismo-leninismo. Sería, según la lectura de Witte (1990: 144), tan solo un anhelo emocional, la esperanza de que «la politización y estatalización del arte acabe con la soledad del intelectual», «Benjamin idealiza un sistema en el que queda eliminada la marginalidad del intelectual de la que él mismo tanto tuvo que sufrir».

También habría que considerar con distancia una lectura en exclusiva sionista de Benjamin. Su, si acaso, sionismo crítico, si seguimos nuevamente la biografía intelectual de Witte, sería más bien una forma de europeísmo, pues los judíos habrían tenido un papel fundamental en la difusión de saber, arte y cultura en Europa con el auge de la escritura gracias a la imprenta.

Mi experiencia me condujo a hacer la siguiente consideración: los judíos representan una élite entre la multitud de los hombres del espíritu... Pues el judaísmo no es en modo alguno para mí un fin en sí mismo, sino que es antes bien uno de los portadores y representantes más elevados del espíritu (Benjamin en Witte, 1990: 27).

Por lo tanto, ni marxista ni sionista en sentido estrecho. Benjamin podría entenderse como un literato y, en su relación con el marxismo, como un filósofo o pensador del materialismo histórico ya que, a pesar de los intentos de desvinculación marxista de la obra de Benjamin por parte de Scholem, no se podría inferir de *Sobre el concepto de historia* que Benjamin negase el materialismo histórico como tal. En este último legajo que se conservó del autor gracias a Georges Bataille, quien acuarteló una maleta con sus escritos y la acuarela *Angelus Novus* de Klee en la Biblioteca Nacional de Francia, Benjamin

no cargaba contra el materialismo histórico en sí, sino contra su apropiación instrumental por parte de la socialdemocracia. El suyo sería un materialismo histórico decadente; es decir, consciente de que el desenlace del silogismo comunista sería la ruina y de que el motor de la causalidad histórica de la lucha de clases no consistiría en el abrazo proletario con banda sonora de Beethoven, sino «el odio» y «la voluntad de sacrificio», emociones estomagantes que nacerían de la conciencia «de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados», tal y como señala en la tesis XII de *Sobre el concepto de historia* (Benjamin en Echeverría, 2005: 13). Nuevamente aquí, Benjamin recurre a un tema spinoziano: el papel del odio en el amalgamamiento comunitario (véase Lomba Falcón, 2007).

La crítica de Benjamin sería entonces solo una crítica indirecta al materialismo histórico. No estaría impugnando las leyes o el carácter determinista del devenir histórico sino sus motivaciones y su estética (de ahí la hipótesis de la fealdad divina). Benjamin estaría presentando una tesis contra el motor socialdemócrata del devenir histórico y contra el desenlace feliz de las leyes del materialismo histórico. No serían la autoconciencia de clase y el advenimiento del paraíso comunista las dos ideas sobre las que se apoyaría el materialismo histórico, sino la conciencia de clase y el derrumbe en el infierno comunista. Y aquí sería importante tomar en consideración el concepto marxista en su sentido fuerte, es decir, en el sentido propiamente hegeliano de conciencia: solo en la autoconciencia de clase podría darse una voluntad de jerarquía y una búsqueda de reconocimiento; por el contrario, en el estadio de conciencia, el mundo se presenta aún como una amalgama de objetos sin subjetividad alguna. El odio, en su voluntad de exterminio del oponente, pertenecería entonces al estadio fenomenológico hegeliano de la conciencia de clase y no de autoconciencia de clase.

Frente a la *Bildungsroman* hacia el Absoluto que planteaba Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807), progresión dialéctica ascendente heredada tanto por la derecha como por la izquierda hegelianas, Benjamin renegaría con *Sobre el concepto de historia* del carácter edificante tanto de la política como de la configuración de la subjetividad en su planteamiento hegeliano, desarticulando con ello tanto la estructura narrativa del idealismo alemán como también la visión paradisíaca de la existencia propugnada por la teología. De ahí que la figura de Benjamin resultase de una inevitable incomodidad para toda retórica instrumental gregaria, bien fuera esta política o religiosa, tal y como planteaba Scholem.

No obstante, la crítica de Benjamin al relato ascendente y triunfalista de la historia comenzó dirigiéndose no hacia la teoría marxista, sino hacia «los valores autoritarios del Segundo Reich [1871-1918] basados en una idea de la Historia como relato de los vencedores» (González García, 2020: 15), ideología del progreso indefinido de Alemania sobre la que se sustentó la fundación del Imperio Alemán y que acabaría derivando en la institucionalización del delirio del *Volksgeist* idealista con el nacionalsocialismo. Durante el mandato de Otto von Bismarck (1871-1890) fue fundamental la estrategia denominada *Kulturkampf*, que trató de llevar a cabo la «fundación del Imperio de fronteras adentro», tratando de solucionar el problema de las minorías

con el equilibrio nacional entre los diferentes grupos.

La estrategia que Bismarck puso en marcha para solucionar este problema consistió en marginar y declarar «enemigos del Imperio» a aquellos grupos que, aunque importantes, no eran integrables desde la perspectiva de un autoritario Estado monárquico. [...] Entre estos grupos se encontraba el Partido de Centro —el brazo parlamentario del catolicismo político— y tuvo lugar lo que se ha llamado *Kulturkampf*, que se manifestaba esencialmente por las pujas por el control de la enseñanza y el nombramiento de párrocos (el Estado autoritario prusiano-alemán trataba de reconducir hacia lo nacional las tendencias políticas del catolicismo alemán) (Schulze, 2001: 160-161).

A la *Kulturkampf* se añadió el nacimiento del conocido como *Estado paternalista*, una estrategia económica que buscó desactivar, ante el temor de una segunda revolución de 1848, la socialdemocracia dirigida por August Bebel. Alemania experimentó a principios del Imperio Alemán un auge especulador y emprendedor, «sin que se asegurara previamente su rentabilidad», que transformó «la faz de Alemania [...] por la explosión del progreso, que sustituyó al tradicional lema prusiano “Ser más que parecer”» (Schulze, 2001: 120). En 1873 se produjo el colapso de la Bolsa de Viena, que trajo aparejada una situación de gran inestabilidad económica que propiciaba las revueltas. A partir de 1880, de manera progresiva, se instituyó «una Seguridad Social dependiente del Estado que se convirtió en modelo para toda Europa y que pretendía convertir a los desposeídos socialistas en rentistas conservadores» (Schulze, 2001: 163). Al respecto, González García referencia en su libro las consideraciones de Benjamin en *Edwards Fuchs: coleccionista e historiador* sobre el llamado «ángel de la socialdemocracia», portada del *Süddeutscher Postillon* de 1896 que conmemoraba las víctimas de la Revolución de 1848:

Este [siglo XX] vive cómo la velocidad de los medios de transporte, o la capacidad de los aparatos con que se reproduce la palabra o la escritura, sobrepasan las necesidades. Las energías desarrolladas más allá de ese umbral son destructoras. En primera línea favorecen la técnica de la guerra y de su preparación

publicitaria. [...] No fue consciente de las energías destructoras de la técnica. Lo cual vale sobre todo para la socialdemocracia, de fin de siglo (Benjamin en González García, 2020: 111-112).

REFERENCIAS

Benjamin, Walter (1980). *Gesammelte Schriften* (Band I-II). Frankfurt: Suhrkamp.

Brüggemann, Heinz (2007). *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Buck-Morss, Susan (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Echeverría, Bolívar (2005). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia, de Walter Benjamin*. México: EDC Era.

Haug, Steffen (2017). *Benjamins Bilder. Grafik, Malerei und Fotografie in der Passagenarbeit*. München: Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846759929>

Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus.

Lacis, Asja (1971). *Revolutionär im Beruf. Berichte über proletarisches Theater über Meyerhold, Brecht, Benjamin und Piscator*. Munich: Rogner & Bernhard.

Lomba Falcón, Pedro (2007). Los efectos histórico-políticos del odio. *Endoxa: Series Filosóficas*, 22: 163-179. <https://doi.org/10.5944/endoxa.22.2007.5183>

Mateos de Manuel, Victoria (2018). Pueblo y hombre nuevo: los peligros políticos de las comunidades de futuro. En: *56º Congreso Internacional de Americanistas*, Salamanca: Universidad de Salamanca. Disponible en https://eprints.ucm.es/54834/1/PUEBLO%20Y%20HOMBRE%20NUEVO_Victoria%20Mateos%20de%20Manuel.pdf

Victoria Mateos de Manuel

[ucm.es/54834/1/PUEBLO%20Y%20HOMBRE%20NUEVO_Victoria%20Mateos%20de%20Manuel.pdf](https://eprints.ucm.es/54834/1/PUEBLO%20Y%20HOMBRE%20NUEVO_Victoria%20Mateos%20de%20Manuel.pdf)

Nora, Pierre (dir.) (1984). *Les Lieux de Mémoire (1: La République)*. París: Gallimard.

Scholem, Gershom (1998). *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schulze, Hagen (2001). *Breve historia de Alemania*. Madrid: Alianza Editorial.

Weigel, Sigrid (1999). *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Buenos Aires: Paidós.

Witte, Bernd (1990). *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa.