



Revista Humanidades
ISSN: 2215-3934
humanidades@ucr.ac.cr
Universidad de Costa Rica
Costa Rica

El tablero de ajedrez de Walter Benjamin: una interpretación de la tesis I sobre el concepto de la historia

Ureña Soto, M. Ed. Omar J.

El tablero de ajedrez de Walter Benjamin: una interpretación de la tesis I sobre el concepto de la historia

Revista Humanidades, vol. 13, núm. 1, e53088, 2023

Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498072094012>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i1.53088>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 3.0 Internacional.

El tablero de ajedrez de Walter Benjamin: una interpretación de la tesis I sobre el concepto de la historia

The Walter Benjamin 's Chessboard: An Interpretation of the Thesis I about the Concept of History

M. Ed. Omar J. Ureña Soto
Universidad de Costa Rica, Sede del Caribe, Limón, Costa Rica

omar.urena.soto@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5113-033X>

DOI: <https://doi.org/10.15517/h.v13i1.53088>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498072094012>

Recepción: 11 Junio 2022

Aprobación: 01 Septiembre 2022

RESUMEN:

Este texto analiza la tesis I *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin con relación a la teoría del fetichismo de la mercancía y brinda una interpretación integradora a lo desarrollado por Michael Löwy, Enrique Dussel y Franz Hinkelammert al respecto. La interpretación gira en torno a un objeto al que se le ha prestado nula atención en la imagen que nos ofrece Benjamin: el tablero de ajedrez en el que “el materialismo histórico” no ha dejado de vencer. Se sostiene que uno de los elementos fundamentales es comprender, en atención a su llamado a concebir “la historia a contrapelo”, ¿quién es ese *vencido* que está frente al autómatas en el tablero? Esta pregunta tiene la intención de salir de los objetos que Benjamin presenta en este texto y brindar una llave interpretativa para la relectura de esta tesis.

PALABRAS CLAVE: marxismo, historia, dialéctica, fetichismo, teología.

ABSTRACT:

This paper analyzes the thesis I *About the concept of history* of Walter Benjamin in relation with the theory of fetishism of the merchandise and provides an integrated interpretation on the subject developed by Michael Löwy, Enrique Dussel and Franz Hinkelammert. The interpretation is primarily focused on an object which almost no attention has been given in an image offered to us by Benjamin: The image of the chessboard where “Historical Materialism” has always triumphed. This essay holds that one of the fundamental elements to understand how to conceive “history against the grain” is, who is the *loser* in front the chessboard? The question has an intention to go out of the objects that Benjamin presents in this text and show an interpretative key for an overview of this thesis.

KEYWORDS: Marxism, history, dialectics, fetishism, theology.

“A primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos”

El Capital. Crítica a la economía política (Marx, 1867/1981, p. 38).

INTRODUCCIÓN

La frase que figura en el acápite pertenece al libro I, capítulo I, apartado IV del tomo I de *El capital*, intitulado *El fetichismo de la mercancía, y su secreto*; según Enrique Dussel (2017) este apartado fue el último que escribió Marx y por lo tanto tiene particular relevancia, ya que este tema estaba reservado para el tomo III y, sin embargo, él decidió incluirlo en la versión definitiva del tomo I (p. 78).

Dussel (2017), en su obra *Las metáforas teológicas de Marx*, remarca la importancia de la teoría del fetichismo de la mercancía¹ en el trabajo del filósofo de Tréveris y demuestra cómo esta es exponencial de cara al marco interpretativo que le imprime.

Esta teoría es central para la interpretación de la tesis I y las siguientes tesis del texto de Benjamin, dejo a quien lee la tarea de revisar la fuente primaria aquí enunciada, así como la literatura secundaria al respecto; por mi parte he tomado como punto de partida las apreciaciones de Dussel en la obra ya citada.

La hipótesis que se sostiene es que existe una vinculación íntima entre este acápite, que refiere a la obra de Marx, con la tesis I de Benjamin, la cual es la llave para desentrañar el críptico texto del berlinés.

A continuación, el texto de la tesis I que se ha utilizado para desarrollar este trabajo fue tomado del libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* de Franz Hinkelammert (2013), quien realizó una traducción al español:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómeta construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno. (p. 13)

Entre las vastas y diversas interpretaciones existentes sobre este fragmento de la obra benjaminiana recorro a tres que gozan, unilateralmente, de claves fundamentales para potenciar la metáfora que se esboza en esta tesis; la interpretación de Franz Hinkelammert (2013) en el texto mencionado, lo dicho por Michael Löwy (2003) en su destacable libro *Walter Benjamin: aviso de incendio* -en el que, por cierto, compila y problematiza magistralmente la mayoría de la literatura disponible sobre el tema, así como cada una de las tesis- y, finalmente, la apreciación de Dussel², quien si bien no se ha ocupado directamente del tema, sí ha brindado elementos integradores con relación a la obra de Marx. Estas tres posiciones sustentan las páginas que siguen, con la finalidad de abrir la discusión respecto al horizonte interpretativo.

1. EL PROBLEMA DE LA TESIS I

El problema de la primera tesis es su amplitud interpretativa (Pangritz, 2014, p. 1219), por lo que se vuelve indispensable delimitarla. Es posible iniciar esta labor con la afirmación de que las luces, los focos, están posados sobre los objetos. Lo visible: el autómeta trajeado a la turca, el narguile, el tablero de ajedrez, el juego de los espejos; incluso el enano es elevado al nivel de lo que aparece, ya que, aunque permanece oculto, sabemos que está ahí, el autor de las tesis lo muestra. Se trata, claramente, de una provocación para ir más allá de lo aparente.

Se sabe que la imagen referida por Benjamin es tomada de un ensayo de Edgar Allan Poe, traducido al francés por Baudelaire (Löwy, 2003, p. 49), en el que Poe (1973) está tratando de resolver un misterio: ¿en qué aspectos se funda la ilusión de que esta máquina, aparentemente, funcione por sí misma frente al tablero?

En efecto, este autómeta que jugaba al ajedrez existió, fue diseñado por Kempelen durante la segunda mitad del siglo XVIII, presentado al público por primera vez en el año 1769, específicamente, en la corte de María Teresa de Austria (Poe, 1973, p. 190). Poe está obsesionado en su texto por demostrar y explicar en qué se funda el truco de que una máquina pueda jugar de forma correcta un juego tan complejo como el ajedrez. Él defiende una hipótesis: se trata de una sencilla ilusión; anota que hay un hombre de mediana estatura, sumamente encorvado, llamado Schlumberger, cuya función es la de embalar y desembalar al autómeta en cada aparición pública, y este desaparece durante cada espectáculo, por lo tanto, Poe insinúa que este hombre es quien opera en el interior de la máquina (p. 212).

Para Poe, resolver la ilusión es hacer evidente el proceso de producción y de trabajo vivo del autómatas; Benjamin sabía esto y, por ello, coloca esta ilusión en un nuevo nivel. Hay un misterio adicional que va más allá del funcionamiento de la máquina, sino ¿cuál sería el sentido de mostrar un misterio resuelto?

Sin embargo, dentro de lo que Benjamin presenta no es evidente la imagen dialéctica en sí misma, tal y como lo explica Susan Buck-Morss (2014):

Implícita en las obras de Benjamin está una detallada y consistente teoría de la educación materialista que haría posible esa rearticulación de la cultura, de ideología a arma revolucionaria. Esta teoría implicaba la transformación de las “mercancías” culturales en lo que él llamaba “imágenes dialécticas”. (p. 17)

No en vano el texto de las tesis se pensó como una especie de prólogo a su *Proyecto de los pasajes* (Tiedemann, 2005, p. 10), cuya principal intención era la de develar la fantasmagoría en el París del siglo XIX por medio de un análisis dialéctico de genealogía del capitalismo, ajustando su crítica en la producción de sus bienes culturales y lo que estos dicen de la época. Dicho de otra forma, su análisis se centra en los objetos, pero con la finalidad de que funcionen como medios. Su interés es salir de ellos, agotarlos, darles el lugar que les corresponde: el de cosas. Se trata de un método para desfetichizarlos o, en su lenguaje, hacer evidente lo fantasmagórico. Mostrar el secreto del fetichismo de la cultura, este era su principal cometido con el ambicioso proyecto de los pasajes.

Las dificultades que existen al momento de interpretar los objetos que aparecen en la tesis I se explican en cuanto no se les ha tomado a todos como lo que son: parte de una gran ilusión, un truco de magia. ¿Qué sería este artefacto que configura la imagen en su totalidad? Se trata de un espejismo que, como ya se dijo, no se resuelve cuando Benjamin nos muestra al jorobado.

Una ilusión consiste en preguntar constantemente al espectador: ¿estás poniendo atención? Y, a pesar de esto, dejarle pasmado en el nivel de la apariencia. La respuesta a la cuestión de si realmente se está poniendo atención acontece en la materialidad, con el asombro, o en la revelación del procedimiento llevado a cabo para engañar -como con el fetichismo-.

Los objetos que figuran en la escena parten del principio de que quien los vea posará su mirada en ellos y no los utilizará como un trampolín hacia la exterioridad, ya que, si lo hace, la construcción misma de la imagen se agota en lo que respecta a los objetos, por tanto, radicaliza dialécticamente lo que se sigue de estos. La prueba que construye Benjamin está atentamente diseñada. Estamos frente a un espectáculo mecánico.

El autómatas -dice Benjamin- siempre vence en la partida de ajedrez, pero el requisito, porque él está en realidad carente de vida, es que instrumentalice a la teología -que la presente en función del fetiche-; llama la atención que Poe exponga lo contrario en su texto: “el autómatas no gana invariablemente la partida. Si se tratara de una pura máquina, debería triunfar en todos los casos” (Poe, 1973, p. 204).

Un detalle que se ha obviado en los análisis de esta tesis es que el ajedrez -en este caso particular- se presenta como un juego para dos y nadie se ha preguntado, ¿quién es ese “Otro” a quien derrota constantemente el autómatas ayudado por la teología? ¿Quién es la víctima de las victorias de este autómatas? Este aspecto permanece oculto, pero sabemos, consecuencia del mismo método de Benjamin, que debe haber “alguien” ahí. En esto se funda la ilusión. Es central que este autómatas nunca pierda.

No en vano la idea de “cepillar la historia a contrapelo” -que desarrolla Benjamin en su tesis VII- implica una toma de posición en favor de los vencidos. Se vuelve imperativo entonces divisar entre lo más oscuro a los derrotados por medio de la supuesta precisión del autómatas.

Ahora bien, como ya se mencionó el enano giboso se encuentra instrumentalizado, siendo así, tal y como lo presenta la imagen de Benjamin, solo recibe las jugadas, procesa la información y responde lo que el tablero le exige. Puesto que no se deja ver, la relación en este sentido es bilateral: él tampoco puede saber contra quien juega.

¿Pero entonces qué quiere decir Benjamin con esta compleja imagen, si el autómatas es el “materialismo histórico”?

2. EL AUTÓMATA EN LA OBRA DE MARX

Para iniciar este camino integrador se realiza un recorrido de lo más visible en la imagen, hasta aquello que permanece oculto. Siendo así, lo primero es el autómata. Si Benjamin está vinculando este concepto con el materialismo histórico, entonces se vuelve imperativo explicitar la relación categorial.

La interpretación de Dussel (2017) respecto de la categoría del autómata en la obra de Marx es que este “piensa siempre en la máquina como un monstruo, un fetiche, un organismo muerto que sólo se reanima, resucita, gracias al trabajo vivo” (p. 102). El autómata sería el capital; de tal manera y con relación al texto de la tesis I, lo anterior estaría en concomitante contradicción con la afirmación de Benjamin acerca de que el autómata es el “materialismo histórico”.

Para demostrar su hipótesis, Dussel (2017) recurre con frecuencia a citas y referencias de la obra de Marx en las cuales aparece la imagen del autómata como un ente muerto, inútil por sí mismo, que necesita energía vital de otro para funcionar, en algunas ocasiones aparece como un demonio que exige sacrificios humanos, en otras como un vampiro que domina y chupa sangre (vida) para poder operar (pp. 101-102). El filósofo latinoamericano plantea aquí la relación que existe entre el trabajo vivo -fuente de vida- y el capital, y cómo este se escamotea fantasmagóricamente.

Su propuesta argumental explica que, en la crítica de Marx, hay una *teología negativa*, que se presenta en el nivel de la metáfora. Siendo así, cuando se muestra lo divino en realidad estamos frente al demonio, bajo un disfraz. Por eso, argumenta Dussel, el fetichismo se erige fundamental en la obra de Marx, ya que se presenta como una teoría para desenmascarar, desnudar la ilusión, mostrar la instrumentalización del trabajo vivo que acaece en la realidad para abastecer a este autómata.

Al respecto, entre muchas referencias aportadas, Dussel (2017) cita a Marx en su *Discurso inaugural de la Internacional*, entre el 21 al 26 de octubre de 1864:

El *Becerro de oro* había sido elevado a dios todopoderoso y que Aarón era el nuevo autócrata francés. Apenas los valores franceses comenzaron a descender, la muchedumbre se precipitó de cabeza hacia el templo de *Baal*, para desprenderse de los bonos estatales y acciones. Una industria que como el vampiro debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos, el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de *Moloch*, pero sólo practicada en ocasiones solemnes, quizá una vez al año, y además *Moloch* tenía preferencia por los niños de los pobres. (p. 82)

¿Pero entonces por qué Benjamin afirma en su tesis que “este autómata que no ha dejado de vencer es el ‘materialismo histórico’”?

Löwy (2003) atina con grandeza lo siguiente en cuanto a la importancia del entrecomillado que utiliza Benjamin al mencionar que el autómata es el materialismo histórico. Ese fragmento de la tesis I dice: “Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos ‘materialismo histórico’” (Hinkelammert, 2013, p. 13). Al respecto el filósofo comenta:

El uso de las comillas y el giro de la frase sugieren que ese autómata no es el “verdadero” materialismo histórico sino lo que se denomina así. ¿A quiénes representa ese “se”? A los principales voceros del marxismo de su época, vale decir, los ideólogos de la Segunda y la Tercera Internacional. A los ojos de Benjamín, el materialismo histórico se convierte efectivamente, en sus manos, en un método que percibe la historia como una especie de máquina que conducen “de manera automática” al triunfo del socialismo. (Löwy, 2003, p. 48)

Este autómata según Löwy se presenta como el “materialismo histórico”, pero en realidad se trata de una ironía por parte de Benjamin que compele a salir de la mera apariencia. Si el autómata en la obra de Marx es el capital y el berlinés en su imagen lo sitúa como su contrario, ello implica que en su punto más visible la imagen se encuentra invertida. Esto resuelve la aparente contradicción que surge de la interpretación de Dussel.

Al unir esta idea a las restantes tesis se puede concluir, en este nivel del análisis, que este autómata en su acción lineal frente al tablero, gracias a la instrumentalización del jobado, nos conducirá a la catástrofe. Eso nos lleva a la categórica denuncia de Benjamin: se ha fetichizado el marxismo y de él, como se muestra, se

borró todo rastro de humanidad -aquí es fundamental recordar lo que anotaba Poe (1973) al referirse a una máquina incapaz de perder-.

Benjamin recurrió a una inversión de la imagen de Marx sobre el autómatas a fin de mostrar cómo se afirma al “materialismo histórico” para combatir supuestamente a Moloch, cuando en realidad quienes están siendo vencidos una y otra vez son víctimas de este demonio que se ha disfrazado, que se presenta como un impostor; una suerte de anticristo.

Löwy (2003), al analizar la tesis I de Benjamin, llama la atención sobre la relación que existe entre el autómatas y el enano giboso (p. 51). Sin el jorobado la máquina carece de fuerza vital. Cuando Löwy se ocupa de esta relación pone el énfasis en “el enano giboso” como tema típico de la literatura romántica del siglo XIX y aquí referencia una novela de Víctor Hugo, *Nuestra Señora de París* (1831/2021), en la que uno de sus principales personajes es Quasimodo -el famoso jorobado-.

Löwy aporta varias pruebas, por cierto bastante interesantes, que funcionan como analogía entre la vinculación del autómatas con el jorobado en la imagen de Benjamin, con Quasimodo y la catedral de Nuestra Señora de París:

Recordemos, como ejemplo, al Quasimodo de *Nuestra Señora de París*, de Víctor Hugo: "La catedral parecía una criatura dócil y obediente bajo su mano... estaba poseída y llena de Quasimodo como de un genio familiar... Egipto lo habría tomado por el dios de ese templo; el Medioevo lo creía su demonio: era su alma". (p. 50)

Löwy, sin embargo, no anotó un detalle que aparece en esta novela, casi en su poniente, que es coherente con lo que aquí se sostiene respecto de la inversión de la imagen; expone Víctor Hugo una serie de acontecimientos relacionados al frustrado rescate de Esmeralda, una supuesta gitana, acusada de brujería y refugiada en la Catedral, que será ahorcada por mandato del rey.

Quasimodo desea proteger, a toda costa, a Esmeralda de su ejecución. Bajo la misma consigna del jorobado unos truhanes elaboraron un plan para rescatarla que involucraba una incursión en los adentros de Nuestra Señora de París.

El giboso guardián de la Catedral era sordo, nunca se enteró de que los truhanes querían ayudar a Esmeralda, por ello luchó con todas sus fuerzas para impedir el rescate, pues él pensó que venían para facilitar el asesinato de la aparente bruja. Su compromiso con Esmeralda lo llevó, sin saberlo, a hacer lo contrario de lo que en realidad pretendía, frustrando el rescate y desencadenando una línea causal que terminaría con el ahorcamiento de la mujer. Al respecto narra Víctor Hugo (2021):

¡Pardiez! –dijo Clopin– es el maldito campanero, es Quasimodo.

El gitano movió la cabeza.

–Yo os digo que es Sabnac, el gran marqués, el demonio de las fortificaciones. Tiene el aspecto de un soldado armado y cabeza de león. Algunas veces cabalga en un caballo horrible. Convierte a los hombres en piedras, con las que construye sus torres.

Manda a cincuenta legiones. Es él. Lo reconozco. A veces se viste con una magnífica túnica de oro, a la *moda turca*³. (p. 586)

Nuevamente la confusión frente a lo aparente: tanto los truhanes como Quasimodo son engañados por las circunstancias. Se trata de un lugar común de la literatura romántica: la participación de aquel personaje que tiene las mejores intenciones y termina en su ánimo de transformación propiciando el *fatum* por medio de una inversión inconsciente de sus acciones; él cree, con una convicción inamovible, que está haciendo lo correcto, cuando en realidad está desatando la fatalidad⁴.

En el caso de Quasimodo fue su sordera la que lo condujo al *Ananké* (Ανάγκη) -tema central de la novela-; en lo que respecta a nuestro jorobado maestro de ajedrez se trata de la imposibilidad de ver contra quien está moviendo las piezas. Lo cierto es que en ambos casos se trata de condiciones necesarias para que cierto destino se materialice, tema que Benjamin trabaja en su ensayo *Destino y carácter*.

Frente a esta línea causal se configura un pesimismo de corte nihilista que Benjamin combatirá en la segunda tesis; para parafrasear la famosa frase de Nietzsche (2007): “el horizonte [de Marx] ⁵ está siendo borrado con una esponja” (p. 119). Este nihilismo surge de cara a la relación entre el autómatas y el enano, ya que se encuentran vinculados en una línea causal invariable: la victoria en la partida de ajedrez.

3. HINKELAMMERT Y SU INTERPRETACIÓN DE LA TESIS I

Hasta el momento se ha centrado la atención en el autómatas trajeado a la turca. El siguiente elemento que Benjamin nos presenta en su texto es el tablero de ajedrez que sirve de vinculación entre el autómatas y el enano jorobado que se encuentra debajo de él. Pero antes de explicitar las relaciones que propicia el tablero de ajedrez, centremos la atención en uno de los recodos de la imagen: el enano jorobado.

Franz Hinkelammert (2013) sostiene que la tesis I de Benjamin oculta, en realidad, a Pablo de Tarso, hipótesis que toma de un trabajo de Giorgio Agamben, quien amplía la premisa aportando convincentes pruebas (p. 14). Esta interpretación es tal vez la más impactante y reveladora de toda la literatura disponible sobre el tema. Al analizar la imagen de Benjamin, Hinkelammert se pregunta: “¿Por qué a la turca? y ¿por qué jorobado?” (p.14).

Una de las pruebas que adjunta Hinkelammert respecto a esta hipótesis interpretativa es la siguiente:

Su exterioridad en el juego de ajedrez, sin embargo, es el muñeco vestido a la turca. Tiene que serlo. Pablo es de la ciudad de Tarso, que hoy es ciudad turca. Visto desde el mundo de hoy realmente Pablo es turco. (p. 15)

Además, para explicar la joroba anota una referencia de la carta a los Corintos (2 Co. 12:7-9):

Se sabe que Pablo tenía alguna deformación corporal, aunque no se sabe cuál fue. El propio Pablo se refiere a eso diciendo: “Por eso, para que no me pusiera orgulloso con la sublimidad de esas revelaciones, me fue dada una espina en mi carne, un ángel de Satanás que me abofetea. Por ese motivo tres veces rogué al Señor que se alejase de mí. Pero él me dijo: “Mi gracia te basta, que mi fuerza se muestre perfecta en la flaqueza”. (p. 15)

Como se mencionó, la relación que traza Benjamin con el autómatas de Marx se encuentra invertida. En ella el fetiche se apropia del corcovado teólogo, exprimiéndole su energía vital, aprovechándose de que no puede ver a su oponente -de su ceguera de *facto*-; el enano presupone una línea recta, *ceteris paribus* de acción que le garantiza la victoria en las partidas de ajedrez.

Más arriba, en un primer acercamiento a la imagen de Benjamin, ya se había hecho énfasis en que el teólogo jorobado permanece ciego ⁶, en lo fundamental este no ha recuperado la vista, no sabe quién está del otro lado del tablero de ajedrez, lo cual potencia la inversión del autómatas. Todo su vigor crítico se encuentra instrumentalizado y al servicio de Moloch que se presenta no solo como el “materialismo histórico”, vestido a la turca, el disfraz infalible, sino también, según Hinkelammert, en un aparente reemplazo de Pablo.

Hinkelammert (2013), siguiendo la argumentación de Pablo, expone la existencia de un desdoblamiento ético-político entre la *sabiduría de este mundo* y la *sabiduría de Dios*. La primera hace referencia a la materialidad del mundo en el que vivía aquel, cuyo criterio para la acción era la codicia -*El pecado*-, y la segunda lleva consigo el principio reflexivo de *El amor al prójimo*, el *Yo soy si tú eres*.

Según esta división, la denuncia de Pablo se centra en que la *sabiduría de este mundo* se ampara en el cumplimiento de la ley, diseñada por los poderosos, los amos del mundo (que simbolizaría el autómatas). Mientras que la *sabiduría de Dios* antepone el hecho de que la ley debe estar al servicio de la humanidad y no al revés, por lo que la desobediencia frente a esta se encuentra justificada siempre que los seres humanos se vean instrumentalizados.

Siendo así, Hinkelammert (2013) expone que históricamente se ha hecho una inversión del cristianismo y la ortodoxia cristiana ha presentado la *sabiduría de este mundo* como si fuera la *sabiduría de Dios*; lo mismo sucede con el pensamiento de Marx (principalmente, esto denuncia la interpretación de Althusser ⁷, quien

por cierto dejaba de lado la teoría del fetichismo). El análisis de Hinkelammert se centra en la deuda; lo fundamental aquí es que se presenta una doble teología: una en favor de los acreedores (sabiduría de este mundo), fundada en la codicia, y otra en defensa de los deudores, que se parcializa en beneficio de los pobres y despreciados. *La sabiduría de Dios* encontraría al respecto su núcleo en la oración de Jesús: “Perdona nuestras deudas, así como nosotros también perdonamos a nuestros deudores”.

Lo cierto es que Hinkelammert encuentra en la tesis I una inversión en la que Pablo de Tarso y toda su potencia crítica es reemplazada, ocultada por *la sabiduría de este mundo*, así como denuncia Benjamin cuando entrecomilla al materialismo histórico.

Si se centra la atención en el enano jorobado es posible encontrar la imagen de cabeza, al igual que en el caso del autómatas, como se analizó con las herramientas que brinda Dussel. Hasta el momento el análisis que se ha realizado se encuentra fragmentado. Para integrar la constelación y acercarse a una comprensión dialéctica de la imagen que presenta el berlinés, es necesario posar la mirada en el objeto que se erige como centro de los acontecimientos: el tablero de ajedrez.

4. EL RIVAL QUE NO SE CANSA DE PERDER

Las interpretaciones que se han desarrollado presentan una teología negativa (Dussel, 2017), una inversión del marxismo (Löwy, 2003), o una presentación de *la sabiduría del mundo* como si fuera *la sabiduría de Dios* (Hinkelammert, 2013). En todo caso, estas lecturas de la tesis I participan de la negación de la apariencias, de su inversión, pero todas se centran en momentos parciales de la ilusión: el autómatas o el jorobado. Sin embargo, no se ha realizado un análisis de la totalidad de esta.

Es importante advertir que el autómatas y el jorobado, como hizo evidente con gran precisión Silvana Rabinovich (2014), reflejan una tensión dialéctica en el juego de ajedrez:

Ambos Mesías laten y crecen en la joroba de la enana teología, que no fuma a fin de poder actualizar la memoria con nitidez, para que el humo del progreso se desvanezca en el tiempo pleno. Mientras dirige el juego de ajedrez, se prepara para las contracciones que anuncian la llegada de un tiempo justo, capaz de redimir en cualquier momento a quienes cotidianamente siguen siendo arrollados por la vorágine del progreso. (p. 218)

Una vez que se centra la atención en el tablero de ajedrez surge la interrogante: ¿quién es derrotado una y otra vez? Este elemento pareciera develar la ilusión y elevar la tensión dialéctica a un nuevo nivel más allá de la apariencia, lo cual abre el horizonte de las siguientes tesis. En este punto es evidente que todo el mecanismo está en función de lograr la victoria sobre otro/a.

Con el propósito de posar la luz sobre el rival que permanece oculto es imperativo fijar la mirada en el pasado de este muñeco trajeado a la turca, diseñado por Kempelen, para desentrañar su secreto. Al respecto resalta un hecho: sus más famosas apariciones consistieron en flagrantes victorias contra miembros de las clases más altas, por lo general de la realeza europea; su primera aparición aconteció en la corte de María Teresa de Habsburgo y aquí se destaca, por otro lado, las palizas que esta *máquina* le dio a Napoleón Bonaparte, quien incluso intentó hacerle trampa (Prassl, 2018, p. 1).

El derrotado, en la imagen de Benjamin, junto al autómatas y el jorobado debe encontrarse también invertido; es decir, está de cabeza. Se trata de un tablero de ajedrez en donde el adversario del muñeco trajeado a la turca experimenta una masacre tras otra, pero si el jugador oculto no es el emperador Napoleón, ¿cómo se le da vuelta la imagen? Recuérdese, en todo caso, que el berlinés se posiciona a partir de la óptica de los vencidos.

El personaje que pierde una y otra vez contra el autómatas manejado por el teólogo se enfrenta a un mecanismo como el que describe Marx frente a la ideología del capital:

Con la cooperación de muchos obreros *asalariados*, el mando del capital se convierte en requisito indispensable del propio proceso de trabajo, en una verdadera condición material de la producción. Hoy, las órdenes del capitalista en la fábrica son algo tan indispensable como las órdenes del general en el campo de batalla. (Marx, 1867/1981, p. 286)

Marx escribe lo anterior en el capítulo de *El Capital* en el que habla sobre la cooperación. En este, entre diversos tópicos, Marx realiza una crítica a Aristóteles. Específicamente, sobre un tema referido por Aníbal D'Auria (2014) al ámbito de la *teología política*, el autor argentino analiza la obra de Aristóteles en torno a esta cuestión e inicia su análisis comentando con gran agudeza el cierre del Libro XII de *Metafísica*, que termina con el estagirita citando a Homero: “no es bueno el gobierno de muchos, sino que sólo uno debe ser el jefe” (p. 18).

En este Libro XII, el maestro de Alejandro Magno -detalle no menor- desarrolla su teoría del primer motor inmóvil, así como el proceso inicial de la teoría de la generación espontánea, y para explicar esto utiliza una analogía que cita D'Auria (2014): “El general dirige a su ejército sin moverse él, imprimiéndole el orden que lo hace propiamente actuar como ejército; el orden está en el general, y a la vez, está en el ejército porque está en el general” (p. 19).

La crítica de Marx, en el capítulo sobre la cooperación, viene a dismantelar el naturalismo de Aristóteles, a demoler ese principio de robinsonada del siglo XIX que normaliza el dominio del capital sobre el mundo. La cita de Marx que compara al capitalista con el general de Aristóteles y, por ende, con el primer motor inmóvil (Dios en la posterior tradición cristiana), fue anotada por Benjamin (2005) en la sección dedicada a Marx que se encuentra en el *Libro de los pasajes*: “Las órdenes del capitalista en el campo de la producción son tan imprescindibles como las del general en el campo de batalla” (p. 666). Esta cita viene junto a unos comentarios de Hugo Fischer respecto del tiempo. La comparación de Marx coincide perfectamente con la ilusión desarrollada por Benjamin en la tesis I: el enano puro pensamiento (motor inmóvil/capital), el autómatas (el todo sensible/campo de batalla) y, finalmente, quien juega contra él (las cosas individuales sensibles/obreros asalariados).

En el caso de Benjamin, como apunta Mate (2009), se rompe con la categoría de obrero asalariado y se amplía la figura de las y los vencidos de la historia. De cara al tablero el enano jorobado se comporta como un general que comanda a sus tropas hacia la victoria.

Esta relación solo es trazable si se toma como parte de la imagen al receptor material de las órdenes del jorobado: el rival que siempre pierde. Este personaje solo tiene cabida si se desfetichiza lo que Benjamin nos presenta, de lo contrario se cae en el error de invertir la imagen de forma parcial, sin tener conciencia de que en realidad se le está mutilando.

Ciertamente, lo que acontece en el tablero de ajedrez, tal cual se encuentra planteado, sigue el orden teleológico fijado por Aristóteles, por esto el autómatas se encuentra dentro del proceso de generación y aniquilación. Este *nomos* lleva, como se mencionó, al nihilismo cuando se traslada a un tablero de ajedrez. ¿Por qué? Si la partida ya está resuelta antes de que comience, entonces irremediamente se configuran dos concepciones del tiempo: el eterno retorno (la repetición *ad infinitum* de la derrota del oponente del autómatas), o bien, la ilusión del progreso (el espejismo de que en la siguiente partida, consecuencia del aprendizaje del duelo anterior, habrá alguna oportunidad de cambiar el resultado). Visto como un mecanismo, en realidad ambas concepciones del tiempo llevan a la nada. Es esta la provocación dialéctica que muestra Benjamin (2018) en su imagen:

El Reino de Dios no es *télos* de la *dýnamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Visto históricamente no es meta, sino final. Por eso la idea de lo profano no debe edificarse sobre la idea del Reino de Dios. (p. 319)

La consecuencia inmediata de esto es lo que Benjamin veía en el fascismo y que va implícito en la frase de Homero: “no es bueno el gobierno de muchos, sino que solo uno debe ser el jefe”.

Lo anterior es presentado por medio del autómatas como manifestación profana de la teología: ¿a quién vence sino a la humanidad?⁸ Es fundamental no olvidar que el referente histórico de este artefacto se encargó

de mancillar a aquellos que desearon ser jefes de todo, a la clase que se coloca a sí misma en identidad con lo divino. De ahí que la imagen se encuentre invertida, como se intuyó parcialmente en las interpretaciones anteriores, pero ahora en su totalidad.

En la tesis XII Benjamin explica: “El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate” (Benjamin, 2012, p. 42). Renglones más adelante, en esta misma tesis, expone un ejemplo histórico de una vida dedicada, entregada totalmente al combate de la opresión y, a la vez, a la experiencia de la derrota: se trata de *L' enfermé*, Louis Auguste Blanqui⁹; el gladiador que inunda de citas el *Libro de los pasajes* en el apartado dedicado a “El eterno retorno”.

La clase oprimida, los mancillados de la historia, aquellos grupos sometidos a la aniquilación son, sin duda, quienes se encuentran frente al tablero dominado por el muñeco a la turca, escenario en el que, una vez más, son presentados como invisibles. Para Benjamin la figura de Blanqui aparece como metáfora de esta clase oprimida; el berlinés visualiza la partida de ajedrez como una guerra perpetua. En *Calle de mano única* dedica un breve apartado al tema de la lucha de clases: “Nada sabe la historia de la mala infinitud en la imagen de ambos luchadores en combate eterno” (Benjamin, 2014, p. 91).

Benjamin propone en la ilusión de la tesis I una suerte de bucle, un eterno retorno en el que el autómata continúa marcando el ritmo de juego, un determinismo al infinito, ya que, una vez vencido su oponente, las piezas vuelven a su inicio y una nueva batalla campal se desata en el tablero, esto marca siempre un aparente final. Siempre ganará el autómata, dice Benjamin.

Es la misma idea que Blanqui (2000) presenta en su breve libro *La eternidad a través de los astros*, texto en el que combate férreamente la argumentación de Pierre-Simon Laplace; para este último, una suerte de inteligencia -similar al mecanismo del jorobado (motor inmóvil) con el autómata (todo sensible)-, que ha sido llamado “el demonio de Laplace”¹⁰, afirma y conoce todos los desenlaces posibles del mundo físico, decantando los sucesos de cada persona, cuyo curso causal, una vez detonado, es invariable y forzado -como sucede en una partida de ajedrez-.

En este sentido, cabe preguntarse: ¿Blanqui devela el truco que subyace en el supuesto mecanismo que hace funcionar al autómata?:

Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia. Esto que escribo en este momento en una celda del fuerte de Taureau, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad, sobre una mesa, con una pluma, con vestimentas, en circunstancias semejantes. Así cada uno.

Todas estas tierras se abisman, una tras otra, en las llamas renovadoras, para renacer y recaer una y otra vez, una clepsidra que se vuelca monótona, dándose vuelta sobre sí misma y vaciándose eternamente. Es lo nuevo siempre viejo, y lo viejo siempre nuevo. (Blanqui, 2000, p. 58)

Este determinismo en el fondo no es más que una ilusión. Blanqui sostiene al final de su texto que todo lo que es puede ser de otra forma -¿por qué no invertirlo?-. La consecuencia que saca Benjamin de esto es que todo pasado está en disputa, porque él se “nutre en la imagen de los antepasados oprimidos” (Benjamin, 2012, p. 43), de lo que no fue, y se muestra en el curso de los acontecimientos, supuestamente, como algo imposible. ¿Acaso una partida de ajedrez no da la posibilidad de empezar de nuevo, una y otra vez, con las mismas fuerzas que al inicio?

Es esta la imagen que Benjamin nos lega en la tesis I. “A primera vista parece como si los objetos fueran evidentes y triviales. Pero, analizándolos, vemos, que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos” (Marx, 1981, p. 38).

Partida tras partida de ajedrez la desoladora imagen muestra el mismo

campo terrestre, el mismo drama, el mismo decorado, en la misma estrecha escena, una humanidad ruidosa, infatuada de su grandeza, creyéndose el universo y viviendo en su prisión como en una inmensidad, para hundirse muy pronto con el globo que ha cargado, con el desdén más profundo, el fardo de su orgullo. La misma monotonía, la misma inmovilidad... el

universo se repite sin fin y pifa en el mismo lugar. La eternidad interpreta imperturbablemente en el infinito las mismas representaciones. (Blanqui, 2000, p. 60)

Frente a la comprensión de los acontecimientos como eterno retorno, o ilusión lineal del progreso, se erigen como opciones entrelazadas el vitalismo y el nihilismo. En estos todo lo humano es sacrificable, solo se trata de piezas que van y vienen fútilmente en función de la campaña de un general. Este enano que comanda las tropas es la teología (Benjamin, 2018, p. 324): una forma de discurso racional sobre el fundamento de la vida (Scholem, 2018).

Al completarse la inversión, la partida de ajedrez que se disputa en el tablero se inscribe en las palabras de Benjamin (2012) en *El capitalismo como religión* cuando afirma que: “sin tregua y sin piedad... La forma del pensamiento religioso capitalista se encuentra magníficamente expresada en la filosofía de Nietzsche” (pp. 129-130). Dentro de los términos de dicha concepción no hay forma de salir del movimiento infinito. Este movimiento se erige gracias a una vinculación expresa con “una idea de la divinidad que se representará como el absoluto vivo y cuya vida escondida se entenderá como un movimiento del infinito hacia sí mismo y hacia fuera de sí” (Scholem, 2018 p. 45).

El ataque a la visión teleológica de la historia (como semillero del capitalismo) es contundente, cuando en los materiales preparatorios de sus tesis de la historia Benjamin pone en cuestionamiento a la ortodoxia a través de una imagen que funciona como preludeo de la tesis I:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá las cosas sean de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia. (Benjamin, 2018, p. 321)

CONCLUSIONES

Si se completa la imagen de la tesis I con los grandes ausentes, los vencidos en el juego de ajedrez -los derrotados de la historia-, esta por sí sola presenta un panorama devastador, apodócticamente nihilista, un eterno retorno infernal. La dialéctica del tiempo histórico (linealidad/ eterno retorno) conlleva a entender que en la comprensión de los acontecimientos bajo esta aparente contradicción no hay nada que hacer, el autómatas liquidará a su oponente.

Una ciega y tozuda teología (teleología) es la que subyace y da vida a esta construcción. El desafío que Benjamin plantea es el de invertir, dar una vuelta de 180° a toda la imagen y con esta, a su vez, volcar la concepción de la historia, la cual debe ser discutida a contrapelo. Las interpretaciones desarrolladas en torno a la tesis I de Benjamin que aquí fueron tomadas en cuenta (Löwy, Dussel, Hinkelammert) logran una inversión parcial de la imagen del autómatas trajeado a la turca y el tablero de ajedrez debido a que se centran en elementos concretos de esta. Sin embargo, la ampliación de la imagen -consecuencia de la acción en el tablero- también modifica el sentido en el que se encuentra invertida.

La propuesta del “materialismo histórico” de la tesis I se encuentra sumida, mesmerizada en el truco, servil a la ilusión. Mientras tanto, en el interminable *match*, este destruye a la clase oprimida que combate, apostándolo todo en su fe autorreferencial a través del turbado jorobado, figura automatizada que conduce el juego hacia la linealidad y cuya obligación es la de mantener el *continuum* de la historia, el eterno retorno. Lo anterior fortalece el delirio, la inversión, entre el capitalismo como religión (enano jorobado), el termidor¹¹ (el autómatas) -que no deja de vencer en el campo de batalla- y la humanidad derrotada -los vencidos en la historia-.

El tiempo histórico como fetiche depende de esta forma de edificar la historia; este es su secreto: los acontecimientos así entendidos exigen sacrificios, derrotados, un eterno *agón* irresoluble cuyo protagonista -el perdedor-, sin importar el relato, siempre permanece oculto en el tejido de este complejo juego de espejos.

Declarar al derrotado en la partida de ajedrez detiene el cómputo del minutero por un instante, este es el instante de peligro, la iluminación, el momento revolucionario, el *Jetztzeit*, el momento de disparar contra los relojes. A fin de cuentas, se trata de hacer notorio que la concepción actual de la historia es un callejón sin salida. Todos estos elementos desarrollados en las siguientes tesis parten del supuesto de que quien se detuvo en la primera tesis, busca allí con ahínco al derrotado. Se trata de un prelude del proceder crítico para problematizar las tesis siguientes y la fantasmagoría.

El tablero de ajedrez, un objeto absolutamente trivial que había pasado desapercibido, pero que es centro de los acontecimientos, se convierte en el vínculo entre esta concepción de la historia y la humanidad. En este sentido, es poco probable desenredar la ilusión si no se vierte el método benjaminiano que recae sobre él. Es así como se borran las comillas del materialismo histórico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2012). *Angelus Novus*. Editorial Comares.
- Benjamin, W. (2014). *Calle de mano única*. Cuenco de plata.
- Benjamin, W. (2018). Materiales preparatorios al escrito "Sobre el concepto de historia". En R. Mate y J. Zamora (Comp.), *Sobre la religión. De la alineación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 320-326). Editorial Trotta.
- Blanqui, L.-A. (2000). *La eternidad a través de los astros. Hipótesis astronómica*. Siglo XXI Editores.
- Buck-Morss, S. (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. La marca editora.
- D'Auria, A. (2014). *El hombre, dios y el estado. Contribuciones en torno a la cuestión de la teología política*. Editorial Libros de Anarres.
- Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo XXI Editores.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Editorial Arlekin.
- Hugo, V. (2021). *Nuestra Señora de París*. Alianza Editorial.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1981). *El Capital. Crítica a la economía política. Tomo 1*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Editorial Trotta.
- Nietzsche, F. (2007). *La gaya ciencia*. Editorial Gradifco.
- Pangritz, A. (2014). Teología. En M. Optiz y E. Wizisla (Eds.), *Conceptos de Walter Benjamin* (pp. 1173-1248). Editorial Las Cuarenta.
- Poe, E. (1973). El jugador de ajedrez de Maelzel. En *Ensayos y críticas* (pp. 186-213). Alianza Editorial.
- Prassl, J. (2018). *Humans as a Service. The Promise and Perils of Work in the Gig Economy*. Oxford University Press.
- Rabinovich, S. (2014). El enano jorobado que no fuma (o la 'teología' benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera tesis sobre la historia. *EN-CLAVES del Pensamiento*, 8(16), 203-218.
- Scholem, G. (2018). *Conceptos básicos de judaísmo. Dios, creación, revelación, tradición, salvación*. Editorial Trotta.
- Tiedemann, R. (Ed.). (2005). Introducción. En W. Benjamin, *El libro de los pasajes* (pp. 9-33). Ediciones Akal.

NOTAS

- 1 Expone Marx (1867/1981) al respecto: "El carácter misterioso de la mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los

- productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores” (p. 39).
- 2 Al respecto, en una nota al pie de página de su ya referenciado texto, Dussel (2017) afirma: “Recuérdese la referencia de Walter Benjamin a la teología en “Sobre el concepto de la historia” en la metáfora del turco que utilizaba para jugar ajedrez al enano escondido debajo del tablero.... Ciertamente esta problemática no podía ser entendida por Adorno, ni en América Latina por S. Gandler que opina que Bolívar Echeverría pensó, contra la opinión de Michael Löwy, que esta referencia teológica era secundaria y descartable y por ello me descalifica como teólogo sin poder entender la temática en W. Benjamin” (p. 8).
 - 3 La cursiva es propia, no pertenece al texto original.
 - 4 Cuando se cree hacer lo bueno en realidad se lleva a cabo su contrario, consecuencia de una línea causal que se detona. Al igual que en la *teología negativa* que Dussel hace evidente en Marx.
 - 5 Los corchetes son propios y no aparecen en el texto de Nietzsche.
 - 6 Al respecto Hinkelammert (2013) comenta algo respecto a la vida de Pablo que se aúna como un elemento integrador a la interpretación de la tesis I aquí desarrollada: “Cuando quería extender esta persecución a los cristianos en Damasco, viajaba allí. En este viaje tiene su experiencia de Damasco, en la cual le aparece Jesús y le pregunta: ¿por qué me persigues? El cae al suelo y resulta ciego. En esta condición se lo lleva a Damasco donde en un encuentro con cristianos del lugar vuelve a recuperar su vista y empieza a divulgar el mensaje de Jesús”. (p. 86)
 - 7 Quien, según Hinkelammert, facilitaba una interpretación mecanicista del marxismo y del pensamiento de Marx; es decir, lo automatizaba, despojándole de su carácter humanista.
 - 8 Mientras exista una clase oprimida, unos vencidos en la historia, la derrota es de la humanidad.
 - 9 En la tesis XII Benjamin se expresa así: El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que combate. En Marx aparece como la última clase esclava, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de liberación en nombre de las generaciones de vencidos. Esta conciencia, que ha vuelto a afirmarse durante breve tiempo por el movimiento “Spartacus”, ha sido siempre desagradable para la socialdemocracia. En el curso de treinta años la socialdemocracia ha logrado apagar casi completamente el nombre de un Blanqui, que con su timbre metálico hacía temblar el siglo precedente (Benjamin, 2012, p. 42).
 - 10 Nótese que detrás de esa linealidad, aparentemente causal, que se forja en “el demonio de Laplace” se puede distinguir un trasfondo profundamente teológico.
 - 11 La palabra “termidor” hace referencia al proceso mediante el cual se produce una expropiación de los procesos revolucionarios o prácticas de resistencia, por parte de intereses burgueses, o ajenos a los motivos populares o de clase que procuraban una ruptura en el continuum de la historia; una vez que existe alguna calma y pasa lo álgido dentro de estas coyunturas de transformación, el termidor aboga por posiciones conservadoras o contrarrevolucionarias y presenta propuestas que contravienen los intereses iniciales del proceso revolucionario, bajo la apariencia de que son una consecuencia de él. Marx acuñó este concepto en sus análisis de la Revolución Francesa (Hinkelammert, 2013, p. 49). Lo cierto es que el termidor intenta clausurar el momento revolucionario, alejándolo de sus principios, o bien, procura asumir el poder político o la representatividad una vez que “termina el proceso”.