



LUIS CARLOS SÁNCHEZ DÍAZ

**Lenguaje y tiempo histórico.
Una investigación en torno a Walter Benjamin.**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.
Facultad de Filosofía.
Bogotá, julio de 2013.**



**Lenguaje y tiempo histórico.
Una investigación en torno a Walter Benjamin.**

Trabajo de grado presentado por Luis Carlos Sánchez Díaz, como requisito parcial para optar al título de Magister en Filosofía.

Director: Luis Antonio Cifuentes Quiñonez.

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA.
Facultad de Filosofía.
Bogotá, julio de 2013.**

Bogotá, 23 de julio de 2013

Profesor
DIEGO ANTONIO PINEDA
Decano Académico
Facultad de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana

Estimado Diego,

Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentarle el trabajo de grado titulado *Lenguaje y tiempo histórico. Una investigación en torno a Walter Benjamin*, presentado por el estudiante Luis Carlos Sánchez Díaz, como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía.

El trabajo de Luis Carlos, que pongo a consideración de la Facultad, consistió en establecer una cuidadosa y bien sustentada relación entre historia y filosofía, a partir de dos campos problemáticos surgidos en la labor del historiador, el del lenguaje y el del tiempo de los acontecimientos, para darles una posible respuesta a partir de la filosofía de Walter Benjamin. Considero que el texto cumple con los requisitos que exige la Facultad para este tipo de trabajos.

Atentamente,

Luis Antonio Cifuentes Q.

LUIS ANTONIO CIFUENTES QUIÑONEZ
Profesor

Se reciben tres ejemplares
23 de julio de 2013

JJC





Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: “LENGUAJE Y TIEMPO HISTÓRICO. UNA
INVESTIGACIÓN EN TORNO A WALTER BENJAMIN”.

ESTUDIANTE: LUIS CARLOS SÁNCHEZ DÍAZ

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores): 5.0 (Cinco, Cero)

Firma del Secretario de Facultad

FECHA: 28 de agosto de 2013

Facultad de Filosofía

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C., Colombia

Para Gina

Índice

Introducción. En medio de la historia.	1
Capítulo 1. La escritura de los acontecimientos. El oficio del historiador o la vida en tensión con el pasado.	7
1. La singularización histórica.	8
1.1. <i>Enárgeia</i> o acerca de la descripción histórica.	10
1.2. <i>Antiquaria</i> o acerca del inventario de los objetos.	15
1.3. La factualidad de los datos o acerca de la textualidad del pasado.	20
1.4. Notas generales sobre la singularización histórica.	26
2. El campo virtual de la historia.	28
2.1. La construcción de la trama y la ilusión intelectual.	30
2.2. La práctica científica y la justicia con el pasado.	35
2.3. Notas generales sobre el campo virtual de la historia.	40
3. Los términos del problema en los límites de la historia.	41
Capítulo 2. La escritura del origen.	44
1. Sobre el lenguaje.	45
1.1. El espesor de las cosas y las palabras de los hombres.	45
1.1.1. El lenguaje como <i>médium</i> inmediato.	45
1.1.2. La situación lingüística de lo humano.	55
1.1.3. Teología y lenguaje.	58
1.2. La tarea del traductor.	65
2. La escritura filosófica y el concepto de origen.	75
Capítulo 3. La consumación de la historia. La forma del tiempo y la lucha de clases.	86
1. Sobre la forma del tiempo.	87
1.1. El índice histórico de los objetos y el ahora de la cognoscibilidad.	88
1.2. La dialéctica en suspenso.	94

2. Intermedio: el ángel de la historia.	100
3. Lucha de clases y mesianismo.	104
3.1. Los oprimidos y la débil fuerza mesiánica.	106
3.2. Sociedad sin clases y tiempo mesiánico.	111
Conclusión. El tiempo de la historia.	118
1. El historiador materialista y la vida en la actualidad.	118
2. Tiempo de lo común.	123
Bibliografía	125

Introducción. En medio de la historia.

La presente investigación nace de una experiencia o, mejor, de la aparente imposibilidad de una experiencia. En todo caso, se trata de una experiencia o de su imposibilidad en el ámbito técnico definido por un oficio. El oficio en medio del cual hemos construido nuestro problema es el oficio del historiador. La práctica y el examen de ese oficio nos han dado a pensar dos desajustes distinguibles aunque parcialmente superpuestos, que aquí esquematizaremos muy rápidamente.

El primero es el desajuste entre la realidad lingüística de la historia y la idea de tiempo histórico. Tanto en sus procedimientos como en los esfuerzos que un buen número de historiadores han hecho por dotar de armazón teórica a su oficio, la historia, aunque liberada del dominio retórico del que hizo parte hasta bien entrado el siglo XVIII, ha sido configurada y practicada efectivamente sobre la base de su realidad lingüística. La historia, en principio, es escritura o, como dice Paul Ricoeur, un tránsito entre escrituras. Ahora bien, el desajuste se produce cuando la comprensión de la realidad lingüística de la historia se nos muestra estrechamente ligada a cierta comprensión del tiempo histórico, y en particular, a cierta comprensión de lo que ha sido en cuanto que ha sido. Un lenguaje referido a lo que ya no es pone algunas paradojas cuyas soluciones parciales constituyen el agitado campo de la teoría de la historia del siglo XX. En general, las alternativas se ubican en un horizonte cuyos extremos son, por un lado, un realismo ingenuo para el que los hechos históricos son realidades indudables, externas a la construcción del historiador, a las que debe adecuarse el lenguaje historiográfico y, por el otro, un narrativismo radical que diluye cualquier pretensión de verdad en un subjetivismo sólo atenuado por la opinión de la comunidad académica.

El segundo desajuste es entre la historia como conjunto de actividades que tienen una estrecha relación con la dimensión temporal de sus objetos y la aparente ineficacia práctica y política de la historia en el tiempo presente. La historia trabaja el tiempo pero parece tener cerrados los caminos para actuar sobre su propio tiempo.

Este problema le compete muy particularmente a la ciencia histórica tal como ha sido formada en los últimos siglos, particularmente desde finales del XVIII. En efecto, uno de los efectos más profundos del pirronismo histórico de los siglos XVI y XVII fue haber procurado la desconexión entre la historia fiel al pasado y la historia como arma política. En el contexto de una Europa sacudida por la pérdida de la unidad eclesial y por los procesos sumamente violentos de formación de los Estados nacionales, toda historia, aún la escrita en otro tiempo, era sospechosa de parcialidad hacia alguno de los bandos enfrentados. Sólo aquellas historias aparentemente despojadas de cualquier interés político eran consideradas apropiadas a los problemas con los que se medían. Así pues, aunque siempre ha sido claro que el historiador tiene un punto de vista a partir del cual hace preguntas, lo que se le ha exigido, y quizás por buenas razones, es que su trabajo responda a un punto de vista depurado de partidismo. Según esta tradición, cuyo peso aún es dominante en la historiografía, el mejor historiador es aquel cuyo punto de vista “deja hablar a la historia misma”, en los términos de Luciano que serán interpretados y reinterpretados cientos de veces por la tradición. Ese punto de vista, el único realmente comprometido con la verdad, debe primero y ante todo estar libre de política. ¿Qué podía entonces motivar al historiador a ocuparse de lo que ya no es? Si el fin de la historia no es político ni moral, ¿qué lleva a que alguien decida dedicarle su vida al trabajo historiográfico? La respuesta es relativamente sencilla y se mantiene en nuestros días: la pura curiosidad.

El problema al que responde esta investigación se ubica en el cruce de estos dos desajustes. Planteada en sus términos más sencillos la cuestión que se nos imponía era la de pensar la historia, y en particular un concepto de tiempo histórico, a la altura de su realidad lingüística y sólo de ese modo habilitarla políticamente. El alcance de esta investigación pronto desbordó el ámbito muy restringido de los problemas habituales del conocimiento histórico, pues la historia medida con el lenguaje es mucho más que la condición de un oficio entre otros, aunque contribuya a la muy concreta determinación de dicho oficio.

El presente escrito se divide en tres capítulos. El primero tiene el propósito de mostrar algunos de los procedimientos que conforman el oficio del historiador, de

señalar al mismo tiempo su fuerza configurativa en el dominio del lenguaje y las aporías en las que la labor historiográfica queda atrapada al tratar de ajustarse a un tiempo vagamente pensado o no pensado en absoluto. Este capítulo se distingue claramente de los dos que le siguen no sólo por su objetivo, sino también por sus estrategias y su tono. En efecto, para suscitar el problema básico de esta investigación había que examinar los procedimientos historiográficos no con la mirada neutral de un observador externo sino en medio de la historia misma. Así, el examen del carácter técnico de la historia que aquí procuramos hacer es inseparable del esfuerzo por poner en marcha sus procedimientos, pues consideramos que mostrar la historia no es otra cosa que ponerla en movimiento. En este esfuerzo, nos servimos particularmente de las obras históricas y de teoría de la historia de Carlo Ginzburg, Paul Veyne y Michel de Certeau, aunque el lector encontrará un amplio pero necesariamente incompleto recorrido por obras y problemas que superan los que llamaron la atención de estos tres grandes historiadores. Ginzburg, una de las figuras representativas de la *microstoria* italiana, ha hecho un esfuerzo notable de distinción de procedimientos elementales en lo que tiene que ver con la construcción de objetos singulares en la historia. Su refinamiento en la materia puede deberse a la necesidad que tiene la *microstoria* de singularizar los detalles para alcanzar sorprendentes representaciones de lo que tradicionalmente ha sido invisibilizado en los relatos históricos. Veyne y De Certeau, por su parte, se cuentan entre los grandes historiadores del siglo XX que se han mantenido con rigor y lucidez en el elemento lingüístico de la historia para formular y aclarar públicamente las condiciones de su oficio. En ellos, la virulencia de los ataques de la Escuela de los *Annales* contra el positivismo ha sido elevada a una sofisticada comprensión de la historia que no renuncia fácilmente a medirse con las exigencias lingüísticas que plantea la historia misma, sin caer en el exceso de hacer de ésta última una estructura lingüística susceptible de ser analizada como si fuera un lenguaje.

Los capítulos segundo y tercero son un comentario a un conjunto de textos que llevan la firma de Walter Benjamin. Asumimos entonces dos cosas. La primera es que el problema que hemos suscitado en medio de la historia es un problema filosófico. La segunda es que la forma de desarrollar dicho problema era mediante un

comentario a una selección de textos de Benjamin. En relación con nuestra primera asunción, aunque no contamos con un criterio certero que permita distinguir lo que es filosofía de lo que no lo es, el problema que iba surgiendo a medida que se ponían en marcha los procedimientos historiográficos se nos mostraba irresoluble e incluso impensable tanto en los términos del oficio del historiador como en los términos de una teoría del conocimiento histórico, cuyo rango, sin embargo, es fácil ya acreditar como filosófico. Nuestro problema, que es fundamentalmente el de la relación entre lenguaje y tiempo histórico, requirió la elaboración de una serie de conceptos – comunicabilidad, traducibilidad, imagen dialéctica, origen, tiempo mesiánico, sociedad sin clases– no ya para resolverlo sino tan siquiera para plantearlo verdaderamente. Lo que el examen de la historiografía nos dejó fue un problema que había que pensar, un obstáculo, una atadura, la sensación de haber caído en una trampa justo cuando estábamos ante nuestras mejores posibilidades. Elaborar ese problema e intentar sacudirnos su carga nos llevó a filosofar.

En relación con la segunda asunción, usamos a Benjamin y no a cualquier otro filósofo que se ocupe de la historia (cuyos nombres abundan por lo menos desde Kant hasta nuestros días) porque Benjamin no sólo piensa la historia en el dominio de sus procedimientos en figuras como la del coleccionista, el narrador o el historiador materialista, sino que articula un compromiso político muy concreto en los actos mismos que componen el oficio del historiador. En Benjamin, la política no es un compromiso externo que bien podría asumir o no un historiador cualquiera, sino un aspecto irreductible de la productividad propia del historiador. Así pues, Benjamin parecía ofrecer un camino y unos términos en los que los dos desajustes nombrados antes se superpusieran y se ofrecieran al pensamiento mediante un trabajo conceptual.

En esta vía, nuestro segundo capítulo tiene el propósito de mostrar al lenguaje en cuanto medio puro, la relación de los hombres con él, el punto de vista histórico según el cual es comprensible esa relación y los conceptos con los que ese punto de vista es trabajado. En efecto, si la historia parece apuntar a un dominio lingüístico a medio camino entre lo que ha sido y el acto por medio del cual el historiador conoce lo que ha sido, el primer paso consistió en desarrollar a propósito de algunos textos

tempranos de Benjamin la noción de lenguaje como medio puro liberado de cualquier forma de instrumentalización. Sólo en el medio puro del lenguaje y a partir de las relaciones que guardan los hombres con él alcanzamos una comprensión de lo que significa que toda relación entre los hombres y el lenguaje, relación en la que los hombres se dan forma a sí mismos y a sus relaciones entre sí y con las cosas, sea captable desde un punto de vista histórico. Ese punto de vista requiere conceptos, y el capítulo segundo cierra con algunos conceptos que lo desarrollan recogiendo y elevando los que fueron trabajados en las reflexiones sobre el lenguaje. A este respecto, creemos que desde el punto de vista forjado por nuestro problema aportamos algunos elementos novedosos en la interpretación de la obra benjaminiana.

El tercer capítulo, por su parte, apunta a mostrar el concepto de tiempo histórico y su relación no sólo con la figura construida por Benjamin del “historiador materialista” sino también con una cierta idea ética sobre la vida buena asociada al medio puro en que se ha forjado ese nuevo concepto. Allí también, y con el fin de dar por terminada esta investigación, precisamos el sentido teológico del materialismo benjaminiano y el sentido materialista de su teología. En ese último esfuerzo, nos acercamos al concepto de tiempo mesiánico en la sociedad sin clases, mostrando que esa relación no nace de la curiosa idiosincrasia de nuestro pensador sino que es una estrategia muy sólida y sumamente concreta de comprender la actualidad y la lucha en torno a lo actual.

Unas últimas observaciones sobre las fuentes usadas. En el comentario a Benjamin procuramos ocuparnos de todas las traducciones al castellano disponibles para cada texto, razón por la cual, aunque por lo general usamos las traducciones contenidas en la colección de obras completas en proceso de publicación por la Editorial Abada, remitimos permanentemente para algunos aspectos dudosos a las soluciones ofrecidas por otros traductores. También, como es de rigor en un comentario, contamos con las obras completas de Benjamin en alemán. Algunas traducciones al inglés fueron de gran ayuda para sortear algunas de las dificultades que impone el estilo filosófico benjaminiano.

También entre los comentaristas procuramos entrar en diálogo con la muy amplia producción bibliográfica sobre Benjamin que ha habido durante los últimos sesenta años. En cualquier caso, nos beneficiamos particularmente de los comentarios de Stéphane Mosès, Peter Fenves, Samuel Weber, Werner Hamacher y Beatrice Hanssen. Algunos artículos de Giorgio Agamben, quien dirigió la publicación de las obras completas de Benjamin al italiano, fueron también decisivos en esta investigación. Otros trabajos, como los de Susan Buck-Morss, Rainer Rochlitz, Michael Löwy, Rolf Tiedemann, Sigrid Weigel y Manuel Reyes Mate, nos ayudaron a precisar algunos asuntos, aunque tuviéramos con ellos grandes o pequeñas diferencias interpretativas. También los testimonios dejados por sus amigos más cercanos y sus parientes, como Theodor W. y Gretel Adorno, Gershom Scholem y Hannah Arendt, dieron importantes pistas que esta investigación intentó seguir.

Capítulo 1. La escritura de los acontecimientos. El oficio del historiador o la vida en tensión con el pasado.

En este capítulo vamos a problematizar el ámbito en que se desenvuelve y al que está referido el oficio del historiador. Una de las particularidades de ese oficio es que parece estar basado sobre una confusión. En efecto, usando por el momento una distinción hecha frecuentemente por historiadores,¹ “historia” es al mismo tiempo el material con que trabaja el historiador y el producto de su trabajo. En un primer sentido, entonces, historia es lo que escriben los historiadores, mientras que en un segundo sentido, historia es lo que sucede y ha sucedido, independientemente de que haya o no un historiador que le devuelva su singularidad en el ejercicio de la escritura. La anfibología no es, sin embargo, un accidente mal conjurado de la lengua, pues denota una ambivalencia muy propia del quehacer historiográfico. En lo que sigue vamos a captar los elementos constitutivos de una actividad humana, la del historiador, que se despliega en la tensión entre esos dos sentidos de “historia”. Para ello distinguiremos analíticamente dos conjuntos de procedimientos que dan forma a dicha actividad. El primer conjunto es el de los procedimientos de singularización de objetos históricos que pone en marcha el historiador enfrentado al material de sus pesquisas. El segundo conjunto es el de los procedimientos a través de los cuales el historiador responde a las exigencias de coherencia y unidad de la historia relacionando objetos singularizados.

Una vez explorados los dos conjuntos de procedimientos intentaremos señalar algunas limitaciones internas al oficio del historiador surgidas de la dificultad para asumir el carácter lingüístico de la realidad histórica en relación con la noción de tiempo histórico. Esas limitaciones no son sólo teóricas, sino que tienden también a convertir la historia en una actividad irrelevante en términos prácticos. En este marco, intentaremos precisar el sentido en el que problemas muy propios y muy

¹ Véase, por ejemplo, Georges Duby, *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 37-62. Germán Colmenares, “Filosofía, teorías y método de la historia”, en: *Obras Completas de Germán Colmenares. Ensayos sobre historiografía*, Tercer Mundo Editores, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997, pp. 57-72.

concretos del oficio del historiador sientan las bases de una investigación filosófica particular, que nos ocupará en el resto de este escrito.

1. La singularización de objetos históricos.

Con base en la distinción entre historia como discurso e historia como objeto, algunos, como Guy Lardreau, oponen en el ámbito de la historia las posiciones “nominalistas”, habitualmente asociadas a Lucien Febvre, a las “realistas”, cuyos principales representantes serían Langlois y Seignobos. Según esta distinción, los nominalistas no creen que haya nada distinto a discursos sobre el pasado que expresan intereses de grupos e individuos ubicados en el presente. Así pues, para ellos, “el pasado no existe, no hay más que sus nombres”² y el historiador no es sino un inventor de nombres que se atiene a las reglas históricamente cambiantes de su oficio. Que la posición que pone en primer término el carácter discursivo del dominio histórico se llame “nominalista” (y no simplemente “discursiva”, por ejemplo) tiene sus razones.³ En su taller, el historiador configura hechos mediante la crítica mutua de testimonios, la comparación y puesta en relación de documentos contemporáneos, el enlazamiento erudito de hechos de otras historias, y esos hechos cristalizan como nombres en su escritura. Así, partiendo de la inocultable dispersión de las fuentes, de unos escritos fragmentarios, de unos monumentos descoloridos, de unas actas dudosas y de unas ruinas equívocas, el historiador conquista coherencia para su relato cuando nombra el hecho (“Revolución Francesa”, “Restauración Napoleónica”, “Independencia Americana”) y configura, de ese modo, en una frágil unidad, la dispersión de sus hallazgos. Los nominalistas son nominalistas no sólo porque privilegian lo discursivo, sino también porque son conscientes de que en el taller del historiador el nombre propio es la base de un relato coherente.⁴

² Guy Lardreau en Georges Duby, *Diálogo sobre la historia*, p. 37.

³ Es común encontrar en los historiadores que han decidido reflexionar sobre su método la idea de que la historia es inseparable de un cierto nominalismo. Así por ejemplo, historiadores tan alejados entre sí como Veyne o Duby consideran que, en historia, el uso de los nombres propios es condición ineludible para la formulación de lo que ella tiene de inteligible. En buena medida, toda historia lo es de un nombre propio.

⁴ Vale la pena recordar que la relación entre historia y nombre propio está insinuada en el capítulo 9 de la *Poética* de Aristóteles. El pasaje es el siguiente: “Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular. Es general a qué tipo de hombres les ocurre decir o hacer tales o cuales cosas verosímil o necesariamente, que es a

Los realistas, en cambio, piensan que es posible un saber positivo de la historia, es decir, piensan que es posible configurar hechos indudables mediante el rigor de la crítica documental y que esos hechos son la base de una práctica científica en relación con el pasado. Para los realistas, si hay hechos que pueden ser establecidos con absoluta seguridad mediante los métodos historiográficos, la crítica rigurosa de los documentos es un buen camino para reconstruir todo lo susceptible de ser reconstruido, esto es, todo lo que ha dejado huellas legibles para el historiador.

La oposición entre nominalistas y realistas es consecuente con la aparente confusión entre discurso y objeto en historia. Los nominalistas son quienes toman partido por una comprensión plenamente discursiva de la historia, mientras que los realistas defienden la realidad objetiva del pasado. Parece entonces que, ante la ambigüedad propia de la historia, el historiador debe tomar partido, aunque siempre según grados y matices, por uno de los dos términos.

Nuestro punto de partida es otro. No es su naturaleza lo que nos interesa examinar sino sus procedimientos, pues la historia, antes que una serie más o menos coherente de proposiciones o la totalidad a medias diluida de los hechos pasados, se nos muestra primero como un conjunto de actividades determinadas procedimentalmente. Desde este punto de vista, la ambigüedad de la historia es efecto de los procedimientos historiográficos, en particular de unos procedimientos de singularización que difícilmente entran en equilibrio, y no un dilema que haya que solucionar antes de ponerse a la tarea de escribir historia. En últimas, como veremos, desde el punto de vista de sus procedimientos de singularización, la historia reclama

lo que tiende la poesía, aunque luego ponga nombres a los personajes; y particular, qué hizo o qué le sucedió a Alcibíades” (1451b, 5-11). En sus notas a la traducción de este pasaje, García Yebra comenta: “la poesía, de suyo, se refiere a un *tipo de hombres*; la historia, a *hombres particulares*, a individuos concretos. Los nombres propios designan a los individuos, pertenecen a la historia. La poesía en sí no los necesita; puede haber, hay muchos poemas sin ningún nombre propio... la atribución de dichos o hechos (podría añadirse: de acontecimientos) a un *tipo de hombres* no se basa en la realidad, sino en la verosimilitud o en la necesidad, que son leyes de la poesía. Alcibíades, en cambio, fue un individuo, un ente real, sometido al devenir histórico; lo que hizo, lo que dijo, lo que le aconteció, es particular; de su narración se ocupa la historia” (“Notas a la traducción española”, 274-275). En este pasaje, Aristóteles parece trazar una relación entre la centralidad del nombre propio en el género histórico y el carácter “particular” del objeto histórico; parece, pues, que, para el estagirita, en historia es central el nombre propio para poder decir la particularidad de su objeto.

para sí, en la anfibología que nunca deja de producir, la inmediata coincidencia del nombre y la realidad del pasado.

A continuación examinaremos tres procedimientos de singularización de objetos históricos que nos parecen centrales en la caracterización del oficio del historiador: *enárgeia*, *antiquaria* y crítica documental.⁵

1.1. *Enárgeia* o acerca de la descripción histórica.

En un artículo originalmente aparecido en 1988,⁶ Carlo Ginzburg demostró que, debido en parte a que la *enárgeia* griega y sus derivados perimieron en latín y están ausentes de toda lengua romance,⁷ mientras la *energeia* actualmente conserva y amplía constantemente su campo semántico, la tradición moderna y contemporánea de los clásicos ha tendido a confundir los campos semánticos de ambas expresiones, diluyendo los rasgos definitorios de la *enárgeia* y sobredeterminando el dominio de la *energeia*. Es cierto, como dice Ginzburg, que el griego ático distinguía con relativa facilidad la “vividez” de algo, su brillantez, su imponente claridad (*enárgeia*), de su eficacia, su fuerza, el poder de su realización (*energeia*), y es cierto también que desde hace mucho la tradición se ha visto en dificultades para mantener la diferencia. Sin embargo, la filigrana de los argumentos de Ginzburg no sólo deja de ser convincente sino que, al simplificar en exceso la diferencia con el fin de acentuar su evidencia, deja en la sombra el juego dinámico de mutua determinación entre los términos que explica que desde muy pronto, y aún entre los griegos, los campos semánticos de ambas palabras hayan empezado a confundirse. Veámoslo.

De entrada, el ejemplo tomado por Ginzburg de Aristóteles es dudoso. Se trata del pasaje 1411b, 33-34 de la *Retórica*, que dice así: “Del mismo modo, Homero utiliza también en muchos sitios el recurso de hacer animado lo inanimado

⁵⁵ La distinción de estos tres procedimientos tiene como base la que hace Ginzburg en *El hilo y las huellas* pero la amplía en algunos puntos sustanciales. Véase: Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

⁶ Carlo Ginzburg, “Descripción y cita”, en: *El hilo y las huellas*, pp. 19-54.

⁷ De hecho, *enárgeia* no aparece en el Nuevo Testamento (cfr. Juan Mateos S. J., *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos*, Fundación Épsilon, España, 2000, 2 Vols., Pedro Ortiz Valdivieso S.J., *Concordancia manual y diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2002), lo que indica que ya en los primeros siglos de la Cristiandad el vocablo no aparecía con frecuencia.

por medio de metáforas; pero en todas ellas lo que les da mayor aceptación es que representan un acto (*energeian poiêîn*)” (*Retórica*, 1411b, 33-34).

Basado en argumentos de Terence Cave y de André Wartelle, Ginzburg sostiene que es más probable que, en ese pasaje, Aristóteles hubiera escrito *enárgeian poiêîn* y no *energeian poiêîn*.⁸ La cuestión es importante por varias razones. Primero, siguiendo razones de crítica textual, sólo hay dos códices (ambos pertenecientes al Vaticano, uno del siglo XIII, otro de finales del siglo XIV, y ambos tremendamente deteriorados) en los que aparece *enárgeia* en vez de *energeia*. Todos los otros códices, y con ellos todos los escoliastas y traductores medievales y modernos, asumen que allí dice *energeia* y no *enárgeia*.⁹ Segundo, y atendiendo esta vez a un argumento que nos pone más directamente en camino hacia nuestro problema, porque en ese pasaje Aristóteles parece, según la forma en que viene construido el argumento, poner en relación tres expresiones: *energeia*, *enárgeia* y *prò ommáton poiêîn* (saltar a la vista). Si, contra casi todos los traductores medievales y modernos, damos la razón a Ginzburg y remplazamos *enárgeian poiêîn* por *energeian poiêîn* en ese pasaje, Aristóteles estaría diciendo que la metáfora anima lo inanimado en la palabra mediante la claridad de su enunciación. ¿Acaso entonces toda metáfora claramente enunciada, bien dicha y elegantemente construida, anima lo inanimado? Parece que no, pues hay metáforas, como las de proporción, que por bien dichas que estén no expresan la actividad de aquello a lo que están referidas, “por ejemplo: decir que un hombre bueno es un cuadrado es una metáfora (porque ambos implican algo perfecto), pero no significa el acto. En cambio, <<disponiendo de un vigor floreciente>> comporta un acto” (*Retórica*, 1411b, 24-26). Se sigue, entonces, que no es la claridad (*enárgeia*) de la metáfora

⁸ Ginzburg, “Descripción y cita”, p. 22.

⁹ La traducción que transcribimos es la de Quintín Racionero para la Editorial Gredos. “Representan una acción en curso” dice Antonio Tovar y “expresan actividad”, traduce Alberto Bernabé. El único traductor al castellano que tiene una variación significativa es Ramírez Trejo, quien traduce “crear viveza”. Ahora bien, ese “crear viveza” es su traducción de la expresión *energéian poiêîn* (no hay, pues, sustitución de *enárgeia* por *energéia*) y en nota a la línea 1411b, 25 explica: “No desentona, pues, la traducción dada: viveza; en efecto, lo animado está vivo, de modo que la viveza hace vivas las cosas” (Notas al texto griego, CCXVII). La “viveza” de Ramírez Trejo es un modo de decir la actividad misma de las cosas vivas en cuanto cosas vivas, no la vividez en el sentido de “claridad” que habría respaldado la lectura de Ginzburg.

sino su uso con el fin de expresar actividad (*energeia*) lo que anima en la palabra lo inanimado.

Los pasajes citados corresponden al capítulo 11 del Libro III de la *Retórica*. Capítulo que, según dice en la segunda línea (1411b, 21), está dedicado a aclarar la expresión *prò ommáton poieîn* (“saltar a la vista” o “poner ante los ojos”, dependiendo de la traducción). Según la lectura que proponemos, Aristóteles no solamente está diciendo que lo que salta a la vista es lo que se ve claramente. Eso es cierto, sin duda, pero Aristóteles va más lejos. En sentido eminente, “salta a la vista” lo que es clara y vívidamente expuesto como siendo en acto.¹⁰ La milenaria confusión entre *enárgeia* y *energéia*, entre “vividez” y “viveza” para usar los términos de Ramírez Trejo, no es entonces gratuita. En sentido estricto, *enárgeia* es la cualidad de la palabra que dice la *energéia* de las cosas. Es, pues, apresurado afirmar, como hace Ginzburg, que una y otra palabra no tienen nada en común. De hecho, es porque la *enárgeia* expresa la actualidad de las cosas, las cosas en cuanto siendo en acto, que ella hace posible una cierta experiencia que moviliza los ánimos de la audiencia (ese, en efecto, parece ser el sentido del “saltar a la vista”, *prò ommáton poieîn*: afectar a la audiencia con la actualidad a la que se da curso en la palabra).

Hay dos ejemplos homéricos, ambos pertenecientes a la *Ilíada*, citados desde antiguo con frecuencia para referirse a la *enárgeia*. El primero de ellos es el “Catálogo de las Naves” en el Canto II y el segundo, la descripción del escudo de Aquiles al final del Canto XVIII. Con respecto al primero, en un fragmento citado por Estrabón de las *Historias* de Polibio se lee:

El fin que se propone la historia es la verdad, así, por ejemplo, en el *Catálogo de las Naves* el poeta nos explica lo que corresponde a cada ciudad: a una la llama rocosa, de otra dice que está en los confines, a otra la califica de costera o de rica en

¹⁰ La relación entre la “actualidad” de lo expuesto y la vividez de la exposición ha sido de nuevo problematizada en estudios de literatura comparada. Cfr. James Hefferman, “Ekphrasis and Representation”, *New Literary History*, Vol. 22, No. 2, Probing: Art, Criticism, Genre (Spring, 1991), pp. 297-316.

palomas. El fin que se propone la disposición es la vivacidad [*enárgeia*], por ejemplo cuando introduce combatientes; el fin del mito es el placer y el asombro¹¹

Para el historiador griego, toda historia, en cuanto orientada hacia la verdad, enlaza detalles que garantizan la vividez del relato. La verdad histórica, para Polibio, es efecto de la precisión con que se enlazan los detalles. No basta, pues, con decir lo que, según las fuentes consultadas y los necesarios cruces entre las mismas, efectivamente hizo o pasó a tal o cual personaje; si el “Catálogo de las Naves” homérico es ejemplar para la composición histórica, no lo es sólo por la precisión con que enumera los pueblos aqueos que se dieron cita en Troya,¹² sino porque en la forma como enlaza los detalles, el poeta acoge en su palabra la actividad que singulariza a cada ciudad nombrada. Homero, pues, no solo nombra los pueblos sino que los convoca según la actividad que los singulariza. En el “Catálogo”, los pueblos dejan de ser particulares determinados en su relación con la generalidad (un pueblo no es un tipo de pueblo) para conquistar en la palabra la singularidad de su propia vida, de su propia actividad. Para Polibio, en fin, siguiendo el modelo homérico, el pasado no se dice verdaderamente de cualquier modo, pues solo cuando en la palabra se expresa vívidamente la singular actividad de lo que ha sido, el relato alcanza la forma propia de la composición histórica.¹³

El segundo ejemplo homérico es la descripción del escudo de Aquiles al final del Canto XVIII (versos 463-616). Se trata del escudo que, por encargo de Tetis,

¹¹ Polibio, *Historias*. Trad. Manuel Balasch, Gredos, Madrid, 1996, Vol. 3, Libro XXXIV, Capítulo 4, 2-4.

¹² De hecho, como han notado algunos estudiosos, en el “Catálogo de las Naves” se nombran pueblos, como el ateniense, que no aparecen en el resto del poema, lo que, sumado a observaciones estilísticas, ha llevado a algunos expertos a sugerir que este canto fue incorporado tardíamente al poema homérico con el fin de incluir pueblos griegos originalmente ausentes de la gran gesta. Véase al respecto: T. W. Allen. *The Homeric Catalogue of Ships*. Oxford University Press, 1921, pp. 55-56.

¹³ Se sabe que en la obra de Tucídides, a diferencia de la de Heródoto, no se encuentra la palabra “historia” ni ninguno de sus derivados. Se sabe, de hecho, que Tucídides tuvo cuidado en no titular su obra “Historia de la guerra del Peloponeso” sino *ktêma éis aéi* (“un tesoro para siempre”, “una posesión eterna”). El propósito de Tucídides no fue inmortalizar a los pueblos mediante la consigna de sus obras (*kleos*), como es el caso en la obra de Heródoto, sino construir mediante la reunión de elementos en la escritura un instrumento que permitiera a todo espectador esforzado hacerse inmortal a sí mismo (estas ideas estructuran la lectura que hace Francois Hartog en: “The Invention of History: The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus”, *History and Theory*, Vol. 39, No. 3 (Oct., 2000), pp. 384-395; “Herodotus and the Historiographical Operation”, *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 83-93). Para el uso de la *enárgeia* según el propósito del historiador ateniense (uso que, pese a las diferencias de propósito, permanece muy cercano al de Polibio), véase: Andrew Walker, “Enárgeia and the Spectator in Greek Historiography”, *Transactions of the American Philological Association* (1974-), Vol. 123 (1993), pp. 353-377.

Hefesto hace para Aquiles luego de que Patroclo muriera y perdiera, al morir, las armas del Pelida. En el escudo, Hefesto, dios artesano, graba la tierra, el cielo, el mar, el sol y la luna llena, “las estrellas que el cielo corona”, dos ciudades (una en la que está teniendo lugar un litigio y otra que está siendo víctima de un cerco militar), un fértil campo noval de siembra sobre el que los labradores pasan la yunta, unas mieses que están siendo cegadas por afiladas hoces, una áurea viña sostenida por argénteos rodrigones y en torno a la cual se organiza ya la vendimia, un rebaño guiado por pastores que intentan, sin éxito, defender al ganado del ataque de una jauría de leones, los prados de un valle en que pacen ovejas, una gran danza acompañada del canto de un aedo y, finalmente, en la orla del sólido escudo, la poderosa corriente del río Océano.

El pasaje en cuestión es el paradigma usual para, en su momento, la composición y, actualmente, el análisis de lo que entre los griegos y por mucho tiempo fue conocido como el género “ecfrásico” (del *ékphrasis* griego, que significa descripción), que consiste en describir obras de arte y del cual la *enárgeia* constituye uno de sus atributos elementales.¹⁴ En cualquier caso, el texto homérico, como dice Flórez, “más que describir una obra, narra el proceso de su fabricación, lo que le ofrece al relato la posibilidad de narrar así mismo eventos asociados a las figuras expuestas en el escudo, con lo que el conjunto deviene dinámico, como aquello que él mismo representa”.¹⁵ Si esto es así, y el Escudo de Aquiles vale como paradigma del género ecfrásico, *ékphrasis* es simultánea e indiscerniblemente narración y descripción de imágenes, pues en la *ékphrasis* la imagen se produce como relato y el relato adquiere forma a la luz de la imagen a la que él alude. La claridad de la imagen descrita es inseparable de la actividad narrada, lo cual implica que, en este género, el relato sólo es claro si está referido a una imagen de la que se pueda contar una historia.

¹⁴ Véase: D. P. Fowler, “Narrate and Describe: The Problem of Ekphrasis”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 81 (1991), pp. 25-35; Svetlana Leontief Alpers, “Ekphrasis and Aesthetic Attitudes in Vasari’s Lives”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 23, No. 3/4 (Jul. – Dec., 1960), pp. 190-215; Graham Zanker, “Pictorial Description as a Supplement for Narrative: The Labour of Augea’s Stables in *Heracles Leontophonos*”, *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 411-423.

¹⁵ Alfonso Flórez, “*Kosmos y Polis* en el Escudo de Aquiles”, *Universitas Philosophica* 56, año 28 (enero-junio de 2011), p. 27.

La *enárgeia*, en cuanto atributo elemental de la *ékphrasis*, es entonces una cualidad de la palabra que dice la actividad como imagen y la imagen como actividad.¹⁶ En suma, en la noción de *enárgeia* entran en relación tres elementos fundamentales: la palabra, la imagen y la actividad. Y es precisamente en las relaciones de esos tres elementos que podemos formular características básicas de la *enárgeia* en cuanto modo de descripción propiamente histórico. *Enárgeia*, en efecto, es la cualidad de la palabra en que acontece simultáneamente la actividad singularizada en sus detalles como imagen y la imagen narrada como actividad. En cuanto inscritas en un uso “*enárgeico*” de la palabra, la imagen singulariza la actividad, mientras la actividad se convierte en la clave que vuelve pensable la imagen.¹⁷

1.2. *Antiquaria* o acerca del inventario de los objetos.

Es muy reciente la fecha en que un anticuario y un historiador se han vuelto casi indistinguibles. No han pasado más de dos siglos desde el momento en que las colecciones del anticuario y los libros del historiador trocaron su tradicional recelo en la sólida hermandad de nuestros días.¹⁸ En efecto, durante milenios, aunque por distintas razones en cada caso, el oficio y los productos del historiador se diferenciaron estrictamente de lo que después de Varrón (siglo I a. de C.) sería

¹⁶ Michel Beaujour, “Some Paradoxes of Description”, *Yale French Studies*, No. 61, Towards a Theory of Description (1981), pp. 27-59.

¹⁷ Algunos han explorado el uso que los historiadores antiguos hicieron de la palabra *mímesis* (imitación) con el fin de caracterizar su trabajo (véase: Vivienne Gray, “Mimesis in Greek Historical Theory”, *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 3 (Autumn, 1987), pp. 467-486). Aquí se ha preferido evitar dicho término por varias razones. En primer lugar, porque aparte de lo dicho por Duris de Samos (cuyas obras hoy se encuentran perdidas en su totalidad) y por Dionisio de Halicarnaso en su famosa carta a Pompeyo Germano al comparar las obras de Heródoto y Tucídides (del primero dice que sabe imitar caracteres y del segundo, que sabe imitar emociones), la idea de que la historia es *mímesis* aparece muy poco entre los historiadores. En segundo lugar, porque, incluso aceptando que la historia sea *mímesis*, se trata de un término con un enorme campo semántico en griego que, sin un trabajo concienzudo de delimitación para el que sin duda estoy pobremente dotado, dejaría indeterminado el oficio del historiador antiguo.

¹⁸ Puede decirse, sin embargo, que lo que ha sucedido es más bien la subordinación de la investigación anticuaria a los estudios históricos. Todavía hoy es cierto que, en general, como en su momento, hace más de un siglo, dijeron Langlois y Seignobos (1898), las artes del anticuario se cuentan entre las “ciencias auxiliares” del oficio de historiador o, a lo sumo, entre las técnicas de análisis externo e inferior (en oposición al interno y superior) del material documental. Véase Charles V. Langlois y Charles Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*. Trad. Jaime Lorenzo Miralles, ed. Francisco Sevillano Calero, Publicaciones Universidad de Alicante, Salamanca, 2003, pp. 79-91.

asociado al término “antigüedades”.¹⁹ Si bien es cierto que toda historia, como su nombre lo indica, ha sido, a su modo y con limitaciones, escritura de lo que fue visto,²⁰ y en esa medida nunca ha habido historia sin examen más o menos cuidadoso de las fuentes que atestiguan haber visto algo,²¹ siempre fue posible distinguir e incluso a veces oponer, por sus propósitos, sus objetos o sus procedimientos, los “arqueólogos” o “anticuarios” a los historiadores de cualquier signo. Veamos entonces cómo se forjaron esos procedimientos que muy tardíamente fueron incorporados al oficio de historiador.

Contemporáneas de la *Historia* de Heródoto y de la *Posesión eterna* de Tucídides son las “arqueologías”²² de Helánico de Mitilene e Hippias de Élida (el “bello y sabio Hippias” interlocutor de Sócrates en los diálogos platónicos que llevan por título su nombre). Se sabe muy poco de la vida de Helánico. Algunos dicen que sirvió de fuente a Andócides en la composición de su *De pace*, se sabe que escribió al menos veintitrés arqueologías (unas de mitología, otras de historias locales y de regiones bárbaras), que vivió y murió en el siglo V a. de C. y que, según Cicerón, su estilo “no era muy elevado”.²³ Hippias, al contrario, es una de las figuras más prominentes de la primera sofística. En las notas a su propia traducción de los testimonios y de las citas que se conservan de la obra hoy perdida del sofista de la Élida, Antonio Melero Bellido señala: “El rasgo más característico de su personalidad intelectual fue su saber enciclopédico, que le permitía vanagloriarse de dominar todas las ciencias y las artes de su época. Un enciclopedismo tal fue el fruto, sin duda, de una memoria excepcional que el sofista cultivó y desarrolló mediante procedimientos mnemotécnicos, que también trató de enseñar a sus discípulos”²⁴. En

¹⁹ Véase: Arnaldo Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 13, No. 3/4 (1950), pp. 285-317.

²⁰ Dice Hartog: “*Historia* is derived from *historein*, which is related to *idein*, to see, and *oida*, I know” (Hartog, “The invention of History”, p. 394).

²¹ En el artículo citado en la nota anterior Hartog llama la atención sobre el hecho de que en la *Ilíada* *histôr* suele ser sinónimo de juez antes que de testigo. El *histôr* no designa necesariamente al testigo presencial sino a quien está facultado, por su autoridad o por su reconocida prudencia, para juzgar, casi en el sentido de dictar sentencia, cuando hay litigio entre diferentes visiones.

²² Según Momigliano, arqueología, para los griegos, era sinónimo de “historia antigua”, historia de los orígenes.

²³ Véase: Lionel Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford, The Clarendon Press, 1939, pp. 152-157.

²⁴ La cita que hemos transcrito recoge a grandes rasgos los testimonios de Filóstrato en su *Vidas de los Sofistas*, Jenofonte en su *Banquete* y Platón en *Hippias mayor y menor*.

esta misma vía Frances Yates, en su clásico estudio sobre las artes de la memoria y a propósito precisamente de Hippias, deja planteada la pregunta por la relación entre la enseñanza sofística y las técnicas de cultivo de la memoria artificial.²⁵ La composición de arqueologías constituía al parecer uno de los ejercicios mediante los cuales el sofista trabajaba sobre sus habilidades retóricas y políticas y enseñaba a otros cómo hacerlo.

En cualquier caso, la relación entre cierta forma de la sofística y la arqueología antigua no ha sido hasta ahora completamente iluminada. John Bagnell Bury, en una serie de lecciones dadas en Harvard en la primavera de 1908, contaba entre los legados más importantes de la primera sofística el “anticuarianismo” (*antiquarianism*), es decir, según el historiador y filólogo británico-irlandés, el riguroso estudio de lo que a nadie más importa, de lo que no tiene ningún interés.²⁶ Para el anticuario antiguo (el “arqueólogo” en sentido estricto, el que hace el discurso sobre los orígenes, Hippias por ejemplo), carece de importancia el valor moral de los objetos de su investigación. La pregunta por los orígenes de algo no se despliega sólo en el caso en que ese algo sea o parezca decisivo en una investigación sobre el Bien, la Justicia o la Belleza. Lo que suscita la investigación arqueológica es más bien la persistencia material de un rastro o de una ruina, el encuentro más o menos azaroso y más o menos buscado con un fragmento material de cosas que ya no existen. Así pues, el anticuario es quien acoge las exigencias que arrastra una ruina en cuanto materia que ha persistido, quien afina su mirada para ver en lo que es la ruina de lo que ya no es, quien formula en su palabra el inventario de lo que en el mundo hace mucho tiempo fue destruido. No pretende hacer un relato, ni explicar nada. Despliega según el tema la masa de sus hallazgos en un orden cronológico y se entrena de paso en las artes de la memoria.

Marco Terencio Varrón es el primero en dar curso al oficio de anticuario con pretensiones de sistematicidad. Ya no se trata, para él, de hacer el inventario de lo

²⁵ Yates se pregunta, además, por el uso de la imagen en la mnemotécnica de Hippias. Desde Simónides, en efecto, toda *ars memoriae* implica un cierto uso de imágenes. Véase: Frances Yates, *The Art of Memory*, New York, London, Routledge, 1999, pp. 30-31.

²⁶ Tal es el sentido, sostiene Bury, del *polypragmasyné* que los griegos aplicaban al trabajo sofístico. Véase: J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians*, New York, The MacMillan Company, 1909, pp. 188-190.

hallado, sino de reconstruir materialmente la totalidad de una “civilización” (en su caso, la romana) mediante el riguroso inventario de todas las supervivencias. Esto implicó a su vez que la *antiquaria* se fuera desprendiendo de sus funciones en el contexto sofisticado de formación y entrenamiento de la memoria artificial. En efecto, las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrón fueron al parecer, según los testimonios de la patrística pues se trata de una obra perdida, una gigantesca y sistemática reunión de fragmentos que ya no tenían como propósito formar en las artes de la memoria a quien se ocupara de ellas, sino reconstruir materialmente la civilización romana bajo la premisa de que toda civilización era susceptible de ser reconstruida materialmente como unidad sistemática.

Algo más de mil quinientos años después, los anticuarios de los siglos XVII y XVIII todavía hicieron de Varrón su modelo en su disputa con lo que entonces fue llamado el “pirronismo histórico”. Tras la traducción al latín y publicación en París en 1569 del *Adversus mathematicos* de Sexto Empírico, en un momento de fragmentación profunda de la Cristiandad, y por lo tanto, de agrias disputas en torno a la historia europea y cristiana, los trabajos de historiadores y anticuarios antiguos y contemporáneos fueron leídos con sospecha redoblada y profundo escepticismo.²⁷ Autoridades tradicionales como Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso y Polibio fueron impugnadas por parciales y poco críticas en relación con las fuentes utilizadas.²⁸ Incluso, en sus versiones más radicales, el pirronismo puso en cuestión la posibilidad del conocimiento histórico, pues alegaba que si ya el conocimiento cierto de las cosas dadas en el presente tiene problemas, muchos más, y más graves, los tiene el

²⁷ Graham Parry ha estudiado la profunda relación entre el anticuarismo inglés del siglo XVII y la doble necesidad de, por un lado, dignificar los orígenes pre-romanos del pueblo británico (así, por ejemplo, en la *Britannia* de William Camden publicada en 1610) y, por el otro, justificar históricamente la posibilidad de que existiera una iglesia anglicana. Véase: Graham Parry, *The Trophies of Time. English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995.

²⁸ Momigliano cuenta que antes de la crisis escéptica del XVII era tal la confianza en los clásicos griegos y romanos que nadie imaginaba siquiera ponerse a la tarea de escribir una historia de Roma en la época de Augusto o de las guerras médicas o de la del Peloponeso. Para todos era claro que esa historia ya había sido escrita y nadie iba a perder su tiempo haciendo cosas que ya estaban admirablemente hechas. Cuando un anticuario se ocupaba de Roma lo hacía o bien de períodos muy antiguos de los que ningún historiador clásico se ocupó, o bien de temas (como las costumbres de cocina, vestido, etc.) que los historiadores clásicos habían dejado sin estudiar en los períodos de los que se ocuparon. Sólo después de la profunda crisis desatada por el “pirronismo histórico” fue pensable una nueva historia del mundo romano como la que emprendió Gibbon a finales del siglo XVIII. Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian”, p. 291.

conocimiento de cosas que ya no existen. En definitiva, las debilidades del conocimiento histórico sumaban razones para sospechar de sus instrumentalizaciones políticas.

En la actividad del anticuario, los historiadores fueron forjando respuestas razonables a las inquietudes escépticas. En cierto sentido, fue el escepticismo el que forzó a los anticuarios a formular principios elementales de crítica de fuentes, de evaluación de la evidencia material y de contrastación de la evidencia literal o “escrita” con la evidencia material, cuyo privilegio residía en su mayor confiabilidad.²⁹ Si Varrón debía seguir siendo el modelo, la sistematicidad del anticuario no debía estar fundada en la idea de “civilización” que acogía indistintamente cualquier ruina, sino en el riguroso análisis de la evidencia material. Ya no se trataba, pues, sólo de hacer el inventario de los hallazgos sino de disponer en la escritura los cruces en los cuales aparece lo que ciertamente y sin vacilaciones puede ser dicho acerca del pasado.

A los “historiadores filosóficos” del siglo XVIII, entre los cuales Montesquieu y Voltaire son quizás los personajes más conocidos, no se les pasó, sin embargo, que eso que el anticuario producía no era todavía un relato y que su portentosa erudición, cada vez más vasta e inútil, era al mismo tiempo su mayor logro y su peor desgracia: en ella el anticuario había conquistado su prestigio, pero precisamente por ella sus ojos se habían cegado para preguntas más generales y profundas sobre los principios y las lógicas del acontecer histórico. La delirante obsesión por los detalles impedía tan siquiera la construcción de un relato coherente.

En cualquier caso, la crítica a los anticuarios no tuvo como efecto, ni tuvo como propósito, liberar a la historia de su relación con la erudición. Desde finales del siglo XVIII, lo que se le exige a la *antiquaria* es que estreche sus relaciones con la

²⁹ La relativa mayor confianza en la evidencia material descansaba en la relativa mayor facilidad con que el investigador puede establecer la falsedad de la evidencia material. Spanheim, por ejemplo, el fundador de la numismática a finales del siglo XVII, sostenía que es mucho más fácil identificar una moneda falsa en una época y región determinadas (pues ningún antiguo ha tenido la capacidad de falsificar miles de monedas y, por lo tanto, las pocas falsas contrastarán fácilmente con el resto de las que estaban en circulación), que identificar un documento falso o mal atribuido. Con los anticuarios, y particularmente después de la crisis escéptica, toda evidencia literaria debe pasar la prueba de la evidencia material. Véase: Momigliano, “Ancient History and the Antiquarian”, pp. 300 y ss.

historia, recogiendo y mostrando la historicidad del dominio empírico de la historia. Ahora bien, la historicidad de los objetos sólo se muestra en sus relaciones con otros objetos; así por ejemplo un trozo de metal es histórico cuando es puesto en relación con el mercado en el que fue moneda y con el emperador cuyo rostro está grabado en él. Las relaciones históricas que constituyen a los objetos históricos pueden agruparse en torno a variables más generales, como la economía, la demografía o las instituciones judiciales, que al relacionarse dan forma a explicaciones posibles del acontecer histórico. En ese sentido, los inventarios, desligados tanto del cultivo artificial de la memoria como de la reconstrucción sistemática de las civilizaciones, son la actividad que permite al historiador disponer sus hallazgos según variables cuyo desarrollo es rastreable en el tiempo. Y por lo tanto, escribir un inventario es al mismo tiempo disponer los hallazgos de modo que sea posible verificar su correspondencia y sentar las bases de explicaciones más o menos generalizables del pasado.

Así pues, el riguroso inventario de las persistencias materiales, en la medida en que muestra las relaciones históricas que constituyen a los objetos, es la escritura de la historicidad de las cosas. La *antiquaria* designa simultáneamente la sistematicidad de la crítica de la evidencia material y la elaboración de variables susceptibles de ser rastreadas en el tiempo. El orden del inventario muestra la historicidad de lo en él registrado, de modo que el orden de esta forma de escritura configura y al mismo tiempo pretende expresar el orden de la historia.

1.3. La factualidad de los datos o acerca de la textualidad del pasado.

Tal vez no haya historiadores cuyos nombres hayan sido tan vilipendiados, al menos después de la Escuela de los *Annales* y en particular después de los ataques de Lucien Febvre,³⁰ como Charles V. Langlois y Charles Seignobos. En el mejor de los casos se los recuerda como viejos positivistas que hicieron mucho por el desarrollo

³⁰ Nos referimos a los ensayos publicados en: Lucien Febvre, *Combates por la historia*. Trads. Francisco Fernández Buey y Enrique Aguillol, Ariel, Barcelona, 1986. Este libro fue originalmente publicado en francés por la Librairie Armand Collin en 1953. Entre los artículos contenidos en el libro, los más enfáticamente polémicos con Langlois y Seignobos son: “De 1892 a 1933. Examen de conciencia de una historia y de un historiador”, pp. 15-35 y “Vivir la historia. Palabras de iniciación”, pp. 37-58.

de la disciplina pero cuyas ideas acerca de la naturaleza del oficio ya fueron superadas. De ellos se dice que ahogaron su indiscutible talento en la exigencia imposible de hacer ciencia histórica, que cegaron a generaciones enteras con la ingenuidad de su noción de “pasado”, que desligaron la investigación histórica de cualquier pertinencia social y subjetiva con el fin de ganar un método que permitiera un conocimiento cierto y fiable de los hechos pasados. Pero lo realmente imperdonable para sus críticos fue haberse tomado el pedante atrevimiento de escribir un manual, su *Introducción a los estudios históricos* (1898), en el cual pretendían haber formulado de manera definitiva reglas prácticas del oficio de historiador. Si bien varias de las reglas que en materia de crítica de fuentes fueron formuladas por los historiadores franceses en su manual son todavía hoy reconocidas y utilizadas por la comunidad de historiadores profesionales, desde Febvre al menos es común sospechar de la aparentemente pobre concepción que ellos tuvieron de su oficio y de su objeto.

Es falso, sin embargo, acusar a los autores del manual de tener una noción estática o, peor, idealizada del pasado. Como Rolf Torstendahl ha mostrado en un artículo reciente,³¹ la diferencia elemental entre el manual de Langlois y Seignobos y los de Droysen, primero, y Bernheim, después, es que en el primero no hay algo así como una imagen verdadera del pasado a la que deban corresponder los resultados del trabajo crítico del historiador. El punto de partida del método histórico reglamentado por Langlois y Seignobos es lo que ellos llaman “documento”: las huellas verificables, sean materiales o psicológicas, de un acontecimiento pasado. Pero cualquier cosa que haya sido “efectivamente” tal acontecimiento pasado, por traer la formulación de Fustel de Coulanges, es algo que el historiador sólo puede decir por analogía.

¿Qué quiere decir entonces la tantas veces citada frase “el hecho se obtiene directamente del documento”³²? Al menos dos cosas mutuamente relacionadas. Primero, que la realidad del hecho histórico es de orden lingüístico y, segundo, que

³¹ Rolf Torstendahl, “Fact, Truth, and Text: The Quest for a Firm Basis for Historical Knowledge around 1900”, *History and Theory*, Vol. 42, No. 3 (Oct. 2003), pp. 305-331.

³² Langlois y Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, p. 197.

todo documento está constituido por una compleja trama de referencias a realidades subjetivas (o psicológicas, escriben con frecuencia) y objetivas. Con relación a lo primero, dicen Langlois y Seignobos: “La noción de *acontecimiento*, cuando la precisamos, se resume en un juicio de afirmación sobre la realidad exterior”.³³ Hechos y acontecimientos, términos relativamente intercambiables para estos historiadores, son juicios de realidad fundados en la rigurosa crítica de los documentos pertinentes. El valor de verdad de un juicio histórico no se produce entonces por correspondencia con una realidad externa al trabajo sobre los documentos (el pasado en sí mismo, la verdad de lo que ha sido) sino por coherencia interna de los productos de la crítica. ¿Qué es, pues, lo que produce la crítica? Según Langlois y Seignobos, y con esto entramos al segundo punto, la crítica descompone analíticamente el documento para captar en él sus “elementos exactos” de orden objetivo y subjetivo. La distinción entre elementos subjetivos y elementos objetivos se hace con el fin de caracterizar diferentes tipos de procedimientos críticos pertinentes. Así, por ejemplo, para poder establecer lo que realmente pensaba o sentía un autor se requieren operaciones distintas a las necesarias para saber si lo que ese autor dijo sobre tal o cual acontecimiento es confiable. Todo documento contiene elementos pertenecientes a hechos internos y externos que el historiador debe poder aislar y criticar con eficacia. En el examen de cada una de las afirmaciones contenidas en el documento, el historiador configura la factualidad interna, subjetiva o psicológica, y externa, objetiva, en la que se ajustan sus datos concretos.³⁴

Así pues, el trabajo crítico debe poder establecer, al menos, cuándo y dónde fue producido tal o cuál documento; qué persona o institución lo hizo, en qué condiciones y con qué fines; si sus afirmaciones están basadas –del todo o en parte– en otro documento hoy perdido o a medias conocido; si en la relación de aquellas cosas a las que se refiere coincide con lo que otros documentos fiables y contemporáneos, productos de observaciones diferentes, dicen al respecto. En suma, lo que hace la crítica es establecer la autenticidad del documento y lo que en él, una

³³ Langlois y Seignobos, *Introducción*, p. 191.

³⁴ “Factualidad de los datos” es una expresión de Torstendahl (“Fact, Truth, and the Text”, p. 319). La crítica es a la vez producción y restablecimiento de la factualidad de los datos contenidos en el documento. Eso quiere decir: el crítico identifica y aísla los hechos subjetivos u objetivos de los que el documento es huella.

vez autenticado, hay de cierto en relación con aquello a lo que está referido subjetiva y objetivamente. Ahora, vale la pena insistir en que la autenticidad del documento no se acredita por su correspondencia a una realidad externa al oficio del historiador sino en el elemento lingüístico en el que está construido todo hecho histórico. Dicen Langlois y Seignobos:

Se supone un tanto alegremente que la historia es una <<visión>> de los acontecimientos del pasado, y que procede mediante <<análisis>>. Son dos metáforas, peligrosas si nos dejamos seducir por ellas. En historia *no se ve nada real*, salvo el papel escrito, y esporádicamente edificaciones u objetos manufacturados. El historiador no cuenta con nada que pueda analizar realmente, nada que desarmar y recomponer. El <<análisis histórico>> no es más real que la visión de los hechos históricos; es una mera abstracción, una operación mental sin más. Analizar un documento es estudiar *mentalmente* los datos que contiene para analizarlos uno por uno. Analizar un suceso es separar *mentalmente* sus particularidades (episodios de un acontecimiento, caracteres de una institución) para centrar sucesivamente la atención sobre cada una de ellas; esto es lo que entendemos por examinar los distintos <<aspectos>> de un acontecimiento: otra metáfora³⁵.

Las metáforas con las que Langlois y Seignobos caracterizan su oficio –la visión, el análisis histórico y los aspectos del acontecimiento–son las metáforas necesarias de un trabajo científico que no tiene ante sí otra cosa que documentos. Debemos evitar un malentendido puesto a andar por algunos críticos. Cuando decimos que los hechos históricos, al ser la historia una ciencia documental, sólo tienen realidad lingüística no estamos queriendo decir, primero, que para Langlois y Seignobos sólo valen las fuentes escritas –aunque es cierto que en su texto ocupan un lugar injustamente privilegiado–, ni, segundo, que para ellos exista un abismo infranqueable entre el dominio lingüístico y la realidad objetiva. Todo hecho histórico se configura en el análisis documental, y todo documento es una huella que ha dejado una vida pasada. El documento, en ese sentido, es más que un texto; es una supervivencia material susceptible de ser desplegada en sus elementos exactos mediante el trabajo crítico. Que la crítica sea una operación escrituraria no implica entonces que carezca de objetividad.

Pero llegados a este punto, cabe hacer las siguientes preguntas: ¿cómo hacer cognoscible la factualidad de los documentos?, ¿en qué consiste, concretamente hablando, la elaboración lingüística del hecho histórico? Para Langlois y Seignobos,

³⁵ Langlois y Seignobos, *Introducción*, p. 219.

el conocimiento de los hechos del pasado no es otra cosa que la conformación de una imagen en la que se confirman mutuamente, aunque nunca de manera definitiva, los “elementos exactos” que produce el trabajo crítico. El objetivo del historiador no es relatar lo que efectivamente sucedió sino la forma como, fundado en los elementos arrojados por la crítica, en la “factualidad de los datos”, usando la expresión de Torstendahl, el historiador habría percibido los hechos de haber estado presente. En ese sentido, todo discurso histórico es imaginación recortada sobre los límites de la crítica, sobre la factualidad que en los documentos la crítica hace posible. Imaginación, pues, puesta en marcha sobre elementos exactos e indudables³⁶:

Acontecimientos que no hemos presenciado, descritos en documentos que no nos permiten representárnoslos con exactitud: he aquí los datos de la historia. El historiador, obligado no obstante a formarse imágenes de los hechos, debe asumir la responsabilidad de no hacerlo sino con los elementos exactos, de forma que se los represente tal como si hubiera podido presenciarlos él mismo... Toda imagen histórica contiene algo de fantasía³⁷

Ahora bien, si de lo que se trata es de formular reglas perentorias y eficaces para acceder al conocimiento riguroso de la historia, no puede dársele rienda suelta a la fantasía en la estructuración del relato histórico. La prescripción metódica no se circunscribe a la crítica documental, sino que también hay unas reglas que limitan la imaginación historiográfica. Esas reglas son dictadas por la semejanza y la analogía. Dicen Langlois y Seignobos que todo historiador debe suponer, aún sin poder demostrarlo suficientemente, que hombres y mujeres que vivieron en otro tiempo son semejantes a los que hoy en día existen. Puede, por ejemplo, que hablen lenguas diferentes o que obedezcan a formas de gobierno distintas, pero todos tendrán lenguaje y estarán distribuidos según relaciones más o menos institucionalizadas de poder. Si bien es arriesgado, cuando no abiertamente imposible, dar una estructura definitiva a lo humano, es posible, y, para la historia, necesario, que todo hombre en cuanto hombre tenga una suerte de aire de familia con cualquier otro hombre, y en

³⁶ En el artículo de Torstendahl antes citado se hace explícito el tono cartesiano de la tarea de estos dos historiadores (en la *Introducción*, de hecho, hay repetidas referencias a Descartes; “aquí, como en toda ciencia, debemos partir de la duda metódica” *Introducción*, p. 170). A la duda absoluta en la que naufraga cualquier conocimiento habría que oponer una certeza clara y distinta y un método a partir de ella. Las operaciones críticas son, según Langlois y Seignobos, la forma como se manifiesta la duda metódica en el dominio de la historia. Véase: Torstendahl, “Fact, Truth, and the Text”, pp. 325 y ss.

³⁷ Langlois y Seignobos, *Introducción*, p. 223.

particular que todo hombre de otro tiempo tenga alguna semejanza con los que son contemporáneos al historiador. Langlois y Seignobos vacilan al hacer el catálogo de estas aparentes invariantes,³⁸ pero aseguran que, de hecho, es porque hay semejanzas entre los hombres que está justificado el uso de analogías con el presente en la configuración de acontecimientos pasados. “No vemos el pasado; no sabemos de él sino por su semejanza con el presente”³⁹, lo que quiere decir también, a la inversa, como dirán más adelante, que sólo sabemos del pasado por su diferencia con el presente, diferencia que sería impensable si no se recortara sobre un fondo de semejanza.

Si, según Langlois y Seignobos, la semejanza entre los hombres condiciona la posibilidad de conocer el pasado, la analogía es la forma que regula la imaginación historiográfica. Esto significa que la coherencia interna de la historia sólo se consigue por el camino de la analogía entre tiempos heterogéneos. En efecto, si hemos aceptado que el hecho tiene un carácter lingüístico al ser producto de la reunión de los elementos subjetivos y objetivos del documento y que esa reunión es fundamentalmente imaginativa, es forzoso reconocer que la enunciación del hecho está ella misma en función de la semejanza entre los hombres. La factualidad de los datos es cognoscible como imagen analógica del presente del historiador. El pasado para ellos es un texto, pero no porque sea un género literario que deja siempre sin resolver la cuestión de su objetividad. Que el pasado sea un texto quiere decir que textualidad y objetividad se han vuelto indiscernibles en el dominio documental, sobre el fondo semejante de lo humano. Es por eso, precisamente, que prefieren definir a la historia como una “ciencia de documentos” antes que como una genérica “ciencia del pasado”, que no dudarían en calificar de absurda. La crítica, al desplegar la factualidad del documento, permite la configuración analógica del pasado sobre la base objetiva de un conjunto rigurosamente establecido de supervivencias.

³⁸ Aunque llegan a proyectar incluso, en la última parte de su manual, la posibilidad de un “cuestionario universal sobre las invariantes de lo humano” que permitiría al historiador organizar de tal modo todos sus “elementos exactos” que se facilitara el trabajo analógico. Ver: Langlois y Seignobos, *Introducción*, pp. 227 y ss.

³⁹ Langlois y Seignobos, *Introducción*, p. 224.

1.4. Notas generales sobre la singularización histórica.

Detengámonos un momento a precisar lo que hemos ganado para nuestra investigación. Examinamos tres procedimientos centrales en la singularización de objetos históricos y los tres tienen un elemento en común: aluden a un cierto ámbito lingüístico. En efecto, no es ninguna novedad afirmar que la historia es una forma de escritura. Pero por lo que hemos visto el carácter lingüístico de la historia parece problemático. En el análisis de la *enárgeia*, vimos que la palabra del historiador es cualificada por su estrecha relación con la *energéia* de la que es expresión y con la imagen que la vuelve legible, así que no es una palabra entre otras sino una muy particular dotada además de fuerza retórica. En el estudio de la *antiquaria*, la escritura de inventarios se nos mostró como una operación que a la vez que registra las supervivencias materiales, organiza el espacio de su crítica y de su historicidad, de modo que el orden del inventario pretende coincidir con el orden en que surgen y se desarrollan los hechos históricos mismos. Finalmente, el examen de la crítica documental, que de cierto modo recoge elementos de los dos anteriores, nos pone directamente ante la coincidencia de la objetividad y la textualidad de los hechos en la imagen analógica con la que el historiador representa el pasado.

Así, pues, al examinar desde un punto de vista procedimental el oficio del historiador, se nos mostró que eso que llamábamos la ambigüedad de la historia, según la cual historia es simultáneamente un discurso y su objeto, es más bien el dominio intermedio en que se singularizan los objetos de la historia, a medio camino entre lo que realmente ha acontecido y los discursos en los que lo acontecido ha sido entregado al conocimiento del historiador y su público lector. La *enárgeia*, en efecto, no es la mera palabra ni la pura actividad; la *antiquaria* no es un simple orden arbitrario, pero tampoco el puro recuento de la materialidad de los fragmentos; y el hecho histórico elaborado en la crítica documental no es un mero nombre pero tampoco una realidad externa al discurso. Ni el pasado en sí mismo, ni la consciencia y los intereses de los hombres entregan a la historia sus objetos singularizados. Entre uno y otra parece haber un espacio intermedio al que apuntan y en el que se desenvuelven los procedimientos analizados.

Ahora bien, ¿en qué consiste ese espacio? Las indicaciones que hemos hecho parecen sugerir que es un cierto espacio lingüístico, como si lo que ha sido tuviera primero que volverse imagen en el lenguaje para ser conocido por los hombres. En este sentido, la *enárgeia* era la cualidad de la palabra que describe a la actividad como imagen y narra la imagen como actividad; la *antiquaria* entrega el orden, una figura del orden, en que es asignable la historicidad de las cosas; y la crítica documental culmina con la configuración de una imagen analógica del pasado en relación con el presente.

Pero además, esto parece implicar que en cada caso la alusión procedimental a un espacio intermedio, aparentemente lingüístico, pasa por cierta comprensión de aquello que ha sido: en el caso de la *enárgeia*, lo que ha sido es una actividad y la imagen que resulta es la expresión de esa actividad; en el de la *antiquaria* lo que ha sido es un aspecto de una variable cuyo desarrollo en el tiempo es rastreado y el orden del inventario representa espacialmente el orden explicativo de la evolución histórica; y en el caso de la crítica documental lo que ha sido es una huella dejada por una vida humana a partir de la cual se extraen los elementos exactos que luego harán parte de una imagen analógica del pasado. En este punto parece entonces que en el espacio intermedio indicado por los procedimientos de singularización puestos en marcha por el historiador se fijan en imágenes la actividad pasada, el esquema evolutivo y las huellas de una vida hoy extinguida. Mediante estos procedimientos, el historiador fija en el lenguaje figuras que pretenden tener la firmeza de lo que ha sido, aunque no puedan confundirse con ello.

En cualquier caso, el historiador no sólo singulariza sus objetos sino que configura campos problemáticos de los cuales su relato es una solución parcial. Puede ser, entonces, que en el examen de los procedimientos a través de los cuales el historiador da coherencia y unidad a su relato se nos muestren determinaciones más precisas de ese dominio que por ahora sólo hemos visto aludido como espacio en que queda fijado aquello que ha sido. Vamos entonces al examen de esos procedimientos, precisando antes en qué consiste ese campo problemático al que responden.

2. El campo virtual de la historia.

En la primera parte de su artículo “historia/Historia” (*Geschichte / Historie*), Reinhart Koselleck estudia dos procesos desencadenados en la segunda mitad del siglo XVIII que han determinado los contenidos asociados al concepto contemporáneo de historia tanto en el sentido de una investigación sobre el pasado como en el sentido de lo efectivamente ocurrido.⁴⁰ “El primero de los procesos consiste en la formación del colectivo singular que aglutina en un concepto común la suma de las historias individuales. El segundo, en la fusión de <<historia>> [*Geschichte*] como conexión de acontecimientos, y de <<Historia>> [*Historie*] en el sentido de indagación histórica, ciencia o relato de la historia”⁴¹.

Se trata, como muestra Koselleck, de dos procesos distinguibles aunque profundamente relacionados. Hasta antes del siglo XVIII el alemán distinguía con claridad *Geschichte*, derivación del antiguo alto alemán *scehan* que significa acontecimiento, casualidad, proceso, y suele estar relacionado con lo “efectivamente acontecido”, e *Historie*, derivado del latín *historia*, que suele asociarse a la investigación y escritura de “relatos históricos”. Lo que relata Koselleck es el proceso por el cual los campos semánticos de *Geschichte* e *Historie* tienden a confundirse y a reunirse bajo la palabra *Geschichte*, de tal modo que *Historie* termina volviéndose una palabra cada vez menos frecuente. Ese proceso es paralelo de otro que consiste en la aparición en alemán de la forma singular de *Geschichte*, pues antes de mediados del siglo XVIII sólo existía el plural *-Die Geschichten-* y hacía referencia a todas las historias que se podían contar a propósito de un personaje o una institución particular. El surgimiento de *Geschichte* en su forma singular expresa el surgimiento correlativo de un campo de experiencia propiamente histórico. Esto explica el hecho de que sólo desde finales del siglo XVIII expresiones como “la historia misma” o “la historia en general” sean posibles y designen, además, muy

⁴⁰ Se trata de la contribución hecha por Koselleck al proyecto colectivo *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 7 vols., 1972. El artículo fue traducido por Antonio Gómez Ramos para la colección “Mínima Trotta” de la editorial Trotta: Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2004.

⁴¹ Koselleck, *historia/Historia*, p. 27

concretamente el horizonte en el que hombres y mujeres realizan los fines prácticos de la razón humana.

En resumen, lo que muestra Koselleck es que, en el contexto en que surge la historiografía moderna, ubicado normalmente entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, lo efectivamente acontecido, que es un “concepto de realidad”, y el discurso sobre ello, que es un “concepto de reflexión”, tienden a coincidir en un nuevo campo de experiencia que es el de la historia en general, nombrada por el colectivo singular *Geschichte*. No hace mucho, pues, que lo acontecido sólo se dejaba decir en la fragmentariedad de su ocurrencia aislada, en la pluralidad incoherente del caos de las cosas. La pluralidad de lo que acontece no accedía fácilmente a una singularización aglutinadora, pues en vez de un dominio histórico más o menos general y coherente, había fragmentos, piezas aisladas, monumentos mutilados de los que podía contarse una historia. Sólo cuando “la” historia se convirtió en un campo de experiencia, la fragmentariedad de “las” historias pudo ser superada y conservada en una nueva unidad.

La construcción de campos problemáticos en historia está basada sobre ese nuevo campo de experiencia. Para Koselleck, en efecto, la centralidad de la historia en el idealismo alemán puede interpretarse como un primer esfuerzo de dotar de unicidad al campo de experiencia surgido. Y aunque muy pronto la “ciencia histórica” se desligó de las filosofías de la historia que pretendían alcanzar la unicidad del nuevo campo de experiencia, todo relato histórico moderno es, según Koselleck, una respuesta parcial al conjunto de problemas asociados al dominio a la vez reflexivo y real de la historia.

Así, pues, todo relato histórico propiamente moderno alude a un campo problemático en la misma medida en que procura solucionarlo de manera parcial. Esto significa que toda historia tiende a configurarse como unidad que resuelve, desde un punto de vista muy particular, la virtualidad del campo problemático de la historia.⁴² Y si esto es así, entonces todo relato propiamente histórico define el

⁴² Para precisar lo virtual y la virtualidad nos fue de gran ayuda el primer capítulo de Pièrre Lévy, *¿Qué es lo virtual?* Trad, Diego Levis, Paidós, Barcelona, 1999.

conjunto de sus objetos pertinentes con la mirada puesta en la cuestión de su unidad, pues sólo mediante la elaboración de un relato completo el historiador responde parcialmente a la virtualidad del campo de la historia.

Al ser dispuestos según su pertinencia para un relato posible, los objetos históricos son sometidos por el historiador a transformaciones adicionales. En lo que viene vamos a explorar los procedimientos a través de los cuales un par de historiadores, que se atienen con rigor al carácter lingüístico pero no por ello meramente subjetivo de su oficio, conforman relatos completos y transforman consecuentemente sus objetos al disponerlos y relacionarlos según lo que para cada relato histórico es pertinente. De este modo, esperamos ganar mayor precisión en la determinación de ese espacio intermedio que se nos mostró antes y formular finalmente los términos del problema que seguiremos en los capítulos siguientes.

2.1. La construcción de la trama y la ilusión intelectual.

Para Paul Veyne los acontecimientos no son individualidades extraídas directamente de los documentos y coherentes internamente, como sostienen algunos positivistas, pues “no son cosas ni objetos consistentes ni sustancias, sino un fragmento libremente desgajado de la realidad, un conglomerado de procesos, en el cual cosas, hombres y sustancias en interacción se comportan como sujetos activos y pasivos”⁴³. Retengamos tres elementos de la cita: primero, la producción del acontecimiento histórico es un libre “desgajamiento” de lo real; segundo, el acontecimiento histórico es un conglomerado de procesos, lo que implica que, tras el desgajamiento primario, el historiador reúne de cierto modo los fragmentos para hacer de ellos un acontecimiento legible; tercero, en todo acontecimiento histórico hay comportamientos subjetivos significativos y mutuamente condicionados a través de los cuales el acontecimiento mismo puede ser narrado.

Con respecto al primer elemento, Veyne sostiene que el historiador está en la obligación de desgarrar lo real, de hacerle violencia, porque la historia es diégesis y

⁴³ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, p. 37.

no mimesis.⁴⁴ Si bien, como dijimos a propósito de la *enárgeia*, el modo propio de la descripción histórica fija en imágenes actividades pasadas, la escritura de la historia debe rebasar la representación clara de actividades muy concretas para conquistar el lugar desde el cual es posible una narración completa y en primera persona de hechos que ocurrieron hace milenios, que es lo que significa “lugar diegético”. En esta perspectiva, los acontecimientos históricos no son tanto las formas engendradas en la reproducción lingüística de actividades perimidas, sino los elementos de una serie narrativa construida por el historiador con base en un riguroso trabajo de crítica documental y en la paciente construcción de una cultura erudita. Al ser elementos de una serie narrativa, los objetos históricos son modificados desde el lugar diegético que los juzga pertinentes, pues su pertinencia sólo es establecida al precio de profundas modificaciones. En efecto, confiesa Veyne, toda actividad pasada es traicionada por su historiador, reorientada narrativamente, tergiversada por su erudición.⁴⁵ De modo, pues, que “desgajar lo real” significa para el historiador arrancar al material, cuya elaboración hay que atender según las mejores técnicas críticas, los elementos pertinentes para una narración.

Ahora bien, segundo elemento de la cita de Veyne, el desgajamiento de lo real cristaliza en un “conglomerado de procesos”. El historiador francés parece sugerir que el trabajo historiográfico responde a una dialéctica particular que supera y conserva los elementos desgajados de lo real en una nueva conglomeración. Como habíamos visto al examinar la *antiquaria*, todo acontecimiento está asociado a unas variables (económicas, demográficas, políticas, etc.) susceptibles de ser rastreadas en el tiempo. De hecho, cada acontecimiento se configura en el cruce de varias de esas variables. Lo que sugiere Veyne es que esas variables deben entenderse como indicadores que permiten registrar a los acontecimientos en diferentes series narrativas, que Veyne llama tramas, intrigas o itinerarios.⁴⁶ En ese sentido, no hay

⁴⁴ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, p. 15. Según Veyne, la distinción está tomada de Jean Genet, aunque la oposición entre diégesis y mimesis puede rastrearse ya en el Libro III de la *República* de Platón y en el Libro III de la *Poética* de Aristóteles.

⁴⁵ Dice Veyne: “El relato que surge de la pluma del historiador no es lo que vivieron sus protagonistas; es sólo una narración”. Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, p. 14.

⁴⁶ *Intrigues* dice el libro en francés, pero Veyne, en otros artículos, los llama también *itinéraires*. Véase, por ejemplo: Paul Veyne, “Panem et circenses: l'évergetisme devant les sciences humaines”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 24e année, No. 3, 1969, pp. 785-825.

propriadamente hablando un acontecimiento que no lo sea dentro de un registro más o menos delimitado de pertinencias, pues no es el acontecimiento, en su insuprimible e inefable individualidad, lo que interesa al historiador, sino la trama más o menos general en la que los acontecimientos se iluminan recíprocamente: “La historia se interesa por acontecimientos individualizados que tienen carácter irreplicable, pero no es su individualidad lo que le interesa. Trata de comprenderlos, es decir, de hallar en ellos una especie de generalidad, dicho con más precisión, de especificidad... Es histórico todo lo que es específico”.⁴⁷ La especificidad del acontecimiento es él mismo en cuanto históricamente pertinente, es decir, en cuanto pertinente para una historia determinada en la que entra en relación con otros acontecimientos. Así, si bien la historia es “conocimiento a través de documentos”⁴⁸, se trata de un conocimiento indirecto mediado por tramas en las que cristalizan simultáneamente exigencias de la propia documentación, pues no cualquier cosa puede decirse a propósito de cierto material, y de inteligibilidad más o menos general o específica.

Finalmente, tercer elemento, en el acontecimiento “cosas, hombres y sustancias en interacción se comportan como sujetos activos y pasivos”. El acontecimiento es matriz de subjetivación de un conjunto en principio más bien desordenado y caótico de fuerzas, elementos recortados, series fragmentarias. Es en él o partir de él que aparece algo así como un sujeto individual o colectivo asignable y en relación con el cual es posible construir una explicación histórica. Para Veyne, esa explicación histórica es, en sentido eminente, una forma de retrodicción. Explica el historiador francés:

los problemas de la retrodicción se refieren a la probabilidad de las causas o, mejor dicho, de las hipótesis: ¿cuál es la explicación acertada cuando ya se ha producido un acontecimiento?, ¿bebe el Rey porque tiene sed, o porque la etiqueta se lo exige? Los problemas históricos, cuando no pertenecen a la crítica, son problemas de retrodicción⁴⁹

“Retrodecir” es, en resumen, adivinar causas de acontecimientos dados. Dado el acontecimiento, en el proceso por medio del cual este es reelaborado con el fin de alimentar un relato más o menos completo y legible, el acontecimiento es retrodicho

⁴⁷ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, pp. 47-48.

⁴⁸ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, p. 15

⁴⁹ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, p. 98.

en sus causas, y sólo en ese sentido es explicado. Al respecto, Raymond Aron comenta que, para Veyne, la explicación histórica es causal sin ser nomológico-deductiva, y que por lo tanto, aunque formalmente similar a la explicación científica, no le está permitido franquear su precaria condición epistemológica.⁵⁰ Explicación causal sin ley, a la narración histórica le está cerrado el camino del conocimiento científico. Si bien hay en historia hechos cuyas causas pueden decirse mediante el recurso a leyes físicas, económicas, demográficas, etc., el hecho es histórico sólo cuando está inscrito en una trama histórica que no es legalmente construida. Hay, pues, leyes en historia pero no leyes de la historia, y habría que decir, además, que el uso histórico de leyes científicas no tiene nada de científico: es un recurso más, infrecuente y a veces injustamente privilegiado, que el historiador pone en marcha para dar forma a su relato. En estos casos, la ley es arrancada a la generalidad de su alcance para reforzar la legibilidad del hecho singular. Cuando una ley es usada por el historiador no es con el fin de encuadrar lo singular como caso de una ley general, sino, al contrario, de retomar la singularidad en uno de sus elementos –en este caso, aquel científicamente formulable– para abrirla al juego de conexiones específico de la trama.

Por esto mismo, cuando el historiador hace uso de algunos conceptos, no pretende con ellos aportar un conocimiento riguroso acerca del pasado, sino garantizar la legibilidad de un relato que conecta singularidades específicamente recortadas. Mediante los conceptos, el historiador relaciona singularidades, pero esos conceptos son para él indefinibles. Dice Veyne:

Los conceptos históricos pertenecen exclusivamente al sentido común (una “ciudad”, una “revolución”), y seguirán siéndolo, aunque su origen sea más culto (“despotismo ilustrado”)... Para nosotros, <<revolución>> representa cuanto hemos leído, visto y oído acerca de distintas revoluciones que conocemos, y este acervo de conocimiento es lo que determina nuestro empleo de la palabra... Un concepto histórico permite, por ejemplo, denominar revolución a un acontecimiento, pero no se sigue de ello que, por emplear ese concepto, sepamos <<qué es>> una revolución. Esos conceptos no son propiamente tales, es decir, un conjunto de elementos unidos necesariamente,

⁵⁰ Raymond Aron, “Comment l’historien écrit l’épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 26e année, No. 6, 1971, pp. 1319-1354.

sino más bien representaciones compuestas que provocan una ilusión intelectual, pero que en realidad son únicamente imágenes genéricas.⁵¹

Parece entonces que los conceptos históricos, en cuanto imágenes genéricas que provocan una ilusión intelectual, pertenecen al sentido común. Este sentido común es, según Veyne, simultáneamente lógico y estético; el historiador acude, pues, a los contenidos cognitivos y afectivos que en un lector cualquiera provocan las palabras para hacer de ellas un concepto histórico, es decir, un punto de enlace en la construcción de una intriga. Esto parece indicar que la legibilidad del relato histórico está construida con conceptos que tienen un contenido vagamente determinado. Y si esto es así, la legibilidad de cualquier historia, lo que cada una da a pensar, la unidad con la que cada una responde al campo virtual de la historia, no depende de la claridad de los conceptos, sino del lugar diegético y del recorte específico de los acontecimientos.

En suma, la construcción de una intriga que dé forma al relato requiere de un corte adicional sobre los acontecimientos con el fin de aislar en ellos lo pertinente y específico. Sin embargo, al ser conglomerados, los acontecimientos se ordenan no con el fin de hacer cognoscible una nueva región del pasado mediante conceptos sólidos y bien entrelazados, sino sólo con el fin de provocar una ilusión intelectual mediante conceptos vagos que ligan lo pertinente. Así pues, a las exigencias del campo problemático de la historia, el historiador parece responder con un trabajo sobre el acontecimiento que permite coordinarlo en un relato más o menos completo con otros acontecimientos igualmente transformados, pero esa coordinación ulterior no pasa por ningún concepto, pues eso que el historiador llama concepto no es sino una palabra cuyo contenido semántico varía según lo que el historiador crea que cualquier lector pensaría y sentiría al leerla. Esto es así no por pereza intelectual del historiador sino muy concretamente porque así se lo exige su oficio. En efecto, el registro de lo pertinente se configura como relato en la forma de la retrodicción, la cual no supone en ningún momento trabajo conceptual, y más bien lo evita hasta donde puede. De ahí que el lenguaje del historiador, fiel a sus exigencias, deba plegarse a una exposición de una trama histórica sin concepto, y de ahí también la

⁵¹ Veyne, *¿Cómo se escribe la historia?*, pp. 89-90.

desconfianza más o menos generalizada entre los historiadores hacia las conceptualizaciones, consideradas por ellos excesivas, de los filósofos de la historia.

En definitiva, según lo dicho hasta ahora, la historia, en cuanto modo de conocimiento, ofrece relatos legibles en los que se coordinan acontecimientos recortados en sus elementos específicos, pero la legibilidad de la historia parece no descansar en ningún trabajo conceptual, y más aún, parece desconfiar de cualquier concepto. Así, en esta primera indagación, un particular relato sin concepto, o con conceptos muy vagos e indeterminados, parece constituir la respuesta posible, a la vez completa y legible, al campo virtual de la historia.

2.2. La práctica científica y la justicia con el pasado.

En cualquier caso, los problemas asociados a la escritura de la historia no están exclusivamente relacionados con las particularidades de la historia en cuanto modo de conocimiento. La historia es una práctica no sólo en la medida en que es un oficio intelectual, con sus procedimientos, sus técnicas y sus productos más o menos reglamentados, sino también porque en ella se organizan prácticamente, y por lo tanto también políticamente, las relaciones que un presente admite y postula con generaciones que lo precedieron. En ese sentido, toda operación historiográfica es una intervención procedimental sobre el dominio de lo que “ha sido” que juzga al pasado desde el presente y al presente en su relación con el pasado. No hay, pues, hablando schillerianamente, historia del mundo que no sea juicio del mundo.

Esto no quiere decir, sin embargo, que toda historia sea una reivindicación de los que hasta ahora no han sido sujetos de la historia ni que todo historiador deba comprometer sus esfuerzos en la recuperación de la voz de quienes han sido acallados. Es perfectamente posible que el historiador juzgue empáticamente con los hoy poderosos sancionando con su trabajo la legitimidad de una dominación y dando curso en su escritura a las formas de valoración en las que ésta habita y se renueva. La proximidad secular entre la historia y el poder, entre los historiadores y los príncipes, no es un accidente mal conjurado de la historiografía sino más bien el signo de una copertenencia originaria, pues como vimos a propósito de las críticas que hizo el pirronismo al conocimiento histórico en el siglo XVI, la historia ha sido

por lo general herramienta de los poderosos para sancionar su dominio o de los rebeldes para impugnarlo. Por eso, no hay nada en la historia que anticipe las reglas con las que deba juzgarse el pasado en su relación con el presente, aunque no haya historia que no consigne el pasado a un juicio en su relación con el presente. Y no hay historia, además, que no enriquezca el presente, ya sea sobredeterminándolo como efecto de un “proceso histórico” o aislándolo como diferencia en relación con “otra época”.

Tal vez sea Michel de Certeau quien, en el dominio de la historiografía contemporánea, ha planteado con más radicalidad la pregunta por la relación que la historia instaaura práctica y operativamente entre tiempos heterogéneos. En términos de De Certeau, la cuestión central de la operación historiográfica es la cuestión del “otro”: “‘el otro’ es el fantasma de la historiografía, el objeto que busca, honra y entierra”⁵². Ahora bien, para De Certeau, esa no es una determinación general del oficio historiográfico, sino muy concretamente de la historia que se escribe en la época moderna:⁵³

Una estructura propia de la cultura occidental moderna se indica sin duda en este tipo de historiografía: La *inteligibilidad se establece en relación al “otro”*, se desplaza (o “progresá”) al modificar lo que constituye su “otro” – el salvaje, el pasado, el pueblo, el loco, el niño, el tercer mundo. A través de variantes, heterónomas entre ellas –etnología, historia, psiquiatría, pedagogía, etcétera–, se desarrolla una problemática que elabora un “saber decir” todo lo que el otro calla, y que garantiza el trabajo interpretativo de una ciencia (“humana”) al establecer una frontera que la separa de la región donde la espera para darse a conocer⁵⁴

La modernidad de la historia parece consistir en que su inteligibilidad sólo se alcanza en relación a “otro”. ¿Quién es ese otro de la historia que autoriza su inteligibilidad?, ¿qué fantasma habita secretamente el gabinete de todo historiador?, ¿en qué silencio se origina la escritura de la historia? En la cita anterior De Certeau cuenta el pasado como ejemplo de otredad. Más adelante, en este mismo texto, el

⁵² Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctesuma, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, 2006, p. 16.

⁵³ Éric Maigret ve en Certeau el proyecto inacabado pero admirablemente adelantado de formación de un método a la vez histórico, sociológico y psicoanalítico cuyo propósito sería la comprensión de la época moderna (véase: Éric Maigret, “Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d’analyse de la modernité”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55e année, No. 3, 2000, pp. 511-549).

⁵⁴ De Certeau, *La escritura de la historia*, p. 17.

jesuita francés dice que el pasado, el otro de la historia, es la muerte en cuanto clausura definitiva y ausencia irremediable, la clausura que es para cualquier presente un pasado ausente. En sentido estricto, la historia es discurso presente que se ocupa de los muertos:

El discurso sobre el pasado tiene como condición ser el discurso del muerto. El objeto que circula por allí no es sino el ausente, mientras que su sentido es ser un lenguaje entre el narrador y sus lectores, es decir entre presentes. La cosa comunicada opera la comunicación de un grupo consigo mismo por medio de esa *remisión a un tercero ausente* que es su pasado. El muerto es la figura objetiva de un intercambio entre vivos.⁵⁵

Ocuparse de los muertos quiere decir, para De Certeau, acogerlos en la escritura y hacerles justicia.⁵⁶ En efecto, para el historiador francés, la objetivación discursiva de los muertos sólo está justificada en el gesto que, sin resucitarlos, hace justicia a su ausencia. ¿En qué consiste, pues, la justicia histórica con lo ausente? La ausencia de los muertos no puede ser traicionada en la transparencia ingenua de un relato histórico. Hacer justicia con lo ausente no es, por lo tanto, devolver la voz a los inaudibles sino encontrar la forma de decir la ausencia de lo que está ausente. Decir, pues, lo ausente en cuanto ausente y no en cuanto restablecido.

En ese sentido, el recurso certaliano a una comprensión científica de la operación historiográfica, aparentemente opuesta a la radical distinción entre ciencia y conocimiento histórico hecha por Veyne,⁵⁷ tiene como objetivo la enunciación de lo ausente como desviación rigurosamente construida. Dice De Certeau:

⁵⁵ De Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 62-63.

⁵⁶ Para este punto, véase: Wim Weymans, “Michel de Certeau and the limits of historical representation”, *History and theory*, Vol. 43, No. 2 (May, 2004), p. 162.

⁵⁷ De Certeau está, además, absolutamente convencido de que en este punto su diferencia con Veyne es definitiva. Véase: Michel de Certeau, “Une épistémologie de transition: Paul Veyne”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27e année, No. 6, 1972, pp. 1317-1327. Cabe, sin embargo, una observación. Las razones por las que De Certeau cree que la historia es una ciencia no polemizan con las razones por las que Veyne cree que la historia en ningún caso es científica. La historia es ciencia para De Certeau porque la historia como toda ciencia es una transformación metódica de un medio (transforma materiales “naturales” en documentos de “cultura”, redistribuye los documentos en nuevos conjuntos de pertinencias) y no es ciencia para Veyne porque en ningún caso la relación entre singularidades históricas es sistematizable legalmente. Parece, pues, que la diferencia entre ambos está no tanto en su comprensión de la operación historiográfica como en su comprensión de lo que significa una “práctica científica”. En ese sentido, si De Certeau afirma que la historia es una ciencia, no es porque crea en leyes generales de la historia, e igualmente si Veyne niega el carácter científico de la historia, no es porque ignore que la actividad historiadora induce profundas transformaciones en

el trabajo histórico se desarrolla dentro de la relación entre los polos extremos de toda operación: por una parte, la construcción de modelos; por otra, la asignación de una significabilidad a los resultados obtenidos al finalizar las combinaciones informáticas. La forma más visible de esta relación consiste finalmente en volver significativas las *diferencias* proporcionadas por las unidades formales previamente; en *descubrir lo heterogéneo* que pueda aprovecharse técnicamente. La “interpretación” antigua se convierte, en función del material producido por la constitución de series y sus combinaciones, en un llamado de atención sobre las *desviaciones que han resultado en los modelos*⁵⁸

Por la vía de la modelización, cuya base objetiva hemos visto constituirse a propósito de los procedimientos de la *antiquaria*, el historiador consigue decir la extrañeza de lo ausente como desviación significativa. Así pues, desde este punto de vista, la historia es una práctica científica no sólo en la medida en que transforma productivamente su medio sino porque dispone científicamente el medio en que lo ausente se dice como desviación significativa, como diferencia. La modelización histórica hace justicia a lo ausente haciéndolo legible sólo como diferencia, y además como una diferencia radical, pues lo “otro” no aparece como diferencia específica en un orden general de clasificaciones, sino como desviación inclasificable, como aberración que arruina e impugna el orden del modelo.

Si la interpretación historiográfica es, para De Certeau, la escritura científica de la diferencia radical, no por ello el discurso en el que cristaliza finalmente el trabajo historiográfico es formalmente idéntico a aquel en el que un físico o un químico da a conocer los resultados de sus experimentos. Si la interpretación historiográfica es una práctica científica que salva la inteligibilidad de lo ausente sin restablecerlo, la narración es una práctica discursiva que dispone las desviaciones como momentos de una interacción entre “lugares de producción” heterogéneos.⁵⁹ Es innegable que toda historia, como cualquier actividad humana, se escribe desde un lugar social, política, económicamente determinado. La perspectiva historiográfica está situada, responde a condicionamientos, expresa a su modo prejuicios más o menos extendidos. La narración histórica está, pues, construida en la tensión entre los

el medio sobre el que se despliega. Es cierto, en todo caso, que la distinta comprensión de lo que es una “práctica científica” redundará en una formulación distinta, aunque no necesariamente contradictoria, de la actividad historiadora.

⁵⁸ De Certeau, *La escritura de la historia*, p. 91.

⁵⁹ La confrontación entre lugares de producción heterogéneos suele ser tenido por el rasgo distintivo de la historia certaliana. Aquí nos interesa mostrar que la reflexión sobre los lugares es realmente pertinente en el marco de una historia que se pone a la tarea de ser justa con el otro ausente.

imperativos de la justicia con el pasado, por la vía científica de la modelización y la desviación, y la ineludible pertenencia de la práctica historiográfica a un lugar muy concreto del presente. Se trata, así, en suma, de la configuración de un relato en el que el lugar del otro y el lugar del historiador se vuelven prácticamente indiscernibles, en el que la escritura del pasado sea inmediatamente producción del presente y la comprensión histórica del presente haga justicia al pasado.

La distinción entre los lugares de producción de la historia y los de los materiales de la historia, es decir, los datos con los que el historiador construye sus modelos y los documentos de sus desviaciones significativas, es una distinción necesaria para prevenir anacronismos. Sin embargo, desde un punto de vista procedimental hondamente trabajado por las exigencias de justicia con lo ausente en cuanto ausente, la historia pone las condiciones en que uno y otro lugar tienden a confundirse. Esto sucede porque la historia produce el encuentro entre dos extrañamientos: el de lo completamente otro que se dice como desviación y el del presente sobredeterminado por su relación con el pasado. Así, el lugar de producción del historiador queda atravesado por las desviaciones del modelo y sólo a la luz de esas desviaciones es plenamente determinado, y el lugar de producción de sus materiales se emancipa a su vez y por esta misma vía de las clasificaciones que normalizan el pasado en su distancia con el presente.

En definitiva, la “*oscura fidelidad hacia las cosas caídas*”⁶⁰ pone en marcha una práctica científica que al volverse discurso historiográfico confunde, finalmente, la oposición entre lugares de producción. Lo paradójico es que la distinción entre lugares de producción es necesaria para operar científicamente con la historia, pues no hay modelización sin una distinción básica entre lo que pertenece a otro tiempo y lo que pertenece al nuestro. En ese sentido, la operación historiográfica se nos muestra fundada sobre un desajuste entre, por un lado, la práctica científica que capta lo ausente como desviación y, por el otro, la práctica discursiva basada en la dialéctica entre lugares y tiempos heterogéneos. Parece entonces que una historia que se ponga a la tarea de ser justa con el pasado enfrenta al menos las siguientes tres

⁶⁰ La frase es de Charles Péguy. En: *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*. Trad. Laura Fóllica, Cactus, Buenos Aires, 2009, p. 13.

aporías: hace ciencia a la vez que hace imposible las condiciones en que podría hacer ciencia, hace del presente un apéndice de las desviaciones del pasado y traiciona el pasado al traerlo a un presente que ya no sabe cómo distinguirse de él.

2.3. Notas generales sobre el campo virtual de la historia.

El examen de los dos conjuntos de procedimientos a través de los cuales los historiadores responden a las exigencias planteadas por el campo virtual de la historia permite precisar algunas características del espacio intermedio, lingüístico, aludido en los procedimientos de singularización de objetos históricos. Lo primero es que ese espacio, aun siendo dialéctico, no es trabajado conceptualmente. Veámos que desde el punto de vista del campo virtual de la historia la producción de un acontecimiento consiste en su inscripción en una trama y que esa inscripción se logra en tres momentos: aislando lo pertinente en los objetos históricos, conglomerando lo pertinente mediante el recurso a lo específico y retrodiendo las causas del acontecimiento en una narración que prescinde de conceptos. Tanto la determinación de lo pertinente como la conglomeración en torno a lo específico obedecen a un punto de vista que no es, sin embargo, puramente subjetivo pues nace de las variables que dan orden al inventario y de las actividades que el historiador se propone representar. Ese punto de vista, entonces, parece surgido en estrecha relación con el ámbito intermedio y lingüístico propio de la historia, pero no tiene a la mano ningún concepto que precise el sentido de ese ámbito ni la naturaleza de lo que en él es conocido. De ahí que cuando el lenguaje del historiador se articula finalmente en una narración que retrodice los acontecimientos, ese lenguaje termine renunciando al ámbito del conocimiento; con conceptos que no son conceptos y con leyes que no son leyes –pues, como dijimos, no hay leyes de la historia aunque haya leyes en la historia– sólo se narran historias con la pretensión de provocar una ilusión intelectual apelando al lenguaje del sentido común. Así pues, la renuncia al trabajo conceptual se nos mostró como algo central en la escritura de la historia.

Lo segundo que vimos es que ese espacio intermedio y lingüístico al que apuntan algunos procedimientos historiográficos está atravesado por exigencias de justicia con lo que ha sido. Ahora bien, esas exigencias de justicia encuentran

expresión en la historiografía sólo cuando emergen como desviación en los modelos que formalizan los órdenes del inventario. De nuevo, entonces, las exigencias parecen fundadas en el espacio intermedio aludido antes, pero cumplirlas mediante la escritura de la historia conlleva algunas paradojas. En general, esas paradojas parecen asociadas a la confusión de lugares y tiempos heterogéneos producida en el esfuerzo por permanecer fieles a la otredad del pasado en la dialéctica de los lugares de producción. No parece haber un concepto que dé forma al tiempo histórico y salve el desajuste entre procedimientos, y en ausencia de ese concepto los lugares se confunden y no parece haber camino para cumplir las exigencias de los muertos. Sólo queda para el historiador, entonces, como lamentaba Michelet, el gesto del sepulturero.

Así pues, el examen de estos procedimientos reveló que el espacio intermedio aludido por los objetos históricos y en el cual éstos son efectivamente singularizados no parece sentar las bases de ningún conocimiento y tiene además enormes limitaciones para cumplir exigencias de justicia histórica. Lo que la historia parece ofrecer como relato completo que responde parcialmente al campo virtual de la historia es apenas una narración que aspira a provocar ilusiones en el lector y que difícilmente le entrega el pasado para arreglar cuentas con él. Y así, si la historia no sienta las bases de un conocimiento, ni garantiza las posibilidades actuales de la justicia, al historiador no parece impulsarlo otra cosa que la pura curiosidad de lo singular, o más exactamente, como dice Veyne, la pura curiosidad por lo específico.

3. Los términos del problema en los límites de la historia.

Cerraremos este capítulo precisando, finalmente, el problema que vamos a pensar y que hasta ahora sólo ha sido indicado. El esfuerzo que hemos hecho hasta acá tiene el propósito de mostrar un ámbito problemático al que alude la historia pero que desborda el horizonte de la investigación propiamente histórica. Es importante señalar que fue la historia como oficio, su práctica y sus problemas, la que nos puso en camino hacia una investigación que ya no es solamente histórica. En ese sentido, una de las particularidades de nuestra investigación es que no tiene como punto de partida la obra de un autor o de una escuela de pensamiento y sus problemas

interpretativos, sino una actividad examinada en sus procedimientos. A partir de ese examen vimos aparecer un ámbito intermedio en el cual los objetos son singularizados y a partir del cual cada historiador construye relatos que responden a las exigencias del campo virtual de la historia. De ese ámbito intermedio hemos dicho que es lingüístico, pero no estamos todavía en condiciones de precisar lo que entendemos por lenguaje, si es que hemos de pensarlo muy precisamente como un puro espacio intermedio.

Así las cosas, el primer conjunto de preguntas al que intentaremos responder es el siguiente: ¿en qué consiste ese espacio al que la historia alude y en el cual parecen naufragar sus pretensiones epistemológicas y políticas?; ¿cómo pensar ese espacio intermedio en su carácter estrictamente medial, es decir, como puro medio, sin reducirlo a ningún fin?; ¿qué lugar tiene la historia en relación con ese medio? El campo de problemas que abren estas preguntas sobrepasa los límites de la investigación historiográfica e incluso de la teoría de la historia, pues ya no apunta a los usos muy concretos que el historiador hace del lenguaje sino al campo lingüístico en general al que alude de un modo muy concreto la actividad historiadora. Creemos, e intentaremos mostrarlo, que dar curso a estas preguntas tiene el potencial de pensar de un modo distinto el lenguaje, la relación entre los humanos y el lenguaje, y de asignar con mayor determinación el lugar de la historia y de la actividad historiadora.

Pero el examen que hemos hecho nos mostró también que algunas de las aporías del oficio del historiador estaban relacionadas con su idea de “lo que ha sido” y de su fijeza, y más en general con la noción de tiempo histórico. Aquí el campo de problemas no tiene el nivel de generalidad del anticipado en el párrafo anterior, aunque tampoco pertenezcan al campo de la teoría de la historia. En efecto, no preguntaremos por la naturaleza del tiempo sino muy concretamente por el concepto de tiempo que surge en el medio puro del lenguaje. Se trata, en este caso, de alcanzar un concepto de tiempo que esté a la altura del lenguaje entendido como medio puro. Con este concepto no sólo se determinan de un nuevo modo las actividades del historiador, sino que se abren caminos para pensar formas de experiencia estrechamente ligadas a la pura medialidad del lenguaje.

La articulación de los campos problemáticos correspondientes al lenguaje y al tiempo histórico constituye la tarea que nos proponemos realizar a partir de algunos conceptos trabajados por Walter Benjamin. Si fuera necesario inscribir este trabajo en una corriente de pensamiento a la que responde y en relación con la cual procura hacer algún aporte, esa corriente sería aquella que desde el siglo XIX ha problematizado el conocimiento histórico por lo que tiene de asfixiante para la vida, pero que no obstante no se deshace de él pues presiente que en ese conocimiento hay una extraña y sumamente rica potencia. Goethe, Nietzsche, tal vez Foucault y sin duda Walter Benjamin y Giorgio Agamben son algunos de los pensadores en quienes esa corriente ha tomado forma y en la cual, en la medida de nuestras posibilidades, se inscribe la investigación que sigue.

Capítulo 2. La escritura del origen.

En correspondencia con lo que hemos avanzado en el primer capítulo de esta investigación, en este vamos a pensar el lenguaje a partir de las preguntas planteadas por los procedimientos historiográficos. Al hacerlo procuraremos establecer el alcance de estos pensamientos y sus consecuencias, que desbordan con mucho el dominio estrictamente historiográfico. Al final, dejaremos abierto el camino para la construcción del concepto de tiempo histórico benjaminiano en relación con la comprensión que ganemos del lenguaje.

Este capítulo y el siguiente tienen la forma de un comentario a unos textos de Walter Benjamin. Hemos encontrado en los escritos de este pensador un cuidadoso trabajo conceptual legible en la articulación de sus reflexiones sobre el lenguaje y sus reflexiones sobre la historia, articulación que constituye el problema medular de esta investigación. Adicionalmente, creemos que esa articulación tal como es lograda en el pensamiento del berlinés no sólo se desenvuelve según las exigencias que hemos captado a partir de nuestra comprensión procedimental de la historiografía, sino que con ellas habilita de un nuevo modo al pensamiento filosófico en la medida en que le ofrece un nuevo problema y alcanza con él una nueva mirada sobre lo que ha sido pensado y lo que resta pensar.

Con el fin, entonces, de precisar el carácter de nuestra comprensión del lenguaje, en este capítulo nos ocuparemos enfáticamente del comentario a los siguientes escritos de Benjamin: el ensayo de 1916 titulado “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres”, el ensayo de 1923 titulado “La tarea del traductor”, que sirvió de introducción a la traducción que el propio Benjamin hizo de *Tableaux parisiens* de Baudelaire, y el “Prólogo epistemo-crítico” a *El origen del Trauerspiel alemán* aparecido en 1924. La mayor atención y cuidado en el tratamiento de estos textos no quiere decir que ignoremos el resto de escritos, programas radiales, colecciones y dibujos que se conservan de Benjamin. En la

medida en que sea necesario, traeremos pensamientos expresados en otros textos aun cuando el centro de nuestro ejercicio lo ocupen los textos antes citados.

1. Sobre el lenguaje.

1.1. El espesor de las cosas y las palabras de los hombres.

Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres [*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*] es el título de un texto redactado por Benjamin en el invierno de 1916.⁶¹ Benjamin nunca intentó publicarlo y sólo lo circuló entre sus amigos más cercanos, razón por la cual su publicación fue póstuma. Del ensayo nos interesa elaborar tres aspectos. Primero, la caracterización del lenguaje como *médium* inmediato. Segundo, la particularidad del lenguaje de los hombres en relación con el lenguaje en general. Tercero, el lugar de una cierta teología en la formulación de un pensamiento que se ocupa de la historia y del lenguaje.

1.1.1. El lenguaje como *médium* inmediato.

El punto de partida benjaminiano es la siguiente afirmación: “Toda manifestación [*Äußerung*, literalmente: exteriorización] de la vida espiritual humana puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje”.⁶² Un par de líneas más adelante Benjamin precisa que toda manifestación de la vida espiritual humana tiene lugar en objetos, razón por la cual, según nuestro autor, “<<lenguaje>> significa el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales [*geistiger Inhalte*] en los correspondientes objetos [*Gegenständen*]”.⁶³ Llamemos la atención sobre tres asuntos. Primero, el lenguaje significa un *principio* [*Prinzip*] en los objetos. Un principio es un comienzo, un punto de partida, el primer momento de una actividad. Lo que el lenguaje significa es, por lo tanto, la puesta en marcha de un movimiento en el objeto.

⁶¹ A menos que se indique lo contrario, las referencias corresponden a la traducción de Jorge Navarro Pérez para la Editorial Abada. Además del original en alemán, tuvimos también a la mano la traducción de Roberto Blatt para la Editorial Taurus, la de Héctor Álvarez Murena para la Editorial Coyoacán y la traducción al inglés hecha por Edmund Jephcott y Kingsley Shorter para la NLB.

⁶² “Sobre el lenguaje”, p. 144.

⁶³ “Sobre el lenguaje”, p. 144.

Segundo, dicho principio está dirigido a la comunicación de contenidos espirituales, lo que quiere decir que en el objeto hay una actividad dirigida a la comunicación de sus contenidos espirituales. ¿En qué sentido debe entenderse la expresión “contenidos espirituales”? Benjamin no lo dice, los comentaristas no están de acuerdo y es posible que sea necesario pasar por todo el ensayo antes de intentar una respuesta razonable. En cualquier caso, anticipando algo de lo que desarrollaremos luego y con el fin de aclarar en lo posible el punto de partida, los contenidos espirituales de cada objeto pueden entenderse como los elementos en los que cristaliza en cada caso una forma objetiva del pensamiento que tiende a la comunicación, lo cual indica que en todo objeto hay un pensamiento concreto que tiende a comunicarse. En efecto, para Benjamin, pensamiento sólo hay de los objetos, pero esto es así sólo porque cada objeto porta y pone en movimiento algo así como un pensamiento elemental de sí mismo. Benjamin no dice que los objetos piensen, pero parece decir que hay pensamiento *en* los objetos y que, de hecho, el principio dirigido a la comunicación del pensamiento que habita en los objetos es lo que <<lenguaje>> significa.

Tercero, aunque ya lo hemos dicho sin tematizarlo explícitamente, el lenguaje *significa* dicho principio. Benjamin es cuidadoso en evitar la identificación directa del lenguaje con el principio activo en el objeto, pues no dice que el lenguaje sea el principio, sino que lo significa. Ahora, ¿qué quiere decir que el lenguaje signifique el principio orientado a la comunicación del pensamiento elemental en la cosa? Si <<lenguaje>> significa el principio dirigido a la comunicación del pensamiento que hay en cada objeto, <<lenguaje>> significa no un objeto sino la comunicabilidad del objeto. A lo que se refiere cada lenguaje es a lo comunicable del pensamiento que hay en cada objeto. En sentido estricto, el lenguaje significa el principio activo que hace que un objeto se manifieste como comunicable, razón por la cual <<lenguaje>>, en últimas, significa el acontecer del objeto en cuanto “significativo”. Podemos afirmar entonces, con Peter Fenves, que para Benjamin, en la medida en que el lenguaje significa el movimiento significativo en la cosa, el lenguaje significa la significación, “*every word means meaning*”, volviendo impropio la distinción significante-significado para cualquier teoría del lenguaje. La indistinción entre

significante y significado, que Benjamin denomina “el círculo mágico del lenguaje”⁶⁴, es central en la comprensión de lo que lenguaje significa y de la fundamentación lingüística de una teoría del conocimiento.

Ahora bien, no sólo en los objetos en que cristaliza la vida espiritual humana hay lenguaje pues, dice Benjamin, “no hay cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual”.⁶⁵ Dicho en términos positivos: en todo lo que acontece en la naturaleza hay un principio objetivo orientado a la comunicación de sus contenidos espirituales, y por lo tanto, el acontecer de cualquier cosa, su darse en la naturaleza, es inseparable del acontecer de su comunicabilidad, aunque no se pueda confundir con él. En un comentario a unas notas escritas por Benjamin en un tiempo en que su cercanía a la Escuela de Marburgo era más notoria, comentario que puede considerarse complementario a los argumentos que hemos venido construyendo, Peter Fenves presenta del siguiente modo el argumento benjaminiano:

To mean an object, the Word that communicates its essence must somehow include its “representation”; and there is only one way for representation to take place: the word must derive from the object it represents. In other words, the object must speak of itself to a speaker in order for the speaker to “mean” this particular object and not only its eidos or ‘spiritual essence’.⁶⁶

Si más arriba decíamos que el objeto porta y pone en movimiento un pensamiento elemental de sí mismo que tiende a comunicarse y que eso es lo que <<lenguaje>> significa, a la inversa y en lenguaje kantiano, toda palabra debe incluir la representación de la “comunicabilidad” significada para que en efecto todo lenguaje en sentido estricto lo sea de aquel pensamiento que tiende a exteriorizarse y no de cualquier pensamiento en general.

⁶⁴ La expresión “círculo mágico del lenguaje” [*magische Kreis der Sprache*] aparece en las notas de Benjamin para un proyecto truncado de *Habilitationsschrift* a propósito de la gramática especulativa de Duns Scoto (cfr. *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, Siebter Band, Zweiter Teil, Nachträge zu den Anmerkungen der Bände I bis IV, p. 786). En “Sobre el lenguaje en cuanto tal”, la expresión que aparece es “mágica inmediatez del lenguaje”, expresión que cumple una función similar a la de “círculo mágico del lenguaje” en un texto que ya no es un comentario al concepto de *intentio* en Duns Scoto.

⁶⁵ “Sobre el lenguaje”, p. 145.

⁶⁶ Peter Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, California, 2011, p. 135.

A partir de lo anterior es posible formular dos enunciados negativos sobre la naturaleza del lenguaje. El primero es que el lenguaje no es un instrumento. El hecho de que el lenguaje sea un principio tendiente a la comunicación actuante en toda cosa o acontecimiento y no una facultad trascendental ni una capacidad humana indica que, según su naturaleza más propia, el lenguaje no es una herramienta con fines comunicativos. A la idea de que el lenguaje es una herramienta con fines comunicativos, Benjamin la llama “la concepción burguesa del lenguaje”.⁶⁷ La segunda, y tal vez la menos tematizada entre los comentaristas, es que el lenguaje no debe ser hipostasiado como fin en sí mismo.⁶⁸ Benjamin no ha dicho que el ser espiritual de una cosa consiste en su lenguaje, sino que en toda cosa, humana o inhumana, animada o inanimada, hay lenguaje. Hipostasiar el lenguaje implicaría perder la diferencia entre lo espiritual y lo lingüístico, afirmando la identidad entre el ser espiritual de la cosa y lo que en él es comunicable –entre pensamiento y lenguaje, si nos atenemos a los argumentos expresados más arriba. “Esto nos deja claro”, dice Benjamin, “que el ser espiritual que se comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo, sino algo a distinguir respecto de él. Entendida como hipótesis, la idea de que el ser espiritual de una cosa consiste en su lenguaje es el gran abismo en el que toda teoría del lenguaje amenaza caer, y la tarea de la teoría del lenguaje consiste en mantenerse sobre él suspendida”.⁶⁹ La sustancialización del lenguaje es el peligro puesto a andar por su mágica inmediatez.

Hemos dicho que el acontecer de una cosa es inseparable del acontecer de su comunicabilidad. ¿Qué quiere decir, sin embargo, “acontecer de una comunicabilidad”? En un notable comentario a este ensayo, Samuel Weber ha propuesto modificar la traducción corriente de *Mittelbarkeit* (comunicabilidad en

⁶⁷ “Sobre el lenguaje”, p. 148.

⁶⁸ El comentario de Eric Jacobson, por ejemplo, tiende en algunos pasajes a pasar por alto las prevenciones benjaminianas en relación con la hipostatización del lenguaje. Cfr. Eric Jacobson, *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003. Especialmente Cap. 3. “On the origins of language”, pp. 85-122. El artículo de Beatrice Hanssen “Language and Mimesis in Walter Benjamin’s Work” refuerza una interpretación mística del horizonte filosófico benjaminiano. La restauración del lenguaje adámico es, según ella en ese artículo, la restauración de un lenguaje místico. Cfr. Beatrice Hanssen, “Language and Mimesis in Walter Benjamin’s Work”, en: David Ferris (ed.), *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York, 2004.

⁶⁹ “Sobre el lenguaje”, p. 145.

español, communicability en inglés) por “impartability”, cuya traducción al castellano sería algo así como impartibilidad, palabra formada a partir del verbo impartir.⁷⁰ La razón es que el verbo *Mitteilen*, a partir del cual Benjamin construye el neologismo *Mittelbarkeit*, está constituido por la unión de dos palabras distintas [*Mit-teilen*] que se corresponden literalmente con las dos raíces que forman el verbo inglés “im-part”. En castellano *Mitteilen* traduce literalmente partir [*teilen*] en relación con [*mit*], lo que quiere decir dos cosas: por un lado, que algo es partido, dividido, alterado, y por el otro, que lo que es partido lo es con el fin de ser entregado a algo distinto de sí mismo (lo partido es compartido, impartido, repartido). La alteración, división, partición del objeto mentada en *Mitteilen* no es una mediación en sentido hegeliano pues no devuelve el objeto a sí mismo como superación e integración de sus negaciones. El objeto es separado de sí mismo y sólo entonces compartido. Ahora bien, hemos dicho que Benjamin construye un neologismo a partir de *Mitteilen* y que ese neologismo tiene la siguiente forma: *Mittelbarkeit*. El sufijo *-barkeit*, traducido al castellano como “-abilidad”, tiene la función de sustantivar el verbo y, por esa vía, construir un nombre a propósito de una actividad.⁷¹

La operación de sustantivación requiere una atención particular pues de ella se desprenden valiosas indicaciones para la comprensión de lo que Benjamin entiende por trabajo conceptual. La palabra alemana para “verbo” es *Zeitwort*, literalmente “palabra-tiempo”; el verbo dice algo que es inseparable del tiempo, algo que no es sino temporalmente. La sustantivación del verbo por la vía de la adición del sufijo -abilidad lo desplaza en relación con su propia actualidad, suspende las determinaciones en las que se realiza actualmente y en esa medida lo virtualiza

⁷⁰ Samuel Weber, “Impart-ability: Language as Medium”, en: Samuel Weber, *Benjamin’s -abilities*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2008, pp. 31-52. Para el castellano, sin embargo, atender el consejo de Weber puede complicar aún más la lectura de un texto cuya dificultad es ampliamente reconocida. Lo que aquí pretendemos no es tanto corregir la traducción como indicar la pertinencia de un examen filológico del lenguaje benjaminiano, que es lo que constituye el logro de Weber.

⁷¹ Para un análisis detallado del trabajo conceptual benjaminiano, particularmente en lo relacionado con la sustantivación de verbos mediante la adición del sufijo *-barkeit*, véase la primera parte del libro ya citado de Samuel Weber, *Benjamin’s -abilities*.

potenciando un campo de posibles variaciones creativas.⁷² Así, por ejemplo, en lo que va del verbo impartir al sustantivo impartibilidad o del verbo comunicar al sustantivo comunicabilidad, lo mismo que de la impartición a lo impartible o de la comunicación a lo comunicable, lo que se aniquila es el carácter actual de lo mentado en el verbo (lo comunicado, lo impartido) para alcanzar el puro movimiento verbal aún no determinado pero sí determinable (lo comunicable, lo impartible).

Veamos el siguiente ejemplo usado por el propio Benjamin: “el lenguaje de esta lámpara no comunica la lámpara (pues el ser espiritual de la lámpara, en la medida en que es *comunicable* [mitteilbar], no es la lámpara misma), sino sólo la lámpara-lenguaje, la lámpara en la comunicación, la lámpara en la expresión”⁷³. Digamos tres cosas a propósito de este ejemplo. Lo primero es que, como ya vimos, la lámpara no se confunde con la lámpara-lenguaje. Lo segundo es que la lámpara-lenguaje no comunica o imparte la lámpara sino lo comunicable o impartible del ser espiritual de la lámpara, es decir, la lámpara-lenguaje no comunica o imparte otra cosa que a sí misma. Lo tercero es que lo comunicable [mitteilbar] es de la lámpara, pues el ser espiritual de la lámpara porta su región comunicable, pero sólo en cuanto exteriorización o partición en un dominio inaccesible para la lámpara misma. La lámpara-lenguaje es algo de la lámpara, un principio inherente a su objetividad, que no es más la lámpara; puede decirse entonces que, en cuanto comunicabilidad de la lámpara, la lámpara-lenguaje es *de* la lámpara pero *en* la expresión. La cuestión central aquí no es tanto la de la articulación entre lo lingüístico y lo espiritual, cuanto la de su separación.

Cuando decimos, entonces, que el acontecer de una cosa es inseparable del acontecer de su “impartibilidad” afirmamos que toda cosa y todo acontecimiento porta su propia cesura, el índice de sus variaciones. El lenguaje consiste, pues, en la

⁷² El trabajo conceptual mediante sustantivaciones por la vía del sufijo -abilidad tiene un notable precedente en la *Crítica de la facultad de juzgar* kantiana (Véase: A LIII-LIV, B LV-LVI). Al respecto escribe Weber: “In the case of what Kant designates as “reflective judgments”, including the “aesthetic judgments of taste”, the particular is not determined but experienced as *determinable*, insofar as feelings of pleasure (or displeasure) associated with its apprehension are felt to be immediately and universally *communicable*. Determinability thus depends on communicability” (*Benjamin's -abilities*, p. 13).

⁷³ “Sobre el lenguaje”, p. 146.

cesura de las cosas, en su partición interna, en su abandono de sí mismas en sí mismas. En tal sentido, cualquier darse de algo en la naturaleza es inseparable de su propio desplazamiento, de su alteración lingüísticamente acontecida, de su ponerse en camino (el “partir” tantas veces repetido por Don Quijote) fuera de sí mismo aunque siempre inevitablemente en sí mismo.

Decíamos que el *Mit-* de *Mitteilen*, como el im- de impartir o el com- de compartir, indica que la exteriorización de un ser espiritual como acontecer de la cesura tiene una dirección. Si bien el lenguaje no imparte o comunica otra cosa que a sí mismo, es decir, lo impartible del ser espiritual del que es manifestación, no lo hace hacia sí mismo. Al evitar que el lenguaje sea el medio absoluto de la reflexión, el médium absoluto en que se manifiesta un sí mismo en sí mismo y hacia sí mismo, Benjamin toma distancia de los contenidos idealistas de la filosofía romántica del lenguaje. La exterioridad que es el lenguaje acontece como partición de un ser espiritual orientada al dominio en que ella es pensable en su singularidad elemental. La partición de la cosa es condición de su renvío al dominio del pensamiento. No se trata, pues, de una cesura que se multiplica indefinidamente postergando la posibilidad de cualquier conocimiento, ni de la necesidad de un “otro” que devuelve al lenguaje su sentido; Benjamin piensa más bien que el lenguaje (lo impartible, la cesura) está dirigido hacia otros lenguajes, y más fundamentalmente, está dirigido hacia las condiciones de posibilidad de toda traducción entre lenguajes. Así pues cualquier lenguaje es expresión y alteración de un ser espiritual orientada al continuo intensivo de los lenguajes del mundo. Y como todo lenguaje rinde su inteligibilidad en su referencia al continuo intensivo de los lenguajes, aquello a lo cual se dirige el lenguaje, siendo la condición de su propia traducibilidad, es al mismo tiempo la condición de su singularización y de su cognoscibilidad.

Notemos que aquí la traducibilidad no lo es de contenidos sino de las puras manifestaciones lingüísticas de seres espirituales, de los puros hechos de lenguaje en su necesaria variedad. La cognoscibilidad de un lenguaje es previa a su determinación semántica, es previa a cualquier significación. Benjamin parte, pues, del examen de la pura manifestación del lenguaje en las cosas en cuanto orientada al pensamiento. Exigido por el pensamiento, cada lenguaje entrega su singularidad

poniéndose en camino hacia otros lenguajes. Ahora bien, según lo que venimos diciendo, ese ponerse en camino hacia otros lenguajes es esencialmente idéntico a la manifestación lingüística de un ser espiritual y por lo tanto, en sentido estricto, todo ser lingüístico consiste en un principio actuante en las cosas orientado inmediatamente al continuo de los lenguajes.

Notemos, además, cómo lo que más arriba llamábamos la “circularidad mágica” del lenguaje permite a Benjamin o, mejor, lo obliga a pasar de una formulación en los términos de una teoría de la significación (“<<lenguaje>> *significa* el principio orientado a la comunicación de los contenidos espirituales en los objetos correspondientes”) a otra en la que la mediación significativa se aniquila en la inmediatez:

el ser lingüístico de las cosas es su lenguaje... Todo se basa pues en este <<es>> (que aquí equivale a <<es inmediatamente>>). Lo comunicable en un ser espiritual no *aparece* con la mayor claridad en su lenguaje, como hemos dicho en una transición, sino que esto que es comunicable es el mismo lenguaje de modo inmediato. O mejor: el lenguaje de un ser espiritual es inmediatamente lo que en él es comunicable⁷⁴.

Así pues, la primera formulación introduce una distancia significativa entre el lenguaje y la comunicabilidad del ser espiritual, mientras que la segunda los confunde afirmando el carácter ontológico del lenguaje sin anular la distancia que lo separa del ser espiritual, es decir, guardándose de hipostasiarlo. A nuestro juicio, las dos formulaciones configuran un círculo que, lejos de ser contradictorio, garantiza, en su formulación significativa, la posibilidad de una teoría del conocimiento afincada en afirmaciones ontológicas, que son radicalmente establecidas en la segunda formulación. En efecto, si las cosas son cognoscibles en el lenguaje, lo son sobre la base de que el principio que en ellas tiende a la comunicación de sus contenidos espirituales sea captable lingüísticamente en sus elementos, pero si esto es posible lo es porque la cosa misma a pesar de su mutismo acontece lingüísticamente, porta su propia cesura, y por lo tanto la diferencia entre el principio actuante en las cosas orientado a la comunicación y el lenguaje en el que se las conoce es una diferencia de intensidad entre lenguajes y no una distancia ontológica

⁷⁴ “Sobre el lenguaje”, p. 146.

infranqueable. Las dos formulaciones aparentemente contradictorias, la epistemológica o significativa primero y la ontológica después, son más bien momentos necesarios de un pensamiento que asume radicalmente la dimensión lingüística de las cosas y que no renuncia a conocerlas. Para Benjamin, en efecto, que en todo haya lenguaje implica una exigente tarea que, por ahora, puede formularse en términos cognoscitivos.

Así las cosas, y desde el punto de vista ontológico, podemos resumir el argumento del siguiente modo: si el ser lingüístico es lo comunicable, impartible, de un ser espiritual, y lo comunicable de un ser espiritual es inmediatamente su lenguaje, se sigue entonces que el ser lingüístico es el lenguaje de un ser espiritual. “Lenguaje”, por lo tanto, y en atención a lo anterior, no es un concepto metafórico, sino una actividad de la cosa independiente de que haya o no una conciencia que capte su sentido. Lenguaje es, pues, dicho enfáticamente, un modo de existencia previo a cualquier determinación semántica. Ahora bien, en cuanto modo de existencia sólo es realmente en aquello de lo que es “modificación”, de ahí que, dice Benjamin, “para comprender a un ser lingüístico siempre hay que preguntar de qué ser espiritual es expresión inmediata”.⁷⁵ Eso no quiere decir que el lenguaje comunique el objeto al destinatario, como es el caso en la “concepción burguesa del lenguaje”, sino que, en cuanto lenguaje que sólo se comunica a sí mismo, lo hace como modificación de un ser espiritual, como comunicabilidad del ser espiritual. Lo que *se* comunica es el hecho de ser comunicable. Que el lenguaje sea el *médium* de toda comunicación espiritual significa entonces que el ser lingüístico es el aspecto expresivo del ser espiritual, que no hay mediación entre el lenguaje y la cosa sino manifestación inmediata de lo comunicable de la cosa en su lenguaje.

Ahora bien, como hemos mostrado antes, para que el conocimiento sea posible sobre el espesor de los lenguajes de las cosas debe haber diferencias entre los lenguajes. En suma, si nuestro anhelo es conocer, debemos poder pensar *como si* hubiera una distancia asignable entre el lenguaje en el que se conoce y el principio orientado a la comunicabilidad del ser espiritual, debemos poder pensar que en el

⁷⁵ “Sobre el lenguaje”, p. 145.

lenguaje en el que se conoce se capta un ser lingüístico en cuanto lingüísticamente significativo que no puede confundirse con el lenguaje en el que es conocido. Es preciso hacer algún énfasis en nuestro “como si”, pues en el orden ontológico la diferencia se resuelve en unidad. La diferencia entre lenguajes, dado que se trata de una diferencia meramente expresiva, no puede ser cuantitativa. Veamos el punto con más detalle. Hemos dicho que la traducibilidad universal a la que están dirigidos todos los lenguajes no es interrogable en términos semánticos, pues la traducibilidad es aquí traducibilidad de meros hechos lingüísticos, y hemos dicho también que si cabía decir que el lenguaje *significa* algo, ese algo no podía ser otra cosa que la significación misma, los actos expresivos e inmediatos del ser espiritual de la cosa y las condiciones de su traducibilidad. Si seguimos el argumento, la diferencia entre lenguajes no puede ser establecida por algo así como su riqueza semántica, es decir, por el número de contenidos semánticos o significados posibles atribuibles mediante la palabra, sino por la cualidad del acto expresivo. La diferencia entre lenguajes es entonces una diferencia de tipo cualitativo que puede formularse como diferencia de intensidades entre actos expresivos.

Así pues, si las diferencias de intensidad entre lenguajes no son función de la diversidad de sus contenidos, pues hemos visto que no es su determinación semántica lo que los hace cognoscibles, sino que pertenecen al mero acto expresivo, y ese acto no es otra cosa que una modificación de un ser espiritual, el parámetro según el cual son asignables las diferencias intensivas entre los lenguajes viene dado por su relación con aquello de lo cual son modificación. En ese sentido, un lenguaje que exprese íntegramente el ser espiritual del que es modo, o, lo que es lo mismo, un ser lingüístico que sea idéntico al ser espiritual del que es expresión, constituye el grado más alto en el continuo intensivo de los lenguajes. En ese caso se trataría de una comunicabilidad extendida a todo el ser espiritual, de un ser espiritual que sería pura impartibilidad, pura partición dirigida al continuo de los lenguajes. Si más arriba afirmábamos con Benjamin que asumir como hipótesis la equiparación entre ser lingüístico y ser espiritual es “el abismo de toda teoría del lenguaje”, ahora podemos decir que tal identificación sólo es pensable y da qué pensar -sólo, pues, es verdaderamente metódica- como corolario de una distribución continua de los

lenguajes según su intensidad. En definitiva es pensable, como grado más alto de intensidad del lenguaje, un ser espiritual que sea íntegramente lingüístico.

¿A qué corresponde la idea de un ser espiritual que fuera íntegramente lingüístico? Para dar curso a esta pregunta vamos ahora al segundo aspecto que nos interesa de este ensayo: la particularidad de la situación lingüística de lo humano.

1.1.2. La situación lingüística de lo humano.

Según Benjamin, la comunicación en la palabra, es decir, la comunicación humana, es sólo un caso de la comunicación de contenidos espirituales. Un caso privilegiado, sin embargo. Dice Benjamin:

El ser lingüístico de las cosas es pues su lenguaje; aplicada al hombre, tal frase nos dice: “El ser lingüístico del hombre es su lenguaje”. Es decir, que el hombre comunica su propio ser espiritual, y lo comunica en su lenguaje. Pero el lenguaje del hombre habla en las palabras. Y, por lo tanto, el hombre comunica su ser espiritual (en la medida en que sea comunicable) al darles nombre a las cosas... *Por tanto, el ser lingüístico del hombre consiste en que éste da nombre a las cosas*⁷⁶.

El hombre expresa su ser lingüístico al darle nombres a las cosas. Esto quiere decir que el acto nominador es el modo en que acontece lingüísticamente el ser espiritual del hombre. El nombre, sin embargo, es algo más que la expresión del ser espiritual del hombre. Para Benjamin, en efecto, el nombre constituye la esencia más interior del lenguaje en general (no sólo humano) ya que él “es aquello *mediante* lo cual nada más se comunica, y *en* lo cual el lenguaje absolutamente se comunica a sí mismo”⁷⁷. El nombre es simultáneamente el grado cero de la comunicación efectiva, de la transmisión eficaz de un conjunto de contenidos, y el grado más alto de intensidad comunicable, pues en él, según lo que hemos dicho, es el lenguaje en cuanto tal aquello que se comunica. Podríamos decir entonces que el nombre es el acto puro del lenguaje, la nada del significado unida a la plenitud de la significación. Así las cosas, si el nombre, la esencia más interior del lenguaje en cuanto tal, es la expresión lingüística del ser espiritual del hombre, en el hombre acontece el lenguaje en el que todas las cosas pueden ser lingüísticamente recogidas y pensadas. En tal sentido dice Benjamin:

⁷⁶ “Sobre el lenguaje”, p. 147.

⁷⁷ “Sobre el lenguaje”, p. 148.

el nombre, en cuanto patrimonio del lenguaje humano, garantiza que el lenguaje en cuanto tal es el ser espiritual del hombre; y sólo por eso el ser espiritual del hombre es el único de los seres espirituales que es comunicable por completo... El hombre es el que da nombre; esto nos permite comprender que desde él habla el lenguaje puro. Toda la naturaleza, en la medida en que se comunica, se comunica sin duda en el lenguaje, en el hombre en última instancia. Por eso, el hombre es el señor de la naturaleza, y por eso puede dar nombre a las cosas.⁷⁸

Si el ser espiritual del hombre es el único que es comunicable por completo, la expresión lingüística del ser espiritual del hombre es el grado más alto en el continuo intensivo de los lenguajes. El ser espiritual del hombre es aquel del que antes decíamos que es pura impartibilidad, pura partición dirigida al continuo intensivo de los lenguajes, pues se trata de un ser espiritual enteramente recubierto por su ser lingüístico. Y si los contenidos espirituales de un objeto son el pensamiento elemental que habita en ellos, entonces el ser espiritual del hombre es, en últimas, un pensamiento que es pura expresión. Por eso, en cuanto enteramente comunicable, el ser espiritual del hombre no guarda ningún secreto, está liberado de cualquier indecible misterio. Todo él es comunicable y esa es su alegría. Y en él, además, la naturaleza toda se comunica, pues en él acontece la esencia más interior del lenguaje.⁷⁹ El hombre conoce las cosas que se comunican en él. El nombre, su expresión lingüística, es la doble clave de la comunicación de las cosas en el continuo intensivo de los lenguajes y de la posibilidad humana del conocimiento.

Ahora bien, si el lenguaje de los hombres es el grado más alto en el continuo intensivo de los lenguajes, el ser espiritual del hombre, que no conoce misterios indecibles y en el cual la naturaleza toda se comunica, es también el ser espiritual

⁷⁸ “Sobre el lenguaje”, p. 148.

⁷⁹ Aunque este ensayo fue escrito por Benjamin en una época en que su relación con el marxismo era muy pobre, la particular situación lingüística de lo humano en Benjamin tiene un aire de familia con la idea de Marx en los *Manuscritos de 1844* de que el hombre es un ser genérico. En Marx, el hombre, en cuanto ser natural, es comprendido como un cierto tipo de actividad. La actividad vital del hombre es, para Marx, el trabajo. Ahora bien, mediante su actividad el hombre se constituye en “ser genérico”. Gyorgy Markus lo pone en los siguientes términos: “Marx habla siempre del animal como ejemplar de una especie, de alguna *speciei*, la cual, a su vez, pertenece a un “género”, a algún *generi*. El hombre, en cambio, es un “ente genérico” al que pertenece o corresponde como “especie” un ámbito constantemente creciente de fenómenos naturales”. Esto quiere decir, siguiendo de nuevo la exposición de Markus, que “el hombre es capaz de *transformar en leyes, en principios de su propia actividad un ámbito cada vez más amplio de conexiones y regularidades naturales*”. (Gyorgy Markus, *Marxismo y antropología*, Barcelona, Grijalbo, 1974, pp. 9-15). La idea benjaminiana de que toda la naturaleza se comunica en el hombre parece pues una forma lingüística de expresión del pensamiento según el cual la actividad esencialmente humana se comporta “genéricamente” en relación con la naturaleza.

supremo. Vemos ahora con mayor claridad cómo sólo en el hombre la equiparación del ser espiritual y el ser lingüístico es verdaderamente metódica, pues al mismo tiempo que permite asignar diferencias intensivas entre lenguajes con miras a salvaguardar la posibilidad del conocimiento, ancla las diferencias lingüísticas en la realidad del pensamiento y despliega en lo que es los grados de su realidad en el elemento del pensamiento. Dice Benjamin:

cuanto más profundo (o más real y existente) venga a ser el espíritu, tanto más decible y dicho es; de igual forma, esta equiparación exige hacer completamente unívoca la relación entre espíritu y lenguaje, de modo que la expresión más existente (es decir, más fijada) lingüísticamente venga a ser a su vez lo lingüísticamente más inamovible y expresivo; en pocas palabras: lo más dicho es al tiempo lo puramente espiritual.⁸⁰

La univocidad de la relación entre espíritu y lenguaje garantiza que la realidad y existencia de un ser espiritual sea medible según los grados de su expresión. Y así, si hemos aceptado entender los contenidos espirituales de las cosas como los pensamientos elementales que las habitan, podemos decir entonces que un pensamiento elemental puramente indecible no es sino un juego de palabras, pues todo pensamiento tiene grados de expresión según sus grados de realidad, y toda esa gradación culmina y está asegurada en el ser espiritual supremo, el hombre, pensamiento puramente expresivo, en quien acontece la más alta intensidad lingüística.

En suma, cuando decimos que las cosas se comunican al hombre que las nombra, no estamos diciendo que lo hagan al hombre como conciencia, sino a él en cuanto ser espiritual supremo y por lo tanto a su lenguaje denominador, a su ser lingüístico que recubre por entero a su ser espiritual. El nombre eleva el lenguaje mudo y material de las cosas a la densidad superior, sonora e inmaterial del lenguaje humano. Esa elevación, dice Benjamin, es una traducción: “La traducción del lenguaje de las cosas vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, al tiempo, también la traducción de lo innominado en el nombre”.⁸¹ Se trata, pues, de llevar una lengua menos perfecta a otra más perfecta, de una menos intensiva a la más intensiva de todas, a través de un

⁸⁰ “Sobre el lenguaje”, pp. 150-151.

⁸¹ “Sobre el lenguaje”, p. 155.

continuo de transformaciones. El aumento en la intensidad es correlativo de lo que Benjamin llama el aumento de su “densidad”, lo que indica que en la traducción a las cosas en cuanto comunicables se les añade la posibilidad de ser conocidas en el nombre.

¿Y a quién se comunica el hombre en el nombre que da a las cosas? Veamos ahora, y hasta aquí llega nuestro comentario a este ensayo, el tercer aspecto que nos interesa: el lugar de una cierta teología benjaminiana en el horizonte de sus pensamientos lingüísticos.

1.1.3. Teología y lenguaje.

Benjamin sostiene que el lenguaje de los hombres no se dirige esencialmente a otros hombres, sino a Dios, el garante de que los lenguajes estén repartidos en un continuo de transformaciones y sean por lo tanto mutuamente traducibles. Antes habíamos dicho que los lenguajes están dirigidos a otros lenguajes, luego precisamos que, en cuanto el ser espiritual del hombre es el lenguaje en cuanto tal, todos los lenguajes comunican en el hombre y hacia el hombre, pues bien, ahora es necesario afirmar que el lenguaje en cuanto tal, al ser la expresión más intensa, tiene una dirección. El acto denominador está dirigido a Dios pero no como plegaria, sino como compleción del acto creativo. El acto creativo, expresión inmediata del pensamiento divino, es, como veremos, el garante de la traducibilidad de los lenguajes. El acto denominador completa el acto creador, el nombre del hombre completa la palabra creadora de Dios. La compleción de la Creación es la expresión de su comunicabilidad en el lenguaje de los humanos. En sentido estricto, el lenguaje de los hombres no crea nada pero, según su propia esencia, conduce en el nombre los lenguajes de las cosas al acto creativo. Así pues, Dios, por lo pronto, es el garante de las transformaciones lingüísticas, esto es, de la traducibilidad de las lenguas, y el sentido indicado en el lenguaje denominador de los humanos.

Para comprender mejor esta última parte recurriremos a dos categorías que Benjamin elabora a partir de la tradición judía: revelación y redención.⁸² El carácter

⁸² Scholem ha llamado la atención sobre el especial interés que estas dos categorías despertaron en Benjamin. Al respecto dice lo siguiente: “Dos categorías son ante todo las que surgen una y otra vez

de la revelación, que ya había sido mentada por Benjamin al equiparar lo espiritual y lo lingüístico en un pasaje sobre el que hemos trabajado antes, es precisado en el comentario de los pasajes bíblicos sobre la Creación (Génesis I, 1-21, II, 18-24 y II, 25-III, 24) a propósito de la relación entre acto nominativo y acto creativo. Benjamin distingue la palabra creadora de Dios del nombre humano en el que las cosas se comunican y son conocidas. Respecto de la palabra divina dice Stéphane Mosès: “la palabra divina aparece como creadora (Gen. I, 1-21), designa el lenguaje en su esencia original, coincidiendo perfectamente con la realidad que designa. En este nivel primordial, al que el hombre no tuvo ni tendrá nunca acceso, la dualidad de la palabra y la cosa no existe todavía; el lenguaje es, en su esencia misma, creador de realidad”.⁸³ En la palabra divina la coincidencia con la realidad no es de tipo conceptual sino puramente creativo. La palabra divina es inseparable de la cosa misma, de su origen absolutamente primordial, de su esencia y su existencia. Cuando Dios dice algo ese algo vive, pues Su palabra es efectiva y realmente la cosa en acto. Benjamin ve en los relatos bíblicos de la Creación la idea primordial según la cual la vida se da en la palabra, es decir, la idea según la cual el acto de la palabra divina es idéntico al acto originario de las cosas. La consecuencia elemental de esta coincidencia es que toda cosa es en esencia inseparable del acto lingüístico divino que la hace existir.

El nombre que Adán da a los animales ya no es palabra divina, pero permanece estrechamente vinculado a ella. Adán puede nombrar a los animales porque el acto originario que ha traído a la existencia a cada animal es un acto lingüístico, un acto de expresión divina, aunque animales y cosas permanezcan mudos ante su presencia. La posibilidad de que las cosas en su mutismo se comuniquen al hombre y de que este las eleve en el nombre a la densidad superior de

en sus escritos y, como dije anteriormente, a través de sus versiones judías: por un lado, la revelación, la idea de la Torá, la representación de la doctrina y de los textos sagrados en general; por otro lado, el mesianismo y la redención. La significación que estas categorías tienen como ideas regulativas de su pensamiento, así como el análisis de fondo que valdría la pena hacer a cada una, no pueden pasarse por alto”. Gershom Scholem, *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos* (ed. Rolf Tiedemann, trads. Ricardo Ibarlucea y Laura Carugati), México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 30.

⁸³ Stéphane Mosès, *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. Alicia Martorell, Cátedra, Madrid, 1997, p. 88.

su lenguaje descansa en la naturaleza lingüística del acto creador. Y si el nombre es a la vez la expresión lingüística del ser espiritual del hombre y la esencia interior del lenguaje, la naturaleza toda fue creada en el lenguaje en el que ella se comunica y en el cual, además, el hombre la conoce. El mundo fue creado en el ser espiritual del hombre, pues el ser espiritual del hombre es el lenguaje en el que la creación tuvo lugar.

La relación entre palabra y nombre es pensada como reflejo de la primera en el segundo: “Su ser espiritual [el del hombre] es el lenguaje en que tuvo lugar la Creación. Ésta tuvo lugar en la palabra, y el ser lingüístico de Dios es la palabra. Todo humano lenguaje es tan sólo reflejo, el de la palabra en el nombre. Pero el nombre no alcanza a la palabra, del mismo modo que el conocimiento no alcanza a la creación”.⁸⁴ El perímetro en que tiene lugar esa relación de reflejo entre la palabra y el nombre, la creación y el conocimiento, está marcado por el concepto de revelación. En esencia, el nombre, al significar la significación, al dirigirse a las condiciones de traducibilidad de todos los lenguajes que hay en las cosas, revela la imagen de la que es reflejo, revela cognoscible aunque inimitable la pura expresividad creativa del pensamiento divino.

El concepto de redención es, por su parte, la contrapartida de una situación histórica definida por su decadencia. La decadencia, para Benjamin, en este ensayo, es pensable en términos lingüísticos, no tiene que ver con la corrupción de las costumbres ni con las amenazas a la tradición. En el comentario al texto bíblico, Benjamin recurre al relato sobre la torre de Babel para precisar el significado de la expulsión del Edén, pues en la base de esta expulsión Benjamin encuentra el principio de la decadencia lingüística. Para Benjamin, la decadencia del lenguaje adámico que conduce a la expulsión del Edén es producto de cierta *hybris* que consiste en que el hombre pretende hacer de su lenguaje denominador palabra creadora y cae por lo tanto, inevitablemente, en la charlatanería. El nombre, que en esencia es reflejo de la palabra divina, quiere ser llevado a palabra creativa. Cuando el reflejo se convierte en imitación, acto nominativo y acto creativo enrarecen sus

⁸⁴ “Sobre el lenguaje”, p. 153.

relaciones y emerge en la confusión el plexo culpable de lo viviente. Veremos esto a continuación siguiendo dos vías, pues la *hybris* que mezcla en el lenguaje los reinos de los hombres y de los dioses es tematizada de dos formas en el comentario benjaminiano. Primero, como tentación que da origen a la palabra que juzga y luego, en un pasaje sumamente difícil, como un aspecto interno a la actividad denominadora misma en la figura del nombre propio.

La idea de que la *hybris* es producto de una tentación aparece en la interpretación benjaminiana del papel de la serpiente en el Edén. Por la serpiente, un ser creado en el ser espiritual del hombre, el hombre es inducido a un conocimiento que carece de nombre; en efecto, puede decirse que el saber del bien y del mal contenido en la manzana es un saber que abandona el nombre en la medida en que no se corresponde con nada creado y en que disputa, con su sola presencia, el juicio benévolo de Dios para con su creación. Caer en la tentación implica entonces una doble alteración: por un lado, la de la relación entre los lenguajes de las cosas y el lenguaje humano, y por el otro, la de la relación entre acto nominativo y acto creativo. En el primer sentido, el hombre, ante el mutismo de las cosas y en cierto modo inducido por ese mutismo, interrumpe el continuo de transformaciones en que el conocimiento es posible y crea artificialmente un dominio que sobrecodifica las cosas mediante un juicio sobre su bondad y su maldad. La inocencia de las cosas es suspendida, puesta en cuestión, y ellas terminan acusadas en el tribunal que se levanta sobre su mutismo. En el segundo sentido, la palabra humana que juzga sobre las cosas ya no es reflejo de la palabra divina sino impropia imitación. Dios, en efecto, veía que su creación estaba bien. En estricto sentido, si la palabra divina ha declarado buena la creación en conjunto, el saber humano del bien y del mal no puede tener ningún contenido, o mejor, sólo tiene un no-contenido: la posibilidad de que las cosas sean malas. En la situación adámica, del saber del bien y del mal no puede resultar otra cosa que la condena de las cosas. El hombre, pues, gesticula un saber sin contenido imitando impropriamente la palabra divina; mezcla en su palabra lo inmezclable y crea de tal suerte un dominio abstracto que no tiene consistencia

propia pero que lanza a las cosas, y en ellas al ser espiritual del hombre en el que son creadas y conocidas, al horizonte de la culpa y el pecado.⁸⁵

Notemos cómo la interrupción del continuo de transformaciones entre lenguajes, el nacimiento de la palabra humana que juzga y la emergencia del dominio de lo culpable en el mundo están estrechamente ligados a la *hybris* a la que se entrega el hombre sobre el mutismo de lo que lo rodea. En ese sentido dice Benjamin que “el pecado original es en efecto el nacimiento de la palabra humana”,⁸⁶ el pecado original, pues, como nombre que quiere ser elevado a palabra. Eso es exactamente lo que Benjamin entiende por “cháchara”: un lenguaje humano que abandona el nombre para volverse contra las cosas en la forma del juicio. La cháchara abandona el nombrar y juzga, hace del lenguaje instrumento del juicio –el lenguaje se convierte, pues, en mero signo– y despliega alrededor de las cosas un juego abstracto de mediaciones –“tal vez sea posible suponer que los elementos lingüísticos abstractos tengan sus raíces en la que es la palabra juzgadora, a saber, en el juicio”⁸⁷– que redoblan el mutismo de la naturaleza y su tristeza. El sistema del juicio que nace con la palabra humana es, dice Benjamin, el rasgo distintivo del origen mítico del derecho.⁸⁸

La idea de que la *hybris* está contenida en el acto nominativo aparece en una reflexión sobre los dos relatos de la creación del hombre en el Génesis.⁸⁹ La creación del hombre tiene dos particularidades, correspondiente cada una a uno de los dos

⁸⁵ En este sentido debe comprenderse la siguiente afirmación de Benjamin: “En la relación de las lenguas humanas respecto del lenguaje de las cosas hay algo que se puede calificar, por aproximación, de <<sobred denominación>>: la cual es sin duda el fundamento lingüístico más hondo de la tristeza y (desde el punto de vista de la cosa) del enmudecimiento”, “Sobre el lenguaje”, p. 160.

⁸⁶ “Sobre el lenguaje”, p. 157.

⁸⁷ “Sobre el lenguaje”, p. 158.

⁸⁸ El desarrollo de esta idea debe rastrearse en el ensayo “Hacia la crítica de la violencia” publicado en 1921.

⁸⁹ La tradición cabalística suele distinguir entre el relato de creación del ser humano contenido en el versículo 27 del primer Capítulo del Génesis (“Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó”) y el relato contenido en el segundo Capítulo, que es en el que el hombre da nombre a los animales y en el que Dios, al ver que el hombre no tenía quien le ayudara, luego de provocarle un profundo sueño, le crea una compañera a partir de una de sus costillas, compañera a la que el hombre dará nombre. El primer relato es propiamente el de la Creación [*Beriah*] de lo humano en su unidad semejante al creador y el segundo es el de la Formación [*Yetsirah*] concreta de lo humano en relación con lo creado. Véase: Stéphane Mosès, *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*. Trad. Alejandrina Falcón, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 9-28.

relatos sobre la creación contenidos en el Génesis. La primera es que el hombre es el único ser que no es nombrado cuando es creado. Recuerda Benjamin que

el ritmo de acuerdo con el cual tiene lugar la creación de la naturaleza (según Génesis I) es el siguiente: Que exista...; Él hizo (creó); Él llamó. En algunos actos de creación (I: 13 y 14) figura solamente ese <<Que exista...>>. Pero, en su conjunto, en las palabras que nos dicen <<Que exista...>> y <<Él llamó>>, al comienzo y al fin de cada acto, va apareciendo cada vez la profunda y clara relación del acto creador con el lenguaje.⁹⁰

En la creación del hombre el ritmo de la creación de la naturaleza es transformado (en Génesis I: 27 el hombre es creado en un triple “Él creó”) dando lugar a una nueva relación de la criatura con el lenguaje. El acto creativo que origina al hombre no es lingüístico en el mismo sentido en que lo es el resto de la creación. Lo segundo es que el acto creativo que origina al hombre según el relato contenido en el segundo Capítulo del Génesis es una mezcla de materiales heterogéneos: polvo del suelo y aliento divino. Del resto de los animales se nos dice que fueron “modelados del suelo” por Yahvé Dios y llevados ante el hombre para que éste les diera nombre. Así pues, según la segunda historia de la creación, “el hombre no fue creado mediante la palabra (<<dió Dios>>, y eso sucedió), sino que a este hombre, no creado a partir de la palabra, se le concede ahora justamente el *don* del lenguaje, con lo cual se eleva por encima de la naturaleza”.⁹¹ En la creación del hombre el lenguaje es insuflado a la materia, la palabra divina es dada como soplo silencioso que configura un nuevo ser viviente. En ese sentido, el relato de la creación del hombre es el relato de la encarnación silenciosa de la palabra, y como la palabra en la que fue creada la naturaleza es inseparable ahora de la vida del hombre, la creación divina queda al fin concluida. La creación concluye con el abandono de la palabra a su propia vida –concluye, pues, allí donde nace el conocimiento humano–. Dice Benjamin: “Dios al fin descansó cuando, en el hombre, abandonó lo creativo a sí mismo. Así, lo creativo, desprovisto de lo que fue su actualidad divina, se convirtió en conocimiento. El hombre es así el conocedor de ese mismo lenguaje en el cual

⁹⁰ “Sobre el lenguaje”, p. 152-153.

⁹¹ “Sobre el lenguaje”, p. 152.

Dios es Creador. Dios creó al hombre a su imagen, creó al conocedor a la imagen del creador”.⁹²

Las particularidades de la creación del hombre advierten sobre un peligro contenido en el ser espiritual del hombre. El ritmo de la creación de la naturaleza es interrumpido para abandonar lo creativo a sí mismo en los actos denominadores del hombre. Hemos dicho más arriba que el hombre conoce en los nombres que reflejan los actos creativos de las cosas, pero esa actividad denominadora encuentra internamente un límite más allá del cual es pura espontaneidad liberada de cualquier reflejo. En efecto, el hombre no sólo nombra a los seres creados por la palabra; también la mujer, quien como el hombre no fue creada por la palabra y es por lo tanto su semejante, es nombrada. En la figura del nombre propio la actividad denominadora experimenta internamente la estrecha conexión y la fragilidad del límite que separa al lenguaje de los hombres de la palabra creadora. En el acto de asignación de un nombre propio, la actividad denominadora alcanza la más estrecha participación en la divina infinitud de la mera palabra, pues dicha actividad no se encuentra ya determinada por ningún reflejo comunicable de lo nombrado. La pura espontaneidad del acto de asignación del nombre propio se asemeja a la pura espontaneidad creativa de la palabra divina. Y entonces, liberado del reflejo, el nombre propio no pertenece a la esfera del conocimiento, pues lo mentado en el nombre propio es lo indeterminado de una nueva vida en el lenguaje. El nombre propio es, en sentido estricto, el nombre de un nuevo poder sobre las cosas. Por eso, dice Benjamin, en el caso del lenguaje humano la asignación de un nombre a sus semejantes es idéntico al acto de consagración de lo nombrado a Dios, a la omnipotencia creativa, al garante de que la vida en el lenguaje no es mera charlatanería. Pero también, por eso, en la asignación de nombres propios puede desplegarse de nuevo la confusión entre dominios –Benjamin advierte en este punto contra la idea de que el nombre propio deba significar algo, es decir, tener un lugar en la esfera del conocimiento– y la multiplicación correspondiente de lenguajes. La mistificación del lenguaje está contenida como amenaza en la figura del nombre propio.

⁹² “Sobre el lenguaje”, p. 153.

El uso que Benjamin hace de la categoría de redención da forma a una tarea histórica. La redención consiste en una tarea lingüística e histórica que se sobrepone a la fascinación ejercida por la confusión de los dominios y la multiplicación de las lenguas, efectos a su vez de la decadencia lingüística cuyo sentido hemos venido precisando. En suma, se trata de una tarea que entrega al pensamiento el carácter lingüístico de lo que es, liberándolo de sus misterios. Las características de esa tarea son apenas esbozadas en este ensayo. Las veremos con algún detalle en lo que sigue a propósito de un texto escrito siete años después y publicado como prólogo a la traducción hecha por Benjamin de *Tableaux parisiennes* de Baudelaire.

1.2. La tarea del traductor⁹³

Ya hemos dicho que la transformación que conduce los lenguajes mudos y materiales de las cosas al nombre en que son conocidas es un cierto tipo de traducción. Veíamos que, en efecto, el continuo de transformaciones que va del mutismo inteligible de las cosas al nombre cognoscente de los hombres se expresa como traducción de lo mudo en lo sonoro y de lo innominado en el nombre. Se trataba entonces de la situación de lo humano en el origen, de la situación original del acto nominativo en relación con el acto creativo, del continuo divino que garantizaba simultáneamente la inmediatez del lenguaje y la posibilidad humana del conocimiento. “La tarea del traductor” corresponde a una situación distinta, pues ya no se trata propiamente de una actividad constitutiva de la situación original —el modo por el cual lo mudo deviene sonoro y lo innominado nombrado— sino de una tarea, nacida como exigencia en una situación signada por la decadencia lingüística, que consiste en redimir lo original del lenguaje, es decir, como veremos, en hacernos contemporáneos de lo original en el lenguaje.

Para avanzar en la comprensión de esa tarea desarrollaremos dos aspectos centrales del prólogo de Benjamin a su traducción de *Tableaux parisiennes*. El primero es la caracterización de la traducción como una “forma” y el segundo es la

⁹³ A menos que se indique lo contrario, las citas corresponden a la traducción de Jorge Navarro Pérez para la editorial Abada. Además del original en alemán, tuvimos a la mano la traducción al castellano de Héctor A. Murena para la editorial Coyoacán y la de Harry Zohn al inglés para la editorial Schoken Books.

cuestión del lenguaje puro y su relación con la intención del traductor. Vamos entonces a lo primero.

¿Qué significa que la traducción sea una forma? Lo primero que habría que decir es que, para Benjamin, la caracterización de la traducción como forma está fundada en la vida de lo que demanda ser traducido. En ese sentido, como mostraremos, la traducción es una forma porque el original es traducible. Esto, sin embargo, no significa que una traducibilidad pura anterior a cualquier traducción resplandezca virginal en el original, sino más bien que en la vida del original acontece históricamente su traducibilidad; así, es en el extrañamiento histórico del original con respecto a sí mismo donde germinan las leyes al mismo tiempo trascendentales (*a priori* según los términos kantianos usados por Benjamin en el ensayo) e históricas de cualquier traducción. De acuerdo con esto, “forma” no debe entenderse aquí en un sentido puramente ideal, sino en uno estrictamente histórico.⁹⁴ La forma benjaminiana es el signo de una supervivencia articulada históricamente, y en cuanto signo de la supervivencia indica el camino de su conocimiento. Puede decirse entonces que el carácter histórico de la vida del original, en el que se despliega su propia rareza y extrañamiento por la vía de su supervivencia, es inseparable de la forma que dicta la ley de la tarea del traductor. Y por eso, en estricto sentido, la traducción es a la vez trascendental e histórica: es pensable en sí misma de acuerdo con su propia necesidad, independientemente de que haya quien se haga cargo de la tarea de traductor, pero sólo como configuración histórica de una supervivencia.⁹⁵

⁹⁴ Con el fin de evitar la idealización excesiva de la traducción en cuanto forma, que podría llevar a pensar que, siguiendo el lenguaje platónico, las formas son separadas de aquello de lo cual son formas, y por lo tanto la traducción sería algo radicalmente separado del original y pensable por sí mismo, Harry Zohn ha preferido traducir: “Translation is a mode” (*Illuminations*, p. 70), allí donde la expresión benjaminiana es, sin embargo, inequívoca: “Übersetzung ist einer Form” (*GS*, IV, 1, p. 9). “Modo”, en efecto, expresa la estricta dependencia de la traducción en relación con el original, mientras que “forma” parece dar la idea de una cierta autonomía. En todo caso, Benjamin es perfectamente consciente de los equívocos a los que puede conducir esta palabra y no obstante la usa. Si es cierto, como escribe luego en el “Prólogo Epistemo-Crítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*, que toda filosofía es una nueva descripción del mundo de las ideas, el hecho de que la traducción sea una forma no es circunstancial ni mucho menos intercambiable.

⁹⁵ Al respecto Samuel Weber señala lo siguiente: “Translation then, for Benjamin, is indeed a form. But its formal quality is not something inherent in itself. Rather, it consists in a relationship with at least two dimensions. First of all, it entails the relationship of the translation with the original. Second,

Veamos entonces lo que Benjamin entiende por “supervivencia”. En primer lugar, y como condición elemental de cualquier traducción, al menos de aquella que se ocupa de textos escritos en otro tiempo, el original debe de algún modo haber sobrevivido a su tiempo. Podríamos decir que en este primer sentido la supervivencia es eminentemente material: un manuscrito, facsímil o copia confiable ha sido conservado. En segundo lugar, en correspondencia con lo que hemos avanzado en el comentario al ensayo sobre el lenguaje, la supervivencia es el acontecer de la comunicabilidad de lo que ha sobrevivido. Este segundo sentido es eminentemente lingüístico, pues dice la supervivencia en cuanto acontecida y aconteciendo en el elemento de una lengua y en tensión hacia el continuo intensivo de los lenguajes. Lo que en cualquier caso es imprescindible es que los dos sentidos de “supervivencia” están inmediatamente relacionados: la supervivencia es a la vez la materia conservada que porta el signo de lo en ella comunicable y el lenguaje en el que se dice la ciega insistencia de lo materialmente conservado.

Cabe, en todo caso, precisar la diferencia entre el concepto de “comunicabilidad” tal como es construido en el ensayo “Sobre el lenguaje” y el concepto de “traducibilidad” en “La tarea del traductor”. Más arriba hemos dicho que uno y otro texto corresponden a situaciones distintas. A nuestro juicio, lo que cambia en una y otra situación es la relación entre lenguaje e historia. Si en la situación adámica la historia está replegada en la relación entre el nombre y la palabra, suspendida como amenaza y como anticipación del destino culpable de los hombres, en la situación del traductor la historia es lo que puede ser conocido en el lenguaje. “Comunicabilidad” es la palabra en la que se dice lo cognoscible allí donde la vida no es más que el producto perfecto del acto creativo; “traducibilidad” dice, en cambio, lo cognoscible de una creación abandonada a sí misma, una creación que, enrarecida por la sobredeterminación de los lenguajes, está consignada a una exigencia de redención.

and far more significantly, it entails a relationship of the original itself: a relation of the original to itself. The original is not simply self-contained, not a whole. The formal quality of the original work in which the form of translation is rooted is designated by Benjamin... with a rather awkward, but once highly characteristic term: translatability” (Samuel Weber, “Translatability. Following (*Nachfolge*)” en: *Benjamin’s –abilities*, p. 58). La relación del original consigo mismo es lo que hemos tematizado nosotros como extrañamiento histórico del original en el que emergen las condiciones trascendentales de su conocimiento.

Traducible es lo que ha sobrevivido, lo que está dotado de una vida que excede el mero acto creativo. En sentido estricto, la supervivencia del original no depende exclusivamente del original. Si bien es cierto que toda supervivencia es *del* original, es decir, toda supervivencia es una forma en que el original se conserva aunque sea parcial y distorsionadamente, el original en sí mismo no es más que el producto temporal y finito de fuerzas creativas, el cierre más o menos acabado de una obra, y no puede más que su propia armonía, no puede sino consignarse a su propia necesidad. La supervivencia, por lo tanto, no está garantizada en el original mismo, sino que ésta depende por completo de su codificación histórica. En el límite, una obra perfectamente acabada puede no sobrevivir y permanecer por lo tanto intraducible. De aquí que la “gloria” de una obra no pueda concebirse como inscrita en el acto creativo sino en el acto mediante el cual su supervivencia históricamente acontecida es conocida.

La traducción es la actividad lingüística en la que la supervivencia del original es conocida. Esto significa que en la traducción el original es conocido en cuanto traducible. Desde el punto de vista del conocimiento, original y traducción están orgánicamente relacionados. Al respecto Benjamin dice lo siguiente:

Que la traducibilidad sea en efecto propiedad esencial de ciertas obras no significa que su traducción sea esencial para ellas mismas, sino que una significación determinada que es inherente a los originales se manifiesta en su traducibilidad. Pues es evidente que una traducción, por buena que sea, nada significa para el original. Sin embargo, se encuentra estrechamente conectada con él gracias justamente a su traducibilidad. Tal conexión es especialmente estrecha, porque para el mismo original nada significa. Podemos denominarla <<natural>> o, con más precisión, <<conexión de la vida>>. Así como las manifestaciones de la vida se hallan estrechamente conectadas con lo vivo, mas sin que por ello signifiquen nada para él, la traducción brota del original. Pero no de su vida, sino antes bien, de su <<supervivencia>>⁹⁶

Supervivencia y <<conexión de la vida>> [*Zusammenhang des Lebens*] dicen cosas distintas aunque profundamente relacionadas. La traducción brota del original como las manifestaciones de la vida brotan de lo vivo. Hemos dicho que la supervivencia del original es cognoscible en la tarea del traductor y que es en ese sentido que la traducción puede concebirse como forma a la vez trascendental e

⁹⁶ “La tarea del traductor”, pp. 10-11.

histórica de la supervivencia del original. De acuerdo con la anterior cita añadamos lo siguiente: la forma en la que es cognoscible la supervivencia del original no significa nada para el original mismo. En efecto, la forma brota como vida pensable en el original, como historia, según lo que hemos dicho, pero a la vez como naturaleza. En cualquier caso, la vida natural de la obra de la que brota la traducción debe ser comprendida desde el punto de vista de la historia. Dice Benjamin:

Al concepto de vida sólo se le puede hacer justicia reconociendo vida a todo aquello de lo que hay historia, y una que no es sólo su escenario. Pues, al fin y al cabo, el perímetro de la vida hay que trazarlo a partir de la historia, no a partir de la naturaleza... Surge así para el filósofo la tarea de comprender la vida natural desde la vida (más amplia) de la historia.⁹⁷

Esto significa al menos dos cosas. Primero, que la cifra de la vida natural es histórica, es decir, que no hay nada en la naturaleza que no sea pensable desde la vida de la historia. Esto equivale a decir que en la situación poslapsariana no hay vida pensable sin su supervivencia, que no hay acto creativo que no exija de algún modo ser salvado en una tarea redentora.⁹⁸ Invertir la relación y hacer de la vida natural la cifra de la historia es liberar las potencias míticas anudadas en el mutismo de la creación. Segundo, que la vida de la historia como esfera del conocimiento se relaciona con el original de un modo no significativo. Lo que es cognoscible de una obra es lo traducible, es decir, lo comunicable de la forma actual de su supervivencia. Y eso traducible, aunque originado en la obra, no es ella misma. En ese sentido, la traducción, en vez de entregar el original a nuevos lectores, completa el acto creativo cerrado en la obra con la gloria ideal de su supervivencia histórica. Lo que la traducción comunica es lo traducible del original, y por eso no es el contenido lo que dicta la ley de la traducción sino el modo mismo de significar que acontece sin cesar en la vida histórica del original.

⁹⁷ “La tarea del traductor”, p. 11.

⁹⁸ Esta interpretación puede considerarse similar a la que hace Mòses en su ensayo. Para él, “En *La tarea del traductor*, Benjamin parte de esta decadencia actual del lenguaje, en la que se expresa la corrupción de la condición humana tras la caída, para esbozar un movimiento de vuelta a la perfección perdida. Al igual que la fase descendente de la historia está vinculada a la degradación del lenguaje, su fase ascendente coincide con su purificación progresiva, es decir, con el proceso de restauración del lenguaje adámico”. Véase Mòses, *El Ángel de la Historia*, p. 88. Hemos preferido sustraernos a los términos de Mòses porque nos parece que más que una “vuelta a la perfección perdida” la tarea del traductor consiste en comprender la vida histórica de la obra según la idea de que el origen no ha dejado de suceder. En lo que sigue habremos de aclarar el asunto.

Veamos con más detenimiento esta última distinción y entremos con ella al segundo punto que nos interesa de este ensayo: la cuestión del lenguaje puro y su relación con la intención del traductor. ¿Qué quiere decir que la traducción en cuanto forma tiene relación con el modo de significar antes que con el significado contenido en el original? Quiere decir, como mostraremos, que lo traducible en el original es su modo de significar, esto es, su relación con el lenguaje puro. Si hemos seguido los argumentos anteriormente expuestos, aun cuando la traducción sea una forma de conocimiento, esta no puede comprenderse en absoluto como transmisión de algo contenido en el original. De acuerdo con Benjamin, la traducción podría ser pensada como transmisión de un contenido sólo si el acto creativo plasmado en la obra original tuviera él mismo fines comunicativos; sólo, pues, si lo decisivo de una obra fuera su significado. En efecto, si el valor de una obra fuera función del valor de su significado, bien podría comprenderse la traducción como un volver a decir lo mismo que el original pero en otra lengua. En tal sentido, toda traducción, o por lo menos toda buena traducción, sería hecha con el fin de acercar un significado contenido en una gran obra a un público ignorante de la lengua en la que esta fue originalmente escrita.

Benjamin, sin embargo, parte de la constatación básica de que “lo esencial en un poema no es la comunicación ni su mensaje”.⁹⁹ No sólo por el hecho elemental de que, en la medida en que “ningún poema existe en razón del lector, ni ningún cuadro por el espectador, ninguna sinfonía por su oyente”,¹⁰⁰ la creación artística no es asimilable a un acto comunicativo, sino además, y en estrecha conexión con lo anterior, porque la comprensión de un poema, su conocimiento en sentido estricto, no puede orientarse según la relación entre significante y significado. Conocer un poema, como comprender una obra de arte en general, no significa extraer el significado más o menos oculto y más o menos visible en la grandiosidad del significante. En suma, ni la obra es un acto comunicativo, ni, por lo tanto, su conocimiento es la captura de su significado. Sobre esta base, entonces, cabe poner dos preguntas: primero, ¿qué es entonces lo “esencial” de una obra de arte?; segundo,

⁹⁹ “La tarea del traductor”, p. 7.

¹⁰⁰ “La tarea del traductor”, p. 7.

¿cómo se relaciona lo que es esencial en la obra de arte con la tarea propia del traductor?

La pregunta por lo esencial de una obra de arte puede conducir a equívocos, pues podría dar a entender que suponemos que existe una sustancia propia de lo artístico que se realiza de manera más o menos perfecta en sus expresiones concretas. Por esa vía, la pregunta por la esencia del arte sería al mismo tiempo el enjuiciamiento de cada obra según la idea de lo artístico. No es eso, sin embargo, lo buscado en nuestra pregunta. Para nosotros el punto de partida es la cosa, en este caso la obra de arte, en cuanto comunicable, la cosa dispuesta y envuelta en el medio puro en que es conocida. Vista así, una obra de arte es el producto acabado de un acto creativo consistente en sí mismo según la lógica de su necesidad interna,¹⁰¹ pero es también la exigencia contenida en la obra de liberarse a sí misma de la aparente rigidez en la que queda sellado el acabamiento creativo. Como unidad dotada de consistencia interna, la obra está cerrada en su acabamiento, pero ella misma, como acto de una potencia que no se agota en ese acto particular, está consignada al medio puro –el lenguaje, en últimas, si es cierto que toda manifestación de la vida espiritual puede ser comprendida como una cierta forma de lenguaje– en el que se formula históricamente la exigencia de su propia salvación. En la obra de arte el acabamiento riguroso y la exigencia de redención son indistinguibles, y en ese sentido lo más acabado, que parece ser expresión de la autonomía del creador, es decir, de la espontaneidad de su creatividad, porta en realidad la más inapelable exigencia de redención, exige radicalmente ser completado. Lo más acabado porta, pues, la exigencia más radical de compleción.¹⁰² De ahí que, a nuestro juicio, en Benjamin la

¹⁰¹ La ley de la identidad que domina la necesidad interna de la obra de arte es estudiada por Benjamin en “Dos poemas de Friedrich Hölderlin, Coraje de Poeta y Apocamiento” (1915) y en “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán”. Al respecto pueden consultarse los ensayos de Beatrice Hanssen (“Dichtermut” and “Blödigkeit”: Two Poems by Hölderlin interpreted by Walter Benjamin”, En: *MLN*, Vol. 112, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec. 1997), pp. 786-816) y Samuel Weber (“Prehistory: Kant, Hölderlin – et cetera” y “Criticizability-Calculability” en: *Benjamin’s –abilities*, pp. 11-19, 20-30).

¹⁰² Remitimos al lector a dos ensayos escritos por Benjamin que precisan y desarrollan este punto: “El autor como productor” y, uno de sus escritos más famosos y más cuestionados, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”. La compleción de una obra de arte es inseparable de su reproductibilidad. La reproductibilidad de la obra de arte puede ser mostrada lingüísticamente en el modo de su producción. A propósito de este problema son útiles los ensayos de Susan Buck-Morss (“Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en: *Walter Benjamin*,

obra de arte pueda ser concebida como paradigma de la relación entre acto y potencia. En cuanto paradigma, la obra de arte señala la vía histórica, y ya no estrictamente lógica, en que la relación entre acto y potencia despliega y define el dominio de una nueva experiencia posible y, por lo tanto, de un nuevo conocimiento.

Veamos este punto con más detenimiento. Conviene no olvidar que “La tarea del traductor” es el prólogo a una traducción de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire y que por lo tanto no parece necesario justificar el hecho de que la obra de arte esté en el centro de la reflexión benjaminiana sobre la traducción. En todo caso, según lo que hemos venido diciendo, parece que la obra de arte es ella misma paradigma de la relación entre acto y potencia y que la forma en que ese paradigma es conocido es la traducción. Decíamos, además, que la traducción es de lo traducible en la supervivencia de la obra y que eso que sobrevive de la obra es su modo de significar, antes que cualquier contenido significado. Es momento de reunir nuestras tesis en una formulación nueva: la traducción de una obra de arte exhibe su modo de significar y, al hacerlo, realiza ostensivamente la relación entre el acto y la potencia.

Precisemos la diferencia entre modo de significar y objeto significado tal como es construida por Benjamin. El pasaje en que esa diferencia aparece tiene como propósito distinguir “en la intención aquello a lo cual nos referimos y la forma concreta en la que lo hacemos”.¹⁰³ Peter Fenves ha notado, a través de la revisión de la correspondencia de Benjamin con Scholem y de los cuadernos de notas de Benjamin conservados, que la escritura de este ensayo es contemporánea de la revisión que hace el filósofo berlinés de la *Habilitationsschrift* de Heidegger sobre la teoría de las categorías de Duns Scoto y de un proyecto de habilitación del propio Benjamin rápidamente abandonado (en parte por considerar que lo esencial del problema, aunque de un modo confuso, ya había sido dicho por Heidegger) sobre el

escritor revolucionario. Trad. Mariano López Seoane, Editorial Interzona, Buenos Aires, 2005, pp. 169-221) y Peter Fenves (“¿Existe una respuesta a la estetización de la política?” En: Alejandra Uslenghi (comp.) *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. Trad. Silvia Villegas, Eterna Cadencia Editora, Buenos Aires, 2010, pp. 75-97).

¹⁰³ “La tarea del traductor”, p. 14. H. A. Murena traduce: “hay que distinguir en la intención lo entendido y el modo de entender” (“La tarea del traductor”, p. 81). Zohn la vierte como distinción entre el objeto “intencionado” (intended object) y el modo de intención (mode of intention). La dificultad en la traducción del pasaje se debe, como esperamos mostrar, a las particularidades de la expresión *Art des Meinen* en el contexto del pensamiento benjaminiano.

problema de la intención en la filosofía del lenguaje de Scoto.¹⁰⁴ Modo de significar [*Art des Meinen*] es traducción *ad litteram* de la expresión latina *modus significandi*, uno de los elementos que componen el triángulo semántico en la filosofía de Scoto. Los otros dos elementos del triángulo son el *modus essendi*, ubicado por lo general en el ángulo superior del triángulo y referido a lo que es en cuanto que es, es el objeto de la metafísica; y el *modus intelligendi*, ubicado al mismo nivel del *modus significandi* y referido a la naturaleza del concepto a través del cual algo se vuelve comprensible para alguien, es el objeto de la psicología. El *modus significandi* hace alusión a la naturaleza de la palabra y es el objeto de la gramática especulativa. En las notas escritas en esta época, Benjamin hace explícitas las consecuencias de su ensayo sobre el lenguaje en relación con las categorías de Scoto. De hecho, en el fragmento 11 sobre filosofía del lenguaje y crítica del conocimiento Benjamin formula el problema como una paradoja interna a las categorías de Scoto, pues en ellas mismas no parece estar suficientemente aclarada la relación entre la palabra que significa la cosa y la cosa significada.¹⁰⁵ Cualquier metáfora proyectiva es insuficiente, pues no se ve cómo la naturaleza esencial y no lingüística de la cosa se relacione con la inesencial significación lingüística de la palabra. De ahí que, a menos que se conceda la arbitrariedad de la relación entre significante y significado por la vía de la indeterminación de su relación proyectiva y que por lo tanto la verdad no sea sino una mala palabra y la filosofía, un mal uso del lenguaje, la cosa no puede ser la cosa en sí misma alejada en su mutismo de cualquier lenguaje. Si es cierto que el *modus essendi* es lo referido en la palabra, el *modus essendi* debe ser inseparable del lenguaje en que puede ser llamado y conocido.¹⁰⁶ En ese fragmento, entonces, la expansión del dominio lingüístico implica una transformación radical del triángulo semántico, pues *modus essendi* y *modus significandi* se vuelven indistinguibles desde el punto de vista de la intención.

¹⁰⁴ Véase: Fenves, *The messianic reduction*, pp. 57 y ss.

¹⁰⁵ No existe, que yo sepa, traducción al castellano. Véase: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Sechster Band, Fragmente vermischen Inhalts, Zur Sprachphilosophie und Erkenntniskritik, fr. 11, pp. 22-23.

¹⁰⁶ Es en este sentido que más arriba decíamos, con Fenves y en lenguaje kantiano, que toda cosa porta su propia representación como comunicabilidad.

¿Qué significa esto y en qué ilumina nuestra lectura del ensayo sobre “La tarea del traductor”? Si *modus significandi* [Art des Meinen] y *modus essendi* son indistinguibles, el modo de significar está referido “intencionalmente” no a las cosas sino a la significación misma en la que están envueltas las cosas. Y si la significación misma no es otra cosa que el hecho de que haya lenguaje, hecho al que toda lengua particular alude en la totalidad de sus intenciones, es decir, de sus actos significativos, entonces lo que es conocido y expresado en la tarea del traductor es la relación que guarda una obra singular con el hecho de que haya lenguaje. Esto parece que es lo que quiere decir Samuel Weber cuando afirma que la traducibilidad es la propiedad inapropiable de una relación entre lo singular, es decir, la obra de arte según su necesidad interna, y el lenguaje puro.¹⁰⁷ Es inapropiable porque sólo puede ser mostrada, pero es una propiedad porque no existe por sí misma sino solo en aquello que la posee. En ese sentido, la traducibilidad es propiedad de la obra que debe ser despropiada en la traducción. Y el horizonte de esa despropiación es lo que Benjamin llama lenguaje puro, “ése que ya a nada se refiere y que no expresa nada, sino que es la palabra tan creativa como inexpresiva a que todas las lenguas se refieren”¹⁰⁸.

En una conferencia pronunciada en Módena en 1982, Giorgio Agamben, rastreando la relación entre categorías de lenguaje y categorías históricas en la obra de Benjamin, formuló el problema del lenguaje puro en “La tarea del traductor” en los siguientes términos:

Todas las lenguas históricas, escribe Benjamin, quieren decir la pura lengua. Ella es lo mentado (*das Gemeinte*), lo que se quiere decir en toda lengua; por otra parte, ella misma ya no quiere decir nada, en ella cesan todo sentido y toda intención. Podríamos decir, entonces, que *todas las lenguas quieren decir la palabra que no quiere decir...* Lo que permanece indecible y no dicho en cada lengua es, pues, justo lo que ella mienta y quiere decir: la pura lengua, la palabra inexpresiva. Y es este permanecer no dicho de lo mentado lo que sustenta y funda la tensión significante de las lenguas en su devenir histórico¹⁰⁹

¹⁰⁷ Samuel Weber, *Benjamin's -abilities*, pp. 80 y ss.

¹⁰⁸ “La tarea del traductor”, p. 20.

¹⁰⁹ Giorgio Agamben, “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin”, en: *La potencia del pensamiento*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, p. 53.

Agamben distingue lo dicho de lo mentado con el fin de expresar el carácter dialéctico de la tarea del traductor. Efectivamente el lenguaje dice cosas, pero a la vez que las dice mienta fragmentariamente la palabra inexpressiva y en últimas intraducible que hace posible a toda traducción. La tarea del traductor consiste, pues, en exponer las cosas dichas en su relación con el lenguaje puro, es decir, con el hecho mismo de que haya lenguaje. Es en este sentido que la tarea del traductor es estrictamente histórica, pues es en la vida de las lenguas, vida cuya cifra es histórica, que lo dicho puede ser expuesto en relación con lo mentado. Puesto que la tarea del traductor consiste en recomponer los fragmentos de un lenguaje puro a medias perdido pero intencionado por las lenguas históricas, comprendemos entonces la relación entre traducción y simbolización. El traductor, dice Benjamin, hace lo simbolizado en lo simbolizante, abre lo dicho en su relación con lo mentado expandiendo las fronteras de las lenguas históricamente constituidas. En ese sentido, el traductor opera una doble consumación: la de la obra en la traducción que la redime de su propio acabamiento y la de las lenguas que “intencionan” el lenguaje puro. Esa doble consumación es también el reconocimiento de lo originario en lo dicho. Abrir la comprensión al concepto de origen es el propósito de las últimas páginas de este capítulo.

2. La escritura filosófica y el concepto de origen.

El concepto de origen es elaborado por Benjamin en el “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del Trauerspiel alemán*.¹¹⁰ Este libro fue presentado por Benjamin como *Habilitationsschrift* en mayo de 1925 con el propósito de conseguir una plaza docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt am Main que aliviara en algo su difícil situación económica. El escrito, sin embargo, fue rechazado. Hans Cornelius, uno de los jurados, dejó por escrito que la razón de su rechazo era que no había podido extraer un solo significado comprensible después de

¹¹⁰ A menos que se indique lo contrario, las citas corresponden a la traducción de Alfredo Brotons Muñoz para la editorial Abada. Además del original en alemán, tuvimos a la mano la traducción al castellano de José Muñoz Millanes para la editorial Taurus y la de John Osborne al inglés para la editorial Verso.

repetidos esfuerzos.¹¹¹ Propiamente hablando, a juicio de lectores muy calificados, Benjamin parecía no estar diciendo nada. Y tras este fracaso, el filósofo berlinés renunció definitivamente a sus tentativas de convertirse en profesor de una prestigiosa universidad (tentativas que, en cualquier caso, nunca encontraron en él mismo un apoyo entusiasmado).

Aquí nos ocuparemos de manera privilegiada de algunos pasajes correspondientes al “Prólogo epistemo-crítico” de *El origen del Trauerspiel alemán* con la intención de explorar dos nociones: la de escritura filosófica y la de origen. Vamos entonces a comenzar por la noción de escritura filosófica.

Una nada irrelevante cita de *Materiales para la historia de la teoría de los colores* de Goethe está a la entrada del prólogo a manera de epígrafe. En ella Goethe sostiene que, como la totalidad es igualmente inaccesible para la ciencia y para la reflexión, pues a la primera le falta lo interno y a la segunda lo externo, debemos pensar la ciencia como arte, “si es que esperamos de ella alguna clase de totalidad”. Parece, pues, y trataremos de ver en qué sentido, que esperar alguna clase de totalidad tiene relación con la actividad de la escritura filosófica.

La primera frase de Benjamin pone en el centro de la escritura filosófica la cuestión de la exposición [*Darstellung*] y a renglón seguido advierte que el acabamiento en la expresión filosófica estriba en su configuración doctrinal [*Lehre*]. Intentemos precisar la relación entre la cuestión de la exposición y la doctrina filosófica. Veamos primero lo que significa que la escritura filosófica se enfrente cada vez de nuevo con la cuestión de la exposición y, luego, la manera como ese enfrentamiento cualifica el trabajo filosófico.¹¹² En el ensayo sobre “La tarea del

¹¹¹ Las referencias están en: Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001, pp. 39 y ss.

¹¹² Como hemos dicho, el término usado por Benjamin es *Darstellung*. Brotons traduce directamente “exposición”, mientras Muñoz Millanes usa la expresión “modo de exposición” y Osborne, finalmente, “representation”. En un importante artículo escrito por Samuel Weber como comentario a este libro, el autor propone traducir, en este pasaje, *Darstellung* por “stage”, es decir, en castellano, representar en un sentido teatral, como escenificación, como darle forma a un papel, etc. (Véase: Samuel Weber, “Genealogy of Modernity. History, Myth and Allegory in Benjamin’s *Origin of German Mourning Play*”, En: Samuel Weber, *Benjamin’s –abilities*, pp. 131-163). La propuesta de Weber recoge bien el hecho de que la exposición filosófica es una cierta forma de disponer de sí misma, disponiendo a la vez de la materia según exigencias del pensamiento, pero a nuestro juicio

traductor” Benjamin había dicho que el filósofo tiene la tarea de comprender la vida natural desde la vida más amplia de la historia. Desde este punto de vista, podemos pensar que aquello que la escritura filosófica expone es algo a partir de lo cual la vida de la historia comprende la vida de la naturaleza. Ese algo que la escritura filosófica expone, sin embargo, no es un fundamento abstracto distinguible de la vida histórica misma. Siguiendo los argumentos que hemos construido hasta acá, lo que se expone en la escritura filosófica es lo susceptible de ser expuesto, en el mismo sentido en que decíamos que lo que es conocido de las cosas es lo en ellas cognoscible. Por lo tanto, más que un fundamento oculto, lo que es expuesto en la escritura filosófica es la cosa en el elemento del pensamiento, lo pensable de la cosa. Y si hemos de mantenernos con rigor en lo que con esfuerzo hemos ganado, dado que la cosa en su mutismo sólo es conocida en la tensión que toda lengua histórica tiene con lo que hemos llamado el lenguaje puro, la exposición de la cosa en el elemento del pensamiento no es otra cosa que la escritura del acontecer histórico de su cognoscibilidad. En otras palabras, la escritura filosófica tiene la tarea de hacerse contemporánea del acontecer de lo cognoscible en aquello que ella determina como objeto del pensar.

Las consecuencias de esta nueva comprensión del trabajo filosófico son muy profundas, y Benjamin las dice escueta, casi descuidadamente, en el pasaje en que distingue el dominio lingüístico del trabajo filosófico, por un lado, del dominio del “auténtico conocimiento” propio de las matemáticas, por el otro. En términos generales, lo que dice Benjamin es que, si se lo ha seguido, el dominio del conocimiento y el dominio de la verdad no se corresponden. Desligar conocimiento y verdad tiene implicaciones profundas para el trabajo filosófico, pues desde Aristóteles al menos la verdad ha sido el garante y fundamento del deseo de conocer. Veamos cómo hace esto el filósofo berlinés.

Weber, profundizando en su propuesta de traducción, hace de Benjamin un fundamento de su propia teoría del teatro y la teatralidad, teoría que, ella misma notable y productiva, no puede decirse que esté en el texto benjaminiano. En lo que sigue haremos uso de los términos “expresión” y “modo de expresión” para referirnos al *Darstellung* benjaminiano.

Benjamin distingue la intención didáctica en la esfera del conocimiento del ámbito de la verdad “intencionado” [*meinen*] por los lenguajes.¹¹³ El paradigma de la esfera del conocimiento son las matemáticas, pues en ellas la cuestión de la exposición es eliminada mediante la creación de un lenguaje puramente designativo,¹¹⁴ es decir, mediante la creación de un lenguaje de signos cuyo significado es impuesto arbitrariamente. El lenguaje matemático, puramente convencional, pletórico de definiciones precisas, no exige ninguna traducción y por lo tanto no es esencialmente traducible, pues ya vimos que lo traducible es justamente lo que exige ser traducido. Se trata, entonces, en el caso de las matemáticas, de un lenguaje que no significa nada más que lo significado, pues cada término no dice sino lo que le ha sido confiado en la definición, y en ese sentido es un lenguaje que ha aniquilado en la plenitud del significado la cuestión del modo de significación. Eso es lo que Benjamin parece estar diciendo cuando afirma que el auténtico conocimiento consume la intención didáctica, ya que sólo el auténtico conocimiento puede ser realmente enseñado.

El ámbito de la verdad intencionado por los lenguajes es idéntico a lo que antes hemos llamado el lenguaje puro, es decir, el hecho mismo de que haya lenguaje, el ámbito de la significación. Así, la escritura filosófica dice lo que dice, esta o aquella proposición, exponiendo al mismo tiempo el hecho de que está diciendo algo, el hecho de que hay lenguaje. Cada cosa dicha se acredita como producto del trabajo filosófico en la relación ostensiva que mantiene con el hecho mismo de que hay lenguaje. En ese sentido, la verdad no es el contenido de un juicio, sino un ámbito del pensamiento y, por lo tanto, de la vida de los hombres.

Para Benjamin, entonces, la esfera del conocimiento tiene como arquetipo un lenguaje puramente arbitrario, una pura invención libre de cualquier modo de

¹¹³ Aquí hemos preferido la traducción de Muñoz Millanes sobre la de Brotons. Muñoz Millanes dice, algo forzosamente, “el dominio de la verdad *intencionado* por los lenguajes”, mientras Brotons vierte “el ámbito de la verdad *supuesto* por los lenguajes”. Preferimos la de Muñoz Millanes porque recoge mejor el hecho de que los lenguajes están dirigidos al dominio de la verdad y no meramente lo suponen. De hecho, según lo que hemos dicho, es porque están dirigidos a él que pueden ser comprendidos esencialmente desde un punto de vista histórico.

¹¹⁴ La caracterización del lenguaje matemático como lenguaje designativo la tomo del comentario de Fenves, *The Messianic Reduction*.

significación. La contrapartida de esta idea es, para Benjamin, que la escritura filosófica es exposición de la verdad. Aunque el objeto del conocimiento no coincida con la verdad, la escritura filosófica sólo es efectivamente filosófica en el ámbito de la verdad. A este respecto conviene decir algo acerca de la interpretación benjaminiana del *Banquete* de Platón. Dice Benjamin a propósito de este diálogo:

La verdad – el reino de las ideas – se desarrolla allí como contenido esencial de la belleza. Platón declara bella a la verdad. Comprender la concepción platónica de la relación de la verdad con la belleza es no sólo uno de los requisitos primordiales para toda tentativa en la filosofía del arte, sino indispensable para la determinación del concepto mismo de verdad¹¹⁵

¿Qué significa que la verdad sea bella, más allá, como dice Benjamin, de cualquier panegírico de la filosofía? En la tercera parte del ensayo sobre *Las afinidades electivas de Goethe* Benjamin había dicho lo siguiente:

la belleza no es apariencia, no es velo que cubra toda cosa. Como tal, ella misma no es fenómeno, sino absolutamente esencia, y una por supuesto que sólo sigue siendo igual a sí misma bajo el velamiento. Por eso la apariencia quizás sea un engaño en cualquier otra parte, mas la apariencia bella es el velo ante lo necesariamente más velado. Por cuanto lo bello no es ni ese velo ni el objeto velado, sino que es el objeto en su velo. Pero éste, desvelado, se mostraría absolutamente inaparente [*unscheinbar*].¹¹⁶

Si la belleza es una esencia que sólo sigue igual a sí misma bajo el velamiento, es decir, si la belleza es lo que es en su velo, la verdad en cuanto bella tiene la forma de una esencia a la que le es irrenunciable su velo. Esto significa que aunque la verdad tenga una relación estrecha con la apariencia, es decir, aunque la verdad de cierto modo aparezca, la verdad bella no puede equipararse a lo meramente aparente, pues allí donde la verdad toca la apariencia, esta última no es más fenómeno sino velamiento de una esencia que no puede permanecer sino velada. En ese sentido, el dominio de la verdad está nucleado en torno al misterio irrenunciable que hay en todo lo bello, misterio que no es el de lo oculto y por descubrir (y por eso en estricto sentido la verdad es inaprehensible), sino el de lo

¹¹⁵ *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 226.

¹¹⁶ Walter Benjamin, *Las afinidades electivas de Goethe*, p. 209. Usamos la traducción de Alfredo Brotons Muñoz de *Las afinidades electivas de Goethe* para la editorial Abada. Consultamos la traducción de Graciela Calderón y Grisela Mársico para editorial Gedisa y el original en alemán. Para la expresión *unscheinbar* hemos optado por la traducción de Brotons, “inaparente”, reconociendo que, por razones que veremos, la de Calderón y Mársico, “insignificante”, no es mala aunque sea menos precisa.

velado e indevelable, pues el velo es esencial a lo bello. En esencia, el misterio de lo bello consiste en que no hay misterio por descubrir.

Pero quizás el pasaje más difícil es aquel que dice que el objeto desvelado se mostraría absolutamente inaparente. Volvamos al prólogo a *El origen del Trauerspiel alemán*. Allí se dice que la verdad como contenido de lo bello “no sale a la luz en el desvelamiento, más bien se prueba en un proceso que, a modo de símil, podría definirse como el llamear del velo al entrar en el círculo de las ideas, como aquella combustión de la obra en la que su forma alcanza ya su punto culminante de fuerza lumínica”.¹¹⁷ Si, como dice Benjamin, lo bello una vez desvelado se mostraría como inaparente, es decir, como objeto que aparece desprovisto de cualquier significación, como exhibición de una pura apariencia sin fondo –casi diríamos, como pura vida natural, como “conexión de la vida”–, la verdad como contenido de lo bello no exige su desvelamiento sino su configuración ideal. Esa configuración ideal es producto del trabajo del concepto y sólo se consigue al precio de la aniquilación de los contenidos empíricos de lo que se ofrece al pensamiento.

Y así, eso que Benjamin llama la “combustión de la obra en la que su forma alcanza ya su punto culminante de fuerza lumínica” puede ser entendido a partir de términos usados en nuestro comentario a “La tarea del traductor”: mostrar lo mentado en lo dicho, hacer lo simbolizado en lo simbolizante significa exponer lo que aparece en el elemento del pensamiento, y esa exposición, en los términos del “Prólogo”, implica la combustión de la obra en el momento de su configuración ideal mediante el trabajo del concepto. Sólo entonces la escritura filosófica abre las puertas de su configuración como doctrina. La consumación de esa tarea, sin embargo, no está en poder del mero pensar, pues, como ya vimos, se trata de una tarea eminentemente histórica. Pero sí hace parte de la escritura filosófica poner en marcha el proceso mediante el cual el objeto es liberado de su figura y redimido para la vida de los hombres.

En este punto podemos considerar mejor lo que Benjamin ha escrito en relación con el “método filosófico”. En resumen, para Benjamin, el método

¹¹⁷ *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 227.

filosófico es rodeo que hace justicia a la verdad como contenido de lo bello. Eso quiere decir que el método filosófico es rodeo porque asume el esencial velamiento de la verdad, su misteriosa falta de misterio, su inapariencia, cada vez que pone en relación con ella lo que determina, y a la vez libera, como objeto del pensar. Stéphane Mosès resume algunas de las notas características del método filosófico benjaminiano en los siguientes términos:

La teoría del conocimiento que Benjamin desarrolla en su introducción se articula alrededor del juego de cuatro nociones: idea, concepto, elemento y fenómeno.¹¹⁸ Los fenómenos son los elementos de base de la realidad empírica; para ser comprendidos deben descomponerse en sus elementos, gracias al trabajo analítico de los conceptos. Estos elementos dispersos se disiparían en un caos ininteligible si no se agruparan en nuevas figuras; estas figuras son lo que Benjamin llama <<ideas>>. Estas figuras reciben también el nombre de <<configuraciones>> o <<constelaciones>>: <<Las Ideas son constelaciones eternas, y en la medida en que los elementos se pueden concebir como estrellas en el interior de estas constelaciones, los fenómenos quedan a un tiempo descompuestos y salvados>>. Porque los elementos son, en un principio, partes de realidades empíricas, Benjamin puede escribir: <<Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas>>¹¹⁹

Según Benjamin, la escritura filosófica se orienta según el imperativo platónico *ta phainomena sozein*, que se suele traducir como: “salva¹²⁰ los fenómenos”. Ya hemos visto cómo el trabajo filosófico benjaminiano en “La tarea del traductor” y en “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres” está atravesado por una dialéctica entre el acto acabado, la obra cerrada según la ley de su necesidad interna, y la potencia en la que, al consignarse a ella, la obra queda salvada de su acabamiento. La dificultad particular del prólogo, lo que a nuestro juicio constituye su novedad radical, está en el sorprendente esfuerzo hecho por Benjamin de articular metódicamente esa dialéctica que más arriba hemos desarrollado en términos de acto y potencia al ámbito de la verdad comprendida como contenido de lo bello. El lenguaje aristotélico ya no nos sirve y tenemos que atenernos a parafrasear la construcción benjaminiana. Benjamin, como Carl Schmitt

¹¹⁸ Para Mosès, el prólogo tiene una teoría del conocimiento. Para nosotros, en cambio, además de una teoría del conocimiento, hay un trabajo filosófico en el ámbito de la verdad que libera al objeto de la “rigidez” de lo conocido. En ese punto, por lo tanto, nos separamos de la lectura de Mosès.

¹¹⁹ Mosès, *El ángel de la historia*, pp. 93-94.

¹²⁰ El campo semántico de la raíz griega incluye las siguientes expresiones castellanas: salvar, preservar del peligro, librar, rescatar; conservar o llevar sano y salvo; observar, cumplir; guardar para sí, callar.

y, más atrás, Sören Kierkegaard, sostiene que el concepto parte de lo extremo.¹²¹ Esto extremo son los elementos del fenómeno en los que algo es reconocible y exige, por lo tanto, ser reconocido. Así pues, el concepto recoge los extremos por los que un fenómeno es reconocible y los reconfigura ya no según el orden de sus contenidos empíricos sino muy precisamente según el cruce de sus exigencias elementales. Esto no quiere decir que lo empírico sea un obstáculo que deba ser superado mediante el trabajo filosófico, pues la extinción de lo empírico debe entenderse como el llamear del velo que es esencial a lo verdadero. Dice Benjamin:

Al consumarse la salvación de los fenómenos por la mediación de las ideas se consume la exposición de las ideas en el medio de la empiria. Pues las ideas no se exponen en sí mismas, sino única y exclusivamente en la ordenación de elementos cósmicos que se da en el concepto. Y en cuanto configuración de dichos elementos es como lo hacen ciertamente¹²²

En este sentido, la exposición de la idea, cuya existencia es al mismo tiempo presupuesta y configurada por el trabajo conceptual, es inseparable de una cierta organización de elementos cósmicos que, al ser liberados de su contenido empírico, quedan dispuestos como exigencias elementales para su configuración ideal.¹²³

Puede decirse entonces que, para Benjamin, el concepto es mediador entre el fenómeno y la idea. Si las ideas son a las cosas lo que las constelaciones son a las estrellas, el concepto es nexo necesario del orden inteligible similar al trazado de un nexo mítico entre puntos luminosos, necesario para que nazcan las constelaciones y con ellas el orden celeste. El concepto, en ese sentido, es la razón en que las ideas son a las cosas, como el mito es la razón en que las constelaciones son a las estrellas. La inteligibilidad de la idea y del mundo de las ideas es, así, el horizonte del trabajo del concepto que “salva los fenómenos”.

Ahora bien, para Benjamin, cada idea es independiente tanto en relación con el mundo empírico como en relación con las otras ideas. Eso quiere decir que cada idea tiene su propio campo de inteligibilidad, y exige, por lo tanto, su propia

¹²¹ *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 231.

¹²² *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 230.

¹²³ Beatrice Hanssen señala en este sentido que la tarea propiamente filosófica formulada en el “Prólogo” consiste en reunir (*gather*) la vida creatural en la vida más amplia de la idea (Beatrice Hanssen, “Philosophy at its Origin”, en: Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History*, University of California Press, 2000, p. 47).

terminología conceptual. Pero más profundamente quiere decir también que “la idea es mónada, y eso significa, en pocas palabras, que cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación esta imagen del mundo”.¹²⁴ Hemos dicho que en la idea el fenómeno es salvado en sus elementos mediante el trabajo del concepto, pero habíamos dicho también que la escritura filosófica es exposición de la verdad como contenido de lo bello, lo que según la interpretación que hemos venido construyendo consistía esencialmente en una tarea histórica. Ahora, si la idea es a la vez el producto y lo dado del trabajo filosófico sobre el mundo fenoménico, y la filosofía en cuanto exposición de la verdad es exposición de las ideas, lo que la filosofía expone es realmente la confrontación de las ideas con el mundo histórico, la vida histórica de la idea en la que ella misma es simultáneamente supuesta y dispuesta, y así la exposición de la idea es siempre la exposición abreviada de una imagen del mundo.¹²⁵

Para comprender mejor este punto, es necesario comentar brevemente el concepto de origen tal como es construido por Benjamin y así dar por terminado este capítulo. Veamos el siguiente pasaje:

Por <<origen>> no se entiende el llegar a ser de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar.¹²⁶ El origen radica en el flujo del devenir como torbellino, engullendo en su rítmica el material de la génesis. Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquélla quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto. En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. El origen, por tanto, no se pone de relieve en el dato fáctico, sino que concierne a su prehistoria y posthistoria.¹²⁷

¹²⁴ *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 245.

¹²⁵ En este sentido, puede verse el artículo antes citado de Samuel Weber, quien, tomando en todo su rigor la afirmación de que el *Trauerspiel* es una idea, traza una muy sugestiva genealogía de la modernidad a partir de su lectura del libro de Benjamin, véase: Weber, “Genealogy of Modernity”, *Benjamin's -abilities*.

¹²⁶ Para la primera frase del pasaje nos atenemos a la traducción de Muñoz Millanes porque la consideramos más clara. La expresión en alemán es la siguiente: “Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint“ (GS, I, 1, p. 226), y Brotons traduce: “el origen no designa el devenir de lo nacido, sino lo que les nace al pasar y al devenir”. En el resto del pasaje sí nos atenemos a la traducción de Brotons.

¹²⁷ *El origen del Trauerspiel alemán*, p. 243.

Para Benjamin, a diferencia de Hermann Cohen, el filósofo neokantiano de la Escuela de Marburgo, el origen es una categoría histórica. Ahora bien, siendo una categoría histórica, no debe confundirse con la categoría de génesis o emergencia. En Benjamin, como en Goethe, el origen no designa el punto cronológico a partir del cual algo comenzó a existir, sino más bien algo que sucede en medio del llegar a ser y el pasar de las cosas. Comprender ese algo es tarea dialéctica, y el pasaje completo está construido de modo que todos los aspectos del origen se digan de modo dialéctico. Así, como hemos visto, el origen no es asignable como un punto de emergencia, sino que está en el flujo del pasar y el devenir, pero no está en ese flujo de un modo vacilante y vagamente determinado, como un objeto más que llega a ser y a pasar en el flujo, sino que está allí localizado [*steht*], radica en ese flujo, habita firmemente en él. Es en este sentido que Samuel Weber ha señalado que el origen debe comprenderse como una cierta “originación” en el flujo mismo, y que si el origen es del flujo, es decir, si el origen está ciertamente en el flujo, el flujo es aquí mentado como medio de “originación”. En suma, pues, el llegar a ser y el pasar de las cosas, que es lo que indistintamente hemos llamado “flujo”, debe ser comprendido como el medio de la originación.

Ahora, el origen radica en el flujo como un torbellino [*Strudel*] que engulle el material de la génesis, es decir, que aniquila el contenido empírico de lo que ha sido generado. Rainer Rochlitz ha mostrado convincentemente que en lo que más arriba hemos llamado la desimplicación de conocimiento y verdad para Benjamin es central la idea de que la verdad no puede ser objeto de posesión, como sí lo es cualquier objeto de conocimiento.¹²⁸ Nos parece que esa afirmación tiene su valor filosófico más profundo en la comprensión del concepto de origen. Lo que llega a ser y pasa, justamente porque *pasa*, es decir, porque no deja de ser, porque no desaparece sino que simplemente pasa, es lo que exige ser salvado de cualquier posesión. La aniquilación del contenido empírico del material de la génesis tiene el propósito de hacer inapropiable lo que llega a ser y pasa. Incluso la noche más negra en la que todo amenaza ruina deja pasar algo, aún de Auschwitz hubo testimonio, y es tarea de

¹²⁸ Rochlitz, *The Disenchantment of Art*, p. 33. La posesión es aquí entendida como la captura que de cualquier objeto hace una consciencia trascendental o subjetiva.

la filosofía salvar lo que pasa consignándolo a la potencia inacabada de lo que llegó a ser. El torbellino, en ese sentido, es imagen de lo inapropiable.

Pero esta forma de salvar el fenómeno que está en el origen introduce una nueva comprensión de la temporalidad que dejamos esbozada y cuya naturaleza más propia nos ocupará en el último capítulo de este escrito. Contra la distinción tradicional de pasado, presente y futuro, en el origen se superponen dos temporalidades parcialmente distintas: la de lo que ya fue y debe ser restaurado, por un lado, y la de lo que todavía no ha sido, por el otro. *Lo que ya fue pero todavía no* es la forma temporal del origen, forma captable en la doble intelección de su pre y posthistoria.

Y así, con base en estas indicaciones desplegadas a propósito de la categoría de origen, quedan dispuestos los elementos para construir con Benjamin un concepto de tiempo histórico que responda a las exigencias planteadas por la comprensión que hemos alcanzado del lenguaje y que nos permita, además, volver la mirada sobre la historia y calcular el alcance del punto de vista construido. A esa tarea está consignado el último capítulo de esta investigación.

Capítulo 3. La consumación de la historia. La forma del tiempo y la lucha de clases.

En nuestro comentario a “La tarea del traductor” dijimos que una tarea elemental del trabajo filosófico consiste en “comprender la vida natural desde la vida (más amplia) de la historia”. Si bien es cierto que no hay que olvidar que ese ensayo sirve de prólogo a la traducción benjaminiana de *Tableaux parisiennes* de Baudelaire y que su objeto de reflexión lo constituían, por lo tanto, las obras literarias, en una nota del *Libro de los Pasajes* Benjamin dice lo siguiente: “La “comprensión” histórica ha de concebirse fundamentalmente como una post-vivencia de lo comprendido, y por eso lo que se conoció en el análisis de la “supervivencia de las obras”, de la “fama”, ha de ser considerado como el fundamento de la historia en general” (N 2,3).¹²⁹ Si lo que se conoció en el análisis de la supervivencia de las obras debe ser considerado el fundamento de la historia en general, ¿qué fue exactamente lo que allí fue conocido?, ¿qué fue lo que allí se ofreció al pensamiento? Recordemos que para comprender lo que allí se decía recurrimos a la relación entre acto y potencia: el acabamiento del acto creativo se salva en la potencia histórica de su traducibilidad. El cierre de la obra sobre sí misma es profanado históricamente según la exigencia de traducibilidad que la obra misma porta. Lo que fue conocido entonces era la tensión entre lo que ha sido o ha llegado a ser (la obra) y lo que todavía no es (el cumplimiento de su exigencia de completa traducibilidad) como ámbito de cualquier cognoscibilidad. Comprender la vida natural desde el punto de vista de la vida más amplia de la historia significa entonces comprender todo acto creativo en cuanto consignado a la potencia que lo realiza pero que no por realizarlo está agotada; comprender, pues, todo acto que ha tenido lugar como acabamiento consignado a su propio inacabamiento.

¹²⁹ Esta cita corresponde a la traducción de Pablo Oyarzún para Ediciones Lom. Desafortunadamente la notable traducción de Oyarzún sólo se ocupa del tomo N del *Libro de los Pasajes*, titulado “Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso”. Siempre tuvimos a la mano la traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero para la Editorial Akal, el original en alemán y la traducción al inglés de Howard Eiland y Kevin McLaughlin para Harvard University Press.

Para Benjamin, por razones que veremos en este capítulo, el fundamento de la historia en general es esta dialéctica y esa dialéctica es a la vez la expresión y el camino en que se vuelven pensables formas concretas del tiempo. De este modo, las exigencias a las que hace frente el historiador quedan consignadas teórica y prácticamente en una singular dialéctica que simultáneamente expresa y produce en cada caso una forma concreta del tiempo. En vez de ser una intuición pura de la sensibilidad que permite organizar las afectaciones de la conciencia y disponer calmadamente el orden de lo que ha sido dado, el tiempo histórico se origina en el flujo del devenir y ante exigencias del pensamiento. Con el fin de comprender esto y precisar el alcance de sus consecuencias, en este capítulo vamos a hacer tres cosas: especificar el carácter de la forma del tiempo histórico, interrogar la forma de la mediación en la dialéctica del tiempo histórico en un breve comentario a la figura del ángel de la historia y señalar la vía en la que, creemos, la relación entre marxismo y teología es no sólo lograda como conquista firme del pensamiento benjaminiano, sino que se convierte en rigurosa clave práctica y teórica de una filosofía “venidera” sobre la base de lo que hemos construido.

Los textos que estarán en el centro del comentario son los siguientes: el ensayo sobre Eduard Fuchs publicado en 1938, las tesis *Sobre el concepto de historia*, incluyendo variantes, apuntes y la tesis XVIIa encontrada por Agamben en un *Handexemplar*, y el Convoluto N del *Libro de los pasajes*.

1. Sobre la forma del tiempo.

La primera parte de este capítulo tiene el propósito de precisar el carácter dialéctico del tiempo histórico. Habría que empezar por decir, con la mirada puesta en lo que hemos ganado, que el tiempo histórico es objetivo, se dice del objeto o, mejor, es la forma auténtica en la que el lenguaje dice el objeto. Los objetos sólo significan históricamente y, por lo tanto, como veremos, en su modo de significar está la clave de sus relaciones con la vida práctica humana. El primer elemento a trabajar, entonces, es la dimensión objetiva del tiempo histórico y sus consecuencias. Luego, una vez precisado este punto, pasaremos a interrogar el acto por medio del cual el objeto es puesto en relación con su modo de significación. Ese acto es

simultáneamente constructivo y dialéctico, aunque según formas muy particulares de entender lo “constructivo” y lo “dialéctico”. Vamos entonces al primer punto.

1.1. El índice histórico de los objetos y el ahora de la cognoscibilidad.

En el ensayo “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres” Benjamin había dicho, primero, que la comunicabilidad de los objetos es un principio actuante en ellos que tiende a la comunicación de sus contenidos espirituales y, segundo, que, si por contenidos espirituales entendemos el pensamiento elemental indicado objetivamente, el objeto en el elemento del pensamiento, la comunicabilidad tendía en realidad al medio puro de cualquier significación, esto es, al lenguaje en cuanto tal. Luego, en nuestro comentario a “La tarea del traductor”, precisamos que todo acto acabado, es decir, toda actividad objetivada, es cognoscible históricamente en cuanto consignada a su inacabamiento, lo que significa, a su vez, que la cognoscibilidad del objeto se despliega como exigencia de compleción en el modo histórico de significación que le es propio. Si relacionamos esas dos tesis tenemos que el modo de significación de cualquier objeto, su existencia en el ámbito del lenguaje y del pensamiento, es cognoscible desde un punto de vista histórico y que en ese sentido el índice que en todo objeto remite al ámbito de la significación es un índice histórico.

El alcance de esta conclusión es muy amplio, pues equivale a decir que en sentido estricto todo *modus significandi*, y por lo tanto cualquier lenguaje, es histórico. Más aún, si por lo que hemos dicho hasta ahora los hombres se dan forma en su relación con el lenguaje, entonces el modo como se configura práctica y teóricamente lo humano es histórico.¹³⁰ Ahora, si toda auténtica significación es histórica, no es sólo porque sus contenidos sean históricos, sino también y sobre todo porque la estructura misma de la significación es histórica. Es importante aquí no confundir lo histórico con lo convencional, pues lo que está diciendo Benjamin no es

¹³⁰ Es importante recordar la afirmación, contenida en el ensayo “Sobre el lenguaje” y comentada en el segundo capítulo de esta tesis, en el sentido de que “El ser espiritual del hombre es el lenguaje”. Es posible que Benjamin haya considerado importante liberar sus formulaciones del lenguaje marcadamente metafísico en el que está escrito ese ensayo de juventud, pero nuestra interpretación nos lleva a pensar que la idea de que los hombres producen y se producen a sí mismos en cierta relación con el lenguaje no es abandonada por Benjamin sino que está a la base de su “historia filosófica”.

que en cada época los hombres se ponen de acuerdo sobre lo que son las cosas, sobre la mejor manera de conocerlas y sobre su propio lugar en medio de las cosas, sino que todo acto de significación implica una particular configuración temporal, es decir, que en cada cosa referida al medio puro del lenguaje se configura una forma concreta e histórica del tiempo. Si esto es así, la verdadera comprensión, que es inseparable de una cierta forma de vida, es inmediatamente una cierta configuración histórica del tiempo.¹³¹ En definitiva, según las exigencias de comunicabilidad y traducibilidad en las que cualquier objeto está referido (“intenciona” decíamos antes) al pensamiento, el hombre se da forma en modos históricos y significativos de relacionarse con las cosas. Veamos este punto con algo más de detalle.

En la Tesis II *Sobre el concepto de historia* Benjamin dice lo siguiente:

la imagen de felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención. Con la representación del pasado que la historia hace asunto suyo ocurre de igual modo. El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? ¿Acaso las mujeres que cortejamos no tienen hermanas que jamás pudieron conocer? Si es así, entonces existe un secreto acuerdo [*Verabredung*, usualmente traducido como “cita”] entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho. No es fácil atender esta reclamación. El materialista histórico lo sabe.¹³²

¹³¹ Esta tesis está sugerida en el ensayo de Werner Hamacher, “‘Now’: Walter Benjamin on Historical Time”, en: Andrew Benjamin (ed.), *Walter Benjamin on History*, London, New York, Continuum, 2005, pp. 38-68. Hamacher vincula esta idea directamente con sus contenidos políticos, pues advierte que el tiempo así configurado tiene la estructura de lo que él llama el “afecto político”. Esa tesis es muy sugestiva y entraremos en diálogo con ella más adelante.

¹³² En el caso de las *Tesis*, como en el del Convoluto N del *Libro de los Pasajes*, el texto de referencia en castellano lo constituye la traducción de Pablo Oyarzún para Ediciones Lom. Así que, con el fin de aligerar el texto, se entiende que todas las citas de las tesis corresponden a la traducción de Oyarzún a menos que indiquemos expresamente lo contrario. En todo caso, las traducciones de las tesis al castellano abundan y suelen ser de alta calidad. Las que se tuvieron a la mano, además de la de Oyarzún, fueron las siguientes: la de H. A. Murena para ediciones Coyoacán, la de Jesús Aguirre para la editorial Taurus, la de Manuel Reyes Mate en su comentario a las tesis publicado por la editorial Trotta, la de Bolívar Echeverría para ediciones Desde Abajo, la de Horacio Pons para la editorial Amorrortu y la de Alfredo Brotons Muñoz para la colección de obras completas editada por Abada. Gracias al juicioso trabajo de Reyes Mate tuvimos también a la mano la elegante aunque imprecisa

La relación sugerida por Benjamin entre la representación [*Vorstellung*] de la felicidad y la representación del pasado es central para comprender el alcance de lo que hemos dicho sobre el carácter histórico de la significación. Según los términos de la tesis, la imagen de la felicidad que cultivamos está teñida “de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida”, y ese tiempo parece estar definido por la tensión de lo que no ha pasado y sin embargo ya pasó. En efecto, hoy es el día en que sabemos que hubo conversaciones que no tuvimos y mujeres con las que no estuvimos, pero justamente porque hoy lo sabemos, lo que ya pasó y no ha pasado está disponible para nosotros como imagen de felicidad.

Ahora bien, en la imagen de felicidad el pasado se muestra prácticamente disponible en cuanto porta una exigencia de redención. La disponibilidad práctica es, pues, inseparable de la exigencia de redención. Esto significa entonces que el pasado se presta a ser configurado como imagen de felicidad sólo si se acoge su exigencia de redención, es decir, si se lo considera como redimible. Pero esto solo tiene sentido si el presente mismo, el hoy en que sabemos, se considera a su vez de algún modo *intencionado* por las exigencias del pasado, aludido por ellas, en tensión con ellas; sólo tiene sentido, pues, si hemos sido esperados en la Tierra. Lo que exige espera su cumplimiento en el tiempo presente, y es justo en la tensión con la exigencia de redención del pasado que el presente “polariza el acontecer en pre-historia y post-historia”, como dice Benjamin en el *Libro de los Pasajes* (N 7a, 8).

Volvamos a lo que hemos dicho sobre el carácter histórico de la significación. Nuestras conclusiones decían más o menos lo siguiente: todo acto de significación es inseparable de un trabajo de configuración del tiempo, lo cual implica a su vez que es desde un punto de vista histórico como el hombre puede relacionarse según su ser espiritual con las cosas. A la luz de lo que hemos ganado en el comentario a la Tesis II, lo que está en juego en la significación es el conocimiento de la felicidad humana. De este modo, si el carácter histórico de la significación implica que ésta se produce

traducción al francés de Maurice Gandillac. Al inglés contamos con la traducción de Harry Zohn para Schoken Books. Siempre tuvimos a la mano la colección de obras completas en alemán publicada por Suhrkamp Verlag.

en una tensión entre pasado y presente que se expresa como dialéctica de lo que ha sido sin haber sido todavía, es la posibilidad concreta de una vida humana liberada de la tristeza la que se deja captar fugazmente en la dialéctica del tiempo histórico.

Podemos ahora extraer algunas consecuencias de este pasaje. Lo primero es que la imagen de felicidad, y por lo tanto el conocimiento de la vida buena, oscila en la representación del pasado, pero eso no quiere decir que sólo al historiador le ha sido dada la posibilidad del conocimiento de la vida buena. La dialéctica del tiempo histórico, esto es, del presente aludido por las exigencias del pasado y del pasado polarizado en su pre y post-historia al ser alcanzado por la actualidad, es la clave de una experiencia integralmente lingüística del mundo. En ese sentido, toda configuración del tiempo alude al hecho de que hay lenguaje, pues es precisamente en referencia al lenguaje que el tiempo es devuelto como exigencia dialéctica a los hombres. ¿Qué quiere decir esto? Si todos los objetos son aferrados en un proceso de configuración temporal que es íntegramente lingüístico, si toda configuración del tiempo muestra que hay lenguaje, entonces en nuestra relación con el lenguaje está la clave de nuestra relación histórica y significativa con las cosas. Y así como el lenguaje nunca es nuestro a pesar de haberlo aprendido y a pesar de estar disponible para nuestro uso, así las cosas se nos ofrecen como disponibles y técnicamente aprovechables sin que nosotros tengamos por ello derecho a poseerlas.¹³³ La vida buena parece entonces ligada a una dialéctica histórica que, a la vez que aniquila todo derecho a la posesión, abre como alternativa práctica y teórica formas de vida según la producción y el uso común de las cosas.

La segunda conclusión es que, así como la dialéctica del tiempo histórico asegura la disponibilidad de las cosas para ciertas formas humanas de vida, el historiador que hace suyas las exigencias del pasado es inseparable del sujeto histórico que lucha políticamente contra el cumplimiento y la tradición de la injusticia. Es cierto, como dice Horkheimer, que “la injusticia pasada ha ocurrido y está cerrada, [que] los muertos han sido matados efectivamente”, pero es justamente

¹³³ Peter Fenves ha explorado en una vía parecida a ésta el ensayo de Benjamin “Hacia una crítica de la violencia”, del que no nos ocuparemos aquí por espacio pero cuya importancia es decisiva para los problemas aquí esbozados. Véase: “The Political Counterpart to Pure Practical Reason: From Kant’s “Doctrine of Right” to Benjamin’s Category of Justice” en: *The Messianic Reduction*, pp. 187-226.

contra el cumplimiento de la injusticia que se levanta el historiador materialista. El cumplimiento de la injusticia es desactivado históricamente para hacer posible el cumplimiento de la justicia.

Ahora bien, el momento en que el trabajo del historiador materialista se despliega tiene características muy concretas. Al respecto, la tesis V *Sobre el concepto de historia* dice lo siguiente:

La verdadera imagen del pretérito pasa *fugazmente* [*huscht*, el término es enfatizado por Benjamin]. Sólo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado. “La verdad no ha de escapársenos”: este lema, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es atravesada por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella

Si ponemos esta tesis en relación con lo que habíamos ganado antes, la verdadera imagen del pasado no es otra que la imagen de felicidad que oscila en la exigencia de redención. Eso quiere decir que el ámbito de la felicidad (la ética, si nos atenemos a las investigaciones que bajo este término emprendían los antiguos) es simultáneamente el ámbito de la verdad y, por lo tanto, que allí donde la verdadera imagen del pasado puede ser aferrada también la vida puede ser comprendida como consignada al feliz cumplimiento de sus exigencias.

Ahora bien, dice la tesis que esa imagen pasa fugazmente; no está indefinidamente disponible, y si no hay un presente que se reconozca aludido en ella, corre el riesgo de desaparecer. La fugacidad de la imagen verdadera del pasado se debe a su naturaleza temporal; se debe, pues, al hecho de que esa imagen es ella misma una cierta configuración del tiempo. Es importante subrayar que cuando hablamos de la verdadera imagen del pasado nos referimos a una configuración del tiempo y no al modo de expresión de una actividad en el medio del lenguaje. En el primer capítulo de esta tesis veíamos cómo procedimentalmente la historiografía guardaba estrechas relaciones con la *enárgeia*, es decir, con la claridad y vividez que exige la expresión en el lenguaje de una forma de actividad. Lo que aquí aparece es algo distinto. La verdadera imagen del pasado no captura fielmente actividades

pasadas sino que aferra formas del tiempo en las que toda actividad y todo objeto es alterado en la tensión dialéctica de lo que ya fue pero todavía no.¹³⁴

En el *Libro de los Pasajes* se encuentra la siguiente nota: “todo estado de cosas histórico expuesto se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en que se juega la confrontación entre su pre-historia y su post-historia. Se convierte en tal al actuar en él la actualidad. Y así el estado de hechos histórico se polariza de acuerdo con su pre y post-historia siempre de nuevo, nunca de igual modo. Y lo hace fuera de sí mismo, en la actualidad: tal como un segmento que, cortado según el corte de Apeles,¹³⁵ sigue su partición fuera de sí mismo” (N 7a, 1). El instante de cognoscibilidad de una imagen verdadera del pasado es indistinguible del “actuar de la actualidad” en un estado de cosas histórico, pues el actuar de la actualidad no es otra cosa que la “dialectización” de lo dado –la introducción del “corte de Apeles” que altera la relación entre el pasado y el presente– y la configuración correspondiente de una forma del tiempo que así puede ser de nuevo entregada a la experiencia de los hombres.

Digamos por último, antes de entrar a caracterizar con algo más de detalle el carácter de la dialéctica benjaminiana, que el tiempo aferrado en la verdadera imagen del pasado no es un continuo, pues es configurado históricamente y no supuesto como escenario neutral en que se disponen los hechos históricos. Esto significa que la relación entre pasado y presente no opera sobre la base de su mutua pertenencia a una esfera llamada “tiempo”, sino que “tiempo” –en este caso “tiempo histórico”– es

¹³⁴ Hamacher va un poco más lejos y afirma que no es la realidad de lo que fue sino su irrealdad lo que es configurado como tiempo por el historiador materialista. Véase: Hamacher, “Now”.

¹³⁵ Tanto Oyarzún como Fernández Castañeda, Herrera y Guerrero traducen aquí “corte de Apolo” siguiendo la transcripción hecha del alemán en la edición de Tiedemann y Schwepenhauser. Sin embargo, nos parecen convincentes las siguientes razones de Agamben para revisar la transcripción: “La frase no tiene sentido porque no existe un <<corte de Apolo>> en la mitología griega, ni en ninguna parte. Se trata naturalmente de un error de lectura por *apellnischen Schnitt* (la inserción de una *i* no es necesaria en modo alguno): el corte de Apeles. Alguno de ustedes recordará ciertamente la historia, contada por Plinio, de la disputa entre Apeles y Protógenes. La tradición clásica está llena de retos entre artistas (*X* que consigue engañar a los pájaros que van a picar las uvas que él ha dibujado, e *Y* que engaña al pintor mismo pintando un velo que el otro intenta levantar en vano, etc.). Pero aquí la disputa concierne a una línea. Protógenes traza una línea tan sutil que parece no haber sido trazada por un pincel humano. Pero Apeles, con su pincel, divide por la mitad la línea trazada por el rival con una línea aún más sutil”. Véase: Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 56.

lo que se produce cuando pasado y presente chocan en un instante, y de su choque una nueva exigencia queda por un momento formulada.

1.2. La dialéctica en suspenso.

En una carta escrita el 10 de noviembre de 1938, Adorno cuestiona el método benjaminiano en “El París del Segundo Imperio en Baudelaire”. Para Adorno, Benjamin se atiene a una “representación sorprendente de la facticidad” que sin embargo, en ausencia de mediación, cierra esotéricamente las puertas a cualquier interpretación teórica. Dice Adorno:

Permítame expresarme aquí tan simple y hegelianamente como sea posible. Si no me equivoco, esta dialéctica se quiebra en un punto: la mediación. Reina en general una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a los rasgos inmediatos de la historia social de su tiempo, y en lo posible, a aquéllos de tipo económico... intentaré, por lo demás, indicarle la razón teórica de mi rechazo hacia esta forma en particular de lo concreto y sus rasgos conductistas. Esta razón no es otra que el considerar metodológicamente desafortunado el empleo de manera “materialista” de algunos rasgos sensibles del ámbito de la superestructura, poniéndolos de manera directa e incluso causal en relación con rasgos correspondientes en la estructura. La determinación materialista de caracteres culturales sólo es posible cuando resulta mediada por el proceso global.¹³⁶

Lo que Adorno denuncia es la falta de hegelianismo en la dialéctica benjaminiana, que hila inmediatamente un poema sobre *l'âme du vin* con el impuesto al vino. La acusación que levanta Adorno contra Benjamin es grave, aunque luego haya reconsiderado su posición. Para Adorno, el berlinés reduce el materialismo a una representación bruta de elementos fácticos oscuramente relacionados. Por esta vía, el trabajo benjaminiano posterga ascéticamente el momento decisivo de la interpretación dejando a los objetos representados vagamente relacionados entre sí. Según Adorno, la vaguedad del trabajo de Benjamin es producto de la falta de determinación dialéctica de las relaciones entre los elementos de la superestructura (los caracteres culturales en este caso) y los de la estructura económica. La determinación dialéctica en sentido estrictamente hegeliano es la mediación en cuanto devenir del Absoluto que se conoce a sí mismo en la superación y

¹³⁶ Carta reproducida en Giorgio Agamben, *Infancia e historia*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001, pp. 162-164. En la publicación de la correspondencia entre Adorno y Benjamin editada por Henri Lonitz y traducida al castellano por Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez para la Editorial Trotta (*Correspondencia (1928-1940)*). *Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, Trotta, Madrid 1998) estas cartas se encuentran en las páginas 269-283.

conservación de sus negaciones. La mediación es, pues, el proceso global de autoconocimiento del Absoluto en el que la objetividad acontece como negación que debe ser simultáneamente superada y conservada. En ausencia de mediación, dice Adorno, Benjamin parece estar pensando simple y vagamente que la economía es la causa inmediata de los caracteres culturales.

La crítica de Adorno es exacta en lo que se refiere a la falta de mediación hegeliana en la dialéctica benjaminiana. Yerra, sin embargo, al concluir que la “inmediata ilación de *l'âme du vin* y del impuesto al vino” implica relación de causalidad entre el impuesto al vino y *l'âme du vin*. La respuesta de Benjamin, en carta escrita el 9 de diciembre de 1938, es que la inclusión metódica de un principio filológico-constructivo en la organización del material, principio cuya exposición está a la base del Prólogo al libro sobre el *Trauerspiel*, aniquila la distinción entre naturaleza o economía y cultura y que por lo tanto la relación entre elementos pertenecientes a uno y otro dominio es inmediata. Al ser inmediata, la conexión no es causal sino ostensiva, pues no explica el curso de las cosas sino que muestra monádicamente el referirse de las cosas al medio puro en que son conocidas. Si esto es cierto, el principio constructivo es simultáneamente ostensivo y la mónada en la que se resuelve el trabajo dialéctico es configuración de los elementos del fenómeno y ostentación del principio significativo que actúa en las cosas.

El lugar de lo filológico en la dialéctica benjaminiana es central y Benjamin lo precisa acudiendo a los términos de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe. Allí se dice que la tarea del crítico tiene lugar en la interacción entre el contenido fáctico de una obra y su contenido de verdad. Mientras al comentarista le basta con fijar el contenido fáctico de la obra apelando al rigor filológico, el crítico orienta su trabajo hacia el momento “originario” en que la verdad y la factualidad de la obra son indistinguibles. En la carta a Adorno se dice lo siguiente:

La filología es la inspección ocular, atenta a los detalles, de un texto, que fija al lector mágicamente al mismo. El negro sobre blanco llevado a dimensión doméstica del *Fausto* y la devoción de Grimm por lo pequeño están estrechamente emparentados. Comparten el elemento mágico, cuya exorcización está reservada a la filosofía... La apariencia de facticidad cerrada que impregna la investigación

filosófica y que hechiza al investigador desaparece en la medida en que el objeto es construido en la perspectiva histórica.¹³⁷

La “sorprendente representación de la facticidad”, que define en rigor el método filológico, es liberada de su aparente cerradura en la historia filosófica benjaminiana. Eso no significa que Benjamin apunte a descubrir el fondo de las cosas quitando el velo que las envuelve, pues es la apariencia misma, apariencia de algo pero ella misma verdadera en cuanto apariencia, una apariencia sin misterios ocultos, la que define el ámbito de la crítica filosófica. El pensamiento se ocupa de la cosa no en sí misma sino en su apariencia, y el ámbito en el que la apariencia se da al pensamiento es justamente el ámbito del lenguaje, al que la cosa alude o está referida. Si esto es cierto, la cosa en el elemento del pensamiento es la imagen de su apariencia y configurar la imagen coincide integralmente con la ostentación de su carácter significativo. La imagen dialécticamente construida es entonces la mónada en la que el pensar libera la facticidad de su cierre empírico y la devuelve al horizonte práctico en que se decide la felicidad de los hombres.

Veamos esto último a propósito de la tesis XVII *Sobre el concepto de historia* en la que aparece, a nuestro juicio, un resumen denso del trabajo dialéctico benjaminiano. Dicha tesis dice así:

El historicismo culmina, con justicia, en la historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquélla carece de armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo. Al pensar no sólo le pertenece el movimiento de los pensamientos, sino su interrupción. Cuando el pensar se detiene en una constelación saturada de tensiones, entonces le propina a esta misma un *shock*, por el cual se cristaliza él como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una interpretación mesiánica del acontecer o, dicho de otra suerte, de una *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. La aprehende para hacer saltar a una determinada época del decurso homogéneo de la historia; así [también] hace saltar a una determinada vida de la época, así, a una determinada obra de la obra de [toda] una vida. El resultado de su proceder consiste en que en la obra [determinada] está [a la vez] conservada y suprimida la obra de [toda] una vida, en la obra de [toda] una vida la época y en la época el curso entero de la historia. El fruto nutricional de lo históricamente concebido tiene en su interior el tiempo como semilla preciosa pero insípida.

¹³⁷ *Correspondencia (1928-1940)*, pp. 280-281.

El rival de Benjamin en la tesis es el historicismo, pero la crítica del historicismo pone los términos de un trabajo histórico y filosófico cuyo alcance, por lo que hemos dicho, es muy profundo. Lo primero que Benjamin dice sobre el historicismo es que carece de armazón teórica, y que en ausencia de armazón teórica procede mediante un principio meramente aditivo. ¿Qué quiere decir esto? En el primer capítulo de esta investigación veíamos que la única determinación empírica que le cabe al oficio de historiador es la de la supervivencia material de las cosas. En historia, el valor de una pregunta coincide con la posibilidad material de adelantar con ella un proceso de documentación razonablemente riguroso. En principio, la historia es de cualquier cosa que haya dejado huellas legibles. Pero la legibilidad de lo que ha sido no suele ser asunto propiamente histórico sino de las ciencias “auxiliares” al historiador. En efecto, una huella es legible si puede ser captada y trabajada por el arsenal técnico (paleografía, arqueología, iconografía, numismática, etc.) que tiene a la mano el historiador. El relato historiográfico suele articular eruditamente fragmentos legibles de lo que ha sido. Es justo en este punto, aquel en que lo legible del pasado es pensado en relación con un trabajo escriturario, que Benjamin dispone de un nuevo modo los elementos. Ya hemos dicho que el producto del trabajo filosófico-histórico benjaminiano no es tanto la reconstrucción fiel de lo que existió en otro tiempo, sino el tiempo histórico como exigencia configurada en un imagen que alude al presente. La imagen en la que el tiempo es conocido, a la vez configurado y mostrado, es dialéctica, pues emerge en la tensión de lo que ha sido sin haber sido todavía, es decir, a la tensión entre lo que es una vez más —la reactualización de lo que ha sido— y la más sorprendente novedad de lo que nunca ha sido. Si lo que es conocido en historia no son las cosas pasadas sino el tiempo histórico, el pensamiento debe ocuparse primero y ante todo de la forma del tiempo en la que cada objeto deviene significativo y, por lo tanto, sensible para una experiencia en el medio del lenguaje. Por estas razones, para Benjamin el historicismo carece de armazón teórica porque deja sin pensar la forma del tiempo y suscribe sin más la homogeneidad continua de los tiempos en la que se acumulan sin otro orden que el cronológico los “hechos históricos”. Así, en sentido estricto, el historicismo tiene cerradas las puertas a la “verdadera imagen del pasado”, pues su

renuncia a pensar la forma del tiempo implica renunciar a la legibilidad de las cosas.¹³⁸

El proceder que capta la dialéctica del tiempo histórico tiene la forma de una interrupción, una detención, una suspensión, un reposo del pensamiento.¹³⁹ El gesto que capta una forma del tiempo es él mismo una interrupción de una cadena de pensamientos. Esto no significa, sin embargo, que el materialista deba dejar de pensar para hacer historia, sino justamente que en el materialista histórico el pensamiento debe ser lo suficientemente dueño de sí como para incluir en sí mismo el gesto de su interrupción. El pensar que se interrumpe no es entonces un dejar de pensar sino su saturación, su compleción, un pensar que asume su inacabamiento como exigencia de compleción y la lleva a término. Por eso, aunque no hay razones para abandonar el pesimismo, y la Europa de entreguerras puso a Benjamin y a su generación las peores pruebas, tampoco las hay para la melancolía. Al pensar le pertenece el gesto que lo completa sin restos ni residuos, y le pertenece siempre y en cada caso. Todo pensamiento afincado en el tiempo presente porta la buena nueva de la redención.

Así pues, interrumpir el pensamiento equivale a llevarlo a término. Benjamin comprende el llevar a término del pensamiento como un *shock* que polariza el acontecer en su pre y post-historia y que, al hacerlo, lo configura a la vez como mónada y como *chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. En este punto la sugerencia de Werner Hamacher de comprender la dialéctica del tiempo histórico según la forma de los afectos políticos alcanza su verdadera profundidad. La configuración de la imagen dialéctica no solo entrega al pensamiento una forma particular del tiempo, sino que al hacerlo libera por un instante, justamente por el instante de su cognoscibilidad, un nuevo dominio práctico. Y si a pesar del aparente

¹³⁸ Max Pensky procura aclarar el argumento distinguiendo por un lado la imagen dialéctica como forma del tiempo y por el otro la imagen dialéctica como método histórico-filosófico. Según nuestra interpretación, la fuerza del concepto benjaminiano estriba precisamente en la indistinción de esas dos esferas (aunque el texto de Pensky sirve en todo caso para establecer lo que se ha vuelto indiscernible). Véase: Max Pensky, "Method and Time: Benjamin's dialectical images", en *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*.

¹³⁹ Todas estas palabras pertenecen al dominio semántico del término alemán *Stillstand*, y han sido usadas por diferentes traductores de las tesis y de sus comentarios.

unanimismo liberal que rodea a la sociedad espectacular de nuestros días la revolución sigue siendo una categoría central de la política, lo es justamente porque ella designa el punto en que las exigencias más irrenunciablemente teóricas coinciden con los dilemas prácticos más urgentes y decisivos. El pasado oprimido es el ámbito por antonomasia de la lucha política no sólo y no tanto porque, como se ha vuelto un lugar común en nuestros días y empata bien con el humanitarismo de nuestras democracias liberales, sean las víctimas las que tienen el poder de enfrentar la barbarie, sino sobre todo porque en relación con el pasado oprimido se configuran formas de experiencia que posibilitan el cumplimiento de las exigencias humanas de felicidad. En todo caso, es importante anotar que, para Benjamin, el verdadero sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida. Pero comprender el concepto de “clase oprimida” tal como es usado por Benjamin requiere un trabajo adicional, que nos ocupará al final de este capítulo, sobre la relación entre los contenidos teológicos y los contenidos marxistas del pensamiento benjaminiano.

Un último elemento que caracteriza la dialéctica benjaminiana es la relación entre el hacer saltar la época, la vida y la obra mediante la interrupción del pensamiento, y su recapitulación aparentemente inversa (la obra conservada y suprimida [*aufgehoben*] en la vida, la vida en la época y la época en la historia). ¿Cómo empata el hacer saltar con la recapitulación?, ¿no son acaso gestos opuestos e irreconciliables? Si hemos seguido el argumento, la respuesta no es difícil, pues el salto y la recapitulación no son sino otra forma en la que se dice la interrupción del pensamiento como su llevada a término, como su compleción. El materialista histórico responde a la exigencia de citabilidad de lo que ha sido que alude y entra en tensión con cada presente. Al hacerlo, arranca violentamente a lo que ha sido del misterio de lo que realmente fue para disponer de él en el tiempo presente, que es el momento en que lo que ha sido deviene simultáneamente legible y potente en términos políticos. La fuerza con la que el historiador arranca lo que ha sido al misterio cerrado de su realidad pasada es exactamente la misma con la que el trabajo a la vez ostensivo y configurativo cristaliza en mónada y recapitula por lo tanto en sí mismo, desde un punto de vista, la historia entera. Esto no significa sin embargo que en un hecho históricamente establecido esté ya presente la historia universal, sino

que al introducir actualidad en un estado de cosas pasado, el materialista histórico abre la puerta por la que la historia puede devenir enteramente citable en cada momento (una historia, pues, enteramente disponible) y la humanidad consigue entonces vivir a la altura de sus relaciones con el lenguaje.

En cualquier caso, el ámbito en que el salto y la recapitulación se vuelven indiscernibles es un ámbito intermedio. En esa vía, examinar la figura angélica, que en la tradición de los cabalistas media la relación entre el Creador y su acto creativo, es el propósito del apartado que sigue.

2. Intermedio: El ángel de la historia

En un estudio publicado en 1972 bajo el título “Walter Benjamin y su ángel”, Gershom Scholem asociaba el ángel de la historia de la tesis IX a un pequeño fragmento escrito por Benjamin en Ibiza titulado “Agesilaus Santander”. El fragmento tiene dos versiones separadas sólo por un día: la primera es del 12 de agosto de 1933 y la segunda del día siguiente.¹⁴⁰ Aunque se trata de un fragmento sumamente denso que algunos intérpretes, como Jean Seltz por ejemplo, han leído como producto de las fiebres que anticipaban la malaria que afectó a Benjamin en septiembre de 1933, creemos que el fragmento ofrece algunas claves importantes para la interpretación de la figura angélica. En el fragmento básicamente suceden dos cosas. La primera es que Benjamin revela su nombre secreto: Agesilaus Santander. Conforme a una vieja tradición judía, Benjamin se revela portador de un nombre secreto que “mantiene las fuerzas vitales en la unión más estricta y que se evita pronunciar en vano”. La segunda es que pronunciar el nombre secreto no constituye ningún poder, sino todo lo contrario. Revelar el nombre secreto hace que la imagen de aquel que es mentado pierda el don de presentarse con apariencia humana. La figura que emerge tras la pronunciación del nombre es la de un ángel, similar a aquellos creados por Dios en multitudes innumerables para cantar por un instante su Gloria y perecer después en la nada. Pero es un ángel con rasgos muy particulares, pues está a punto de hacer pagar con sus garras y con sus afiladas alas a quien ha pronunciado el nombre y lo ha distraído así de su tarea.

¹⁴⁰ Véase: Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, pp. 43-46.

La asociación es sugestiva aunque, desde nuestro punto de vista, por razones diferentes a las esgrimidas por el estudioso de la Cábala. Scholem lee en “Agesilaus Santander” un anagrama de “Der Angelus Satanas” (la *i* es obsoleta), de modo que el ángel de la historia es idéntico al ángel caído, ante quien y por cuya causa el mundo aparece como una inmensa acumulación de ruinas imposible de ser restaurada. El pesimismo y la melancolía constitutivos, según Scholem, del carácter benjaminiano, serían notas predominantes del punto de vista de Satanás, es decir, del espíritu acusador en la tradición judía. Y si el ángel es la figura en la que el historiador piensa su trabajo, entonces lo que está aquí pensado es la acusación que el historiador levanta contra la incesante decadencia y destrucción del mundo de la que, sin embargo, no puede dejar de ser cómplice.

La relación entre “Agesilaus Santander” y el ángel de la historia tiene otras vías y algunas de estas han sido sugeridas por un ensayo de Giorgio Agamben titulado “Walter Benjamin y lo demoníaco”. Agamben señala que las garras y las afiladas alas del ángel que aparece en “Agesilaus Santander” no le vienen de su ascendencia satánica sino de su ascendencia erótica. No existe tradición iconográfica en la que Satanás sea representado como un ángel con garras, pues allí donde se quiere resaltar su naturaleza angélica el ángel caído no deja de ser un ángel, y allí donde se quiere mostrar su carácter diabólico, con garras, cuernos y colmillos, la bestialidad borra cualquier vestigio de su naturaleza angélica. Existe en todo caso una tradición iconográfica, que Benjamin conocía bien a propósito de su trabajo sobre el *Trauerspiel*, en la que una figura angélica tiene garras y alas afiladas, pero no es propiamente un ángel ni el diablo de la tradición judeo-cristiana.¹⁴¹ Es Eros, un *daimon* cuyo carácter de intermediario entre los dioses y los hombres es establecido en el *Banquete*, diálogo platónico que, en una clave que vimos en el capítulo anterior, Benjamin comenta en uno de sus textos más densamente filosóficos: el Prólogo a *El origen del Trauerspiel alemán*.¹⁴² Veamos entonces qué provecho encuentra la lectura al poner el ángel de la historia a la luz del *daimon* platónico por excelencia.

¹⁴¹ En el trabajo sobre el *Trauerspiel* Benjamin se refiere explícitamente a esta tradición iconográfica.

¹⁴² Pruebas adicionales de que el ángel de la historia no debe ser interpretado en un contexto satánico sino en uno demoníaco están en el ensayo de Benjamin sobre Karl Kraus.

La tesis IX *Sobre el concepto de historia* dice así:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. En él está representado un ángel que aparece como si estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas. El ángel de la historia ha de tener ese aspecto. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a nosotros nos aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. Bien quisiera demorarse, despertar a los muertos y volver a juntar lo destrozado. Pero una tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al que vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Esta tempestad es lo que llamamos progreso.

Así como el ángel del “Agesilaus Santander” emerge como imagen justo allí donde la unión más estricta de las fuerzas vitales se revela cognoscible en un nombre, así también el ángel de la historia emerge en el flujo del devenir justo allí donde la catástrofe parece consumada. No es, sin embargo, la tarea del ángel detener la destrucción y rehabilitar lo perdido, sino sólo mostrar figuradamente la forma en que una tarea así es pensable y el impulso para ella necesario. Así pues, el ángel es la figura en la que cristalizan las exigencias de lo perdido, y al hacerlo devienen ellas mismas disponibles para la experiencia de los hombres. El ángel de la historia es el *genius* de lo que ha sido que se ofrece al pensamiento que hay en los hombres, esto es, a su propio *genius*, a su ser espiritual, a la forma muy singular y muy intensa de su relación con el lenguaje. Si esto es así, el ángel es la figura que media entre lo que ha sido y el pensamiento que lo lleva a su cumplimiento, es decir, la figura que expresa a un mismo tiempo la exigencia pensable de lo pasado y la disponibilidad práctica del pensamiento. Y así, la vida humana según el bien de su demonio, la vida feliz de los hombres, es vida que dispone de las cosas en el elemento del pensamiento; una vida, pues, para la que toda su historia es enteramente actual y a la que le pertenece entonces como dominio práctico el reino entero de la justicia.

Que el ángel de la historia tenga ascendencia erótica no significa, sin embargo, que la filosofía histórica benjaminiana se resuelva en una filosofía de los sentimientos, pues aquí eros es rigurosamente interpretado como un ser “entre”, como el *metaxu* griego en el que lo que ha sido deviene experimentable. Podríamos decir que el ángel de la historia es la figura erótica emancipada del contexto dialogal en que fue pensada por primera vez para convertirse en el medio puro en el que las

cosas que han sido aluden y entran en tensión con el presente. En ese medio, el pensamiento está ante la posibilidad fugaz de cumplir con las exigencias que se le imponen en un gesto que es simultánea e indiscerniblemente lingüístico e histórico. Y si eros ya no está circunscrito al cruce de miradas de los que dialogan sino que todo pensamiento afincado en el presente alcanza su figura *en medio de* las cosas y en el referirse de las cosas a aquello que piensa, entonces la vida buena de los hombres es inseparable de una forma de erotismo en el medio puro del lenguaje. Así, es posible que la filosofía histórica benjaminiana, su rigurosa ciencia del origen, no sea otra cosa que la clave según la cual la naturaleza toda es aferrada como pensamientos (y por lo tanto no es nunca apropiada, como veíamos al comienzo de este capítulo) y el pensamiento es naturaleza llevada a cumplimiento en medio de los hombres. La ciencia del origen es la clave que enseña el “haber” de las cosas en el elemento del pensamiento.¹⁴³

Sólo ahora entendemos que una experiencia enteramente lingüística implica una nueva figuración del erotismo y con ella una nueva determinación del dominio más o menos establecido del pensar. Esta vía, sin embargo, es peligrosa, pues

¹⁴³ Es posible que esto sea exactamente lo que está detrás de la siguiente nota, que apela no obstante al lenguaje marxista, en el Convoluto J sobre Baudelaire del *Libro de los Pasajes*: “La caracterización del proceso de trabajo según su relación con la naturaleza está marcada por su constitución social. Pues si no se explotara *propriadamente* al hombre, podríamos ahorrarnos el discurso *impropio* sobre la explotación de la naturaleza. Este discurso consolida la apariencia del “valor”, que las materias primas reciben únicamente por un orden productivo basado en la explotación del trabajo humano. Si cesa esta última, el trabajo se desprenderá por su parte del carácter de explotación de la naturaleza mediante el hombre. Se realizará entonces según el modelo del juego infantil, que en Fourier está a la base del trabajo apasionado de los armonianos. Uno de los mayores méritos de Fourier es haber establecido el juego como canon del trabajo que ya no es explotado. Un trabajo así, animado por el juego, no está dirigido a producir valores, sino a una naturaleza mejorada. También para ésta propone la utopía de Fourier una imagen orientadora, como en efecto se halla realizada en los juegos infantiles. Es la imagen de una tierra en la que todos los lugares se han convertido en granjas-posada. Estos dos términos indican que todos los lugares están trabajados por el hombre, que los torna cultivables y bellos; pero también se encuentran, como una posada en el camino, abiertos a todos. Una tierra dispuesta según esta imagen dejaría de ser parte “De un mundo en el que la acción no es lo hermana del sueño” En ella, la acción estaría hermanada con el sueño” (J 75, 2). Sueño y acción se relacionan aquí como potencia y acto en nuestro comentario a “La tarea del traductor”. El tema del sueño es muy importante para Benjamin, particularmente, como ha mostrado Buck-Morss, entre finales de la década de 1920 y comienzos de la década de 1930. La idea de que el *shock* que produce el historiador materialista es una forma del despertar constituye una metáfora usual de Benjamin. Aquí no nos ocuparemos en profundidad de esa figura, para la que es decisivo el ensayo de Benjamin sobre el surrealismo. Lecturas sugerentes de la relación de Benjamin con el psicoanálisis hay en el texto de Elizabeth Stewart (*Catastrophe and survival. Walter Benjamin and Psychoanalysis*, New York, London, Continuum, 2010) y en el capítulo escrito por Sarah Ley Roff, titulado “Walter Benjamin and Psychoanalysis”, para *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*

fácilmente conduce a un esteticismo cómodo alejado de las urgencias del presente o a una filosofía enteramente idealista en el anverso del supuesto materialismo benjaminiano. En efecto, con respecto al primer peligro, alguien podría sacar la conclusión de que si Benjamin es la firma de un nuevo erotismo, desarrollar los pensamientos benjaminianos consiste en abandonarse a la apreciación estética del lenguaje. También, si la vida histórica es vida práctica en el elemento del pensamiento, otro lector podría pensar que la dialéctica benjaminiana es, en definitiva, una forma esotérica de hegelianismo. La última parte de este capítulo apunta entonces a mostrar cómo esos aparentes esteticismo e idealismo, aniquilados ambos en la tensión de cierta teología y cierto marxismo, son justo lo contrario: uno de los pensamientos más radicales, más materialmente concretos y más políticamente comprometidos de la filosofía occidental.¹⁴⁴

3. Lucha de clases y mesianismo

Uno de los asuntos que más polémica ha suscitado entre los comentaristas de la obra benjaminiana, y en particular de los trabajos escritos por el berlinés a lo largo de la década de 1930, es el de la relación entre los contenidos teológicos y los contenidos marxistas de su filosofía. Las posiciones más notables, al menos las más conocidas, han dado lugar a tres corrientes interpretativas que son sumamente complejas pero que aquí esquematizamos con fines expositivos. En primer lugar, están los que, liderados por Gershom Scholem, tienden a creer que el lenguaje marxista no es apto para expresar los pensamientos más caros a Benjamin y que, en ese sentido, el recurso al marxismo tiene que ver más con el intento benjaminiano de ganarse la vida como miembro del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt que con una verdadera necesidad filosófica de acudir a esos términos.¹⁴⁵ En segundo lugar están aquellos, entre los que destacan Max Horkheimer y Bertolt Brecht, que tienden a creer que lo realmente valioso de Benjamin está expresado en los términos del materialismo dialéctico y que el resto puede ser considerado como genial pero

¹⁴⁴ En ese sentido nos parece adecuada la idea de Michael Löwy, para quien las tesis *Sobre el concepto de historia* son el texto revolucionario por antonomasia del siglo XX, de un modo similar a como lo fueron las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx para el siglo XIX. Véase: Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

¹⁴⁵ Véase, por ejemplo, Gershom Scholem, “Walter Benjamin”, en: *Walter Benjamin y su ángel*, pp. 9-35.

inservible esoterismo teológico. Finalmente Jürgen Habermas,¹⁴⁶ y con él algunos herederos de la Escuela de Frankfurt y en ciertos pasajes un intérprete por demás muy notable como es Rainer Rochlitz, tienden a afirmar que en Benjamin lo teológico y lo marxista son importantes, pero que el berlinés jamás alcanzó a relacionarlos satisfactoriamente, de modo que su filosofía es realmente apenas un esbozo de filosofía. La idea según la cual teología y marxismo están trenzados de forma rigurosa no es, así, muy frecuente entre los comentaristas que toman a Benjamin por filósofo. A esto se añade la fama que tiene Benjamin de ser un pensador poco sistemático, fama que suele servir como excusa de los aparentes excesos y lagunas en el pensamiento del berlinés. De hecho, incluso para personas relativamente cercanas a Benjamin como su pariente lejana Hannah Arendt, al berlinés le cabe el predicado de pensador pero no ciertamente el de filósofo, tanto por el hecho de que los temas de su pensar no coinciden con los de la filosofía como por el del que el modo mismo del pensar adolece de rigurosidad filosófica.¹⁴⁷

En todo caso, el camino ya ha sido más o menos explorado en tres vías al menos. Una, sumamente importante y difundida, es la de Stéphane Mosès en *El ángel de la historia*. Allí el autor propone interpretar el pensamiento benjaminiano como superposición tensa y difícil de tres paradigmas parcialmente distintos: el teológico de juventud, el estético intermedio y el político de los últimos años. El hilo que articula y en relación con el cual se superponen los tres paradigmas es la filosofía benjaminiana de la historia. Según Mosès, las intuiciones teológicas siguen siendo la base del pensamiento aun cuando los énfasis políticos reclamen nuevos lenguajes (*Calle de dirección única* sería crucial en esta nueva orientación). Otra corriente igualmente significativa es la de algunos pensadores de habla hispana, reunidos muchos de ellos en torno al proyecto de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, entre los que se cuentan Manuel Reyes Mate, José Manuel Cuesta Abad y Martín

¹⁴⁶ Véase: Jürgen Habermas. “Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora”, en: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1975, pp. 297-332

¹⁴⁷ Véase: Hannah Arendt, “Walter Benjamin”, en: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trads. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2006. En cierto sentido, la muy sugerente lectura de Buck-Morss también tiende a reconocer en Benjamin más un “pensador”, cualquier cosa que ello sea, antes que un filósofo.

García Baró.¹⁴⁸ Para estos pensadores la idea judía de que la historia empieza con la expulsión del paraíso y sus mojonos están constituidos por los más profundos sufrimientos, es la base para pensar una justicia basada en la memoria del sufrimiento y centrada en torno a las víctimas que ha dejado la historia a su paso, que sería en últimas el proyecto a la vez teológico y político benjaminiano. Una última vía, sugerida en algunos textos de Giorgio Agamben pero desarrollada autónoma y magistralmente por Werner Hamacher, Peter Fenves y Samuel Weber, constituye la que aquí seguimos y en la cual quisiéramos inscribir las reflexiones que vienen. En esta línea lo importante es precisar la forma en la que lo teológico y lo marxista devienen rigurosamente indiscernibles en el horizonte de los pensamientos benjaminianos sobre la historia. El último esfuerzo de esta tesis quiere mostrar operadores a la vez prácticos y teóricos de esta indiscernibilidad, haciendo perceptible simultáneamente la potencia política allí contenida. Lo primero que exploraremos es la cuestión del verdadero sujeto del conocimiento histórico y su relación con la débil fuerza mesiánica de la segunda tesis. Lo segundo será el concepto de sociedad sin clases en su relación con el de tiempo mesiánico. Vamos entonces al primer problema.

3.1. Los oprimidos y la débil fuerza mesiánica.

En la tesis XII, Benjamin dice lo siguiente:

El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha. En Marx aparece como la última [clase] esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados. Esta conciencia, que por breve tiempo tuvo otra vez vigencia en el “Espartaco”, fue desde siempre chocante para la socialdemocracia. En el curso de tres décadas ésta casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui, cuyo timbre de bronce sacudió al siglo pasado. Se complació en asignarle a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones futuras. Y así le cercenó el nervio de su mejor fuerza. La clase desaprendió en esta escuela lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados, y no del ideal de los nietos liberados.

En un escrito aparecido originalmente en julio de 1920 y publicado luego en 1923 en la colección de ensayos titulada *Historia y consciencia de clase*, Georg

¹⁴⁸ Véase en particular: Reyes Mate. *Medianoche en la historia*. Trotta, Madrid, 2009, y José Manuel Cuesta Abad. *Juegos de duelo*, Abada, Madrid, 2004.

Lukács, un autor leído y profundamente admirado por Benjamin,¹⁴⁹ desarrolló la tesis marxista de la superioridad histórica del punto de vista proletario sobre el punto de vista burgués. La superioridad consiste no sólo en que el proletario, por su situación, está en condiciones de conocer mejor la dinámica del capitalismo, sino que su conocimiento de la situación es inseparable de su práctica revolucionaria. El fundamento de esa doble superioridad es, en los términos de Lukács que serán tan duramente criticados incluso por él mismo en la reedición de *Historia y consciencia de clase* en 1967, que el proletariado es el sujeto-objeto de la historia. El proletariado es objeto de la historia porque en él se consume la rigidez de lo inmediato, en él se encarna el fetichismo de la mercancía, pues a él su propia fuerza de trabajo, lo único que él posee, se le opone como un objeto extraño dominado por leyes ajenas a su voluntad. Pero al ser él mismo encarnación del extrañamiento, su subjetivación, le corresponde a su consciencia apropiarse de su fractura, alcanzar dialéctica y por lo tanto mediadamente la comprensión de lo que se le opone y las vías de su rebasamiento.¹⁵⁰

Si leemos las dos primeras frases de la tesis XII a la luz de las indicaciones lukácsianas podemos decir al menos dos cosas. La primera es que conocer y luchar hacen parte de un mismo movimiento, pues el conocimiento tiene una relación profunda con la liberación. ¿Qué quiere decir esto? Si hemos aceptado que conocer es configurar una forma concreta del tiempo en la cual las cosas devienen disponibles para una cierta experiencia, podemos decir entonces que todo conocimiento verdadero libera a las cosas de su cierre para entregarlas a las exigencias de felicidad de la vida humana. Pero a la inversa, esto quiere decir que no hay conocimiento verdadero por fuera del compromiso con la verdad, es decir, por fuera del

¹⁴⁹ Todos los comentaristas, incluidos Scholem, Adorno y Ernest Bloch, amigos muy íntimos, coinciden en señalar que esta obra de Lukács, junto con la temprana *Teoría de la novela* de este mismo autor, es decisiva en la incorporación progresiva de la terminología marxista en la obra de Benjamin. Su posterior admiración por Karl Korsch es heredera de la que despertó en él Lukács y nunca superará a esta. En artículos procedentes de la década de 1930, Benjamin no duda en decir que Lukács, junto con Franz Rosenzweig, son los “mejores del presente”. Véase, por ejemplo, lo que dice Benjamin en su escrito de 1931 sobre Bertolt Brecht, titulado “¿Qué es el teatro épico?” (*Obras Completas*. Trad. Jorge Navarro Pérez, Libro 2, Vol. II, pp. 128 y ss.).

¹⁵⁰ Véase: Georg Lukács, “La cosificación y la consciencia del proletariado”, en: *Historia y consciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, Vol. II, 7-157. El problema al que aquí aludimos aparece en la tercera parte del estudio citado, titulada “La posición del proletariado”, que en la edición citada está entre las páginas 88-157.

compromiso práctico con la liberación de las cosas o, dicho con Lukács, por fuera del compromiso con el rebasamiento de la rigidez de los objetos. El conocimiento de la verdadera imagen del pasado es construido por quien tiene la más inapelable necesidad de él, que es quien está comprometido en la lucha por liberar a las cosas de su misterio y a los hombres de su extrañamiento.

Ahora, y con esto entramos a lo segundo que habíamos anunciado antes, aquí no se trata sólo de un compromiso asumido subjetivamente, pues según Benjamin el compromiso con la verdad no tiene la forma de un voluntarismo. Que el verdadero sujeto del conocimiento histórico sean los oprimidos quiere decir que el verdadero sujeto del conocimiento histórico es la objetivación más profunda, esto es, la consumación más acabada de la objetivación de las fuerzas productivas de los hombres. El sujeto más propio es, como vimos con Lukács, el objeto más acabado y por lo tanto el conocimiento de la imagen verdadera del pasado no tiene lugar propiamente en un sujeto dado, ni en el objeto sin más. Es, como decíamos a propósito de la figura del ángel, en medio de las cosas y los hombres, en medio de los objetos y los sujetos, donde se vuelven posibles los actos de conocimiento en la clave histórica que los remite a su liberación. Para Benjamin, el verdadero conocimiento y la lucha política están afinados en una sola experiencia, y esa experiencia es íntegramente lingüística, es la experiencia del medio puro en el que las cosas acontecen como exigencias para el pensamiento.

Intentemos captar ahora en qué sentido “la clase oprimida lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de las generaciones de los derrotados”. Ya hemos visto cómo conocimiento y liberación pertenecen a la misma experiencia y cómo también el sujeto del conocimiento histórico es simultáneamente objeto, lo que indica que el conocimiento de la verdadera imagen del pasado deviene posible a medio camino entre los sujetos y los objetos. Llegados a este punto, cabe preguntarse ¿por qué la liberación es necesariamente en nombre de las generaciones de los derrotados?, ¿por qué no llevar a su fin la obra de liberación por el bien de los que han de venir? La respuesta es que son las generaciones que nos antecedieron las que han dejado su derrota como exigencia de redención. La configuración temporal en la que se resuelve cada vez el conocimiento es justamente la forma en que es

cognoscible y llevada a término una exigencia de redención. Propiamente hablando, en la idea de las generaciones que vienen no existe más que el anhelo de un mundo mejor impulsado por la voluntad de espíritus nobles, mientras que en el recuerdo de las generaciones derrotadas sobrevive una “débil fuerza mesiánica” que exige ser llevada a término. En el *Libro de los Pasajes* Benjamin dice lo siguiente:

El contemporáneo que reconoce cuán largamente ha podido prepararse la miseria que irrumpe sobre él –y mostrarle esto tiene que preocuparle cordialmente al historiador– adquiere una alta visión de sus propias fuerzas. Una historia que lo instruye de esta manera no lo entristece, antes bien lo refuerza. Tampoco surge de la tristeza, a diferencia de aquella que tenía en mente Flaubert cuando anotó la confesión: “Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage”. La pura *curiosité* surge de la tristeza y la profundiza (N 15, 3).

Si la tarea del historiador consiste, según los términos de esta nota, en mostrar la larga preparación de la miseria que se abate sobre el contemporáneo, no por eso el historiador inyecta tristeza en el mundo ni impone nuevas cargas sobre los hombres. Todo lo contrario. Mostrar la larga preparación de la miseria es configurar a partir de ella una forma del tiempo en la que el aparente carácter concluso de la miseria es desactivado y la exigencia de cumplimiento de lo que no pudo ser llevado a término es satisfecha. Es más bien la curiosidad, que veíamos en el primer capítulo de esta investigación que constituye el motivo más propio de la actividad historiográfica de nuestros días, la que “surge de la tristeza y la profundiza”, pues no hace más que recordar la cristalización de la miseria hipostasiando y contemplando a veces con un extraño placer estético las ruinas que ella deja a su paso.¹⁵¹ Mientras la historia no se haga cargo radicalmente de la forma del tiempo como principio configurativo sobre la base y contra el horizonte de una experiencia lingüística estará condenada a la nostalgia.

¹⁵¹ Lo que aquí llamamos la hipóstasis de las ruinas está relacionado con la crítica que hace Benjamin de la colección de ensayos “Guerra y guerreros” editada por Ernst Jünger (Véase: Walter Benjamin, “Teorías del fascismo alemán”, en: *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 2001, pp. 47-58). En ella, entre otras cosas, Benjamin rechaza la estetización de la destrucción y de las potencias míticas desatadas por la guerra. Ahora bien, no hace falta ser fascista para estetizar la destrucción (aunque algo de la fuerza histórica del fascismo y del nacionalsocialismo parece estar afincada en ese gesto, como ha mostrado convincentemente George Mosse en *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*. Trad. Jesús Cuéllar Menezo, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007). Basta con guardar con la destrucción una relación meramente contemplativa, como sucede hoy con alguna frecuencia en el dominio de los estudios y las prácticas de la memoria.

La *débil* fuerza mesiánica de la segunda tesis citada más arriba debe entenderse en este contexto. Agamben y Reyes Mate, cada uno según una interpretación por completo divergente, cuando no explícitamente contradictoria, han puesto de presente que la debilidad de la fuerza mesiánica es a todas luces un tema paulino. También Scholem, aunque a regañadientes, reconoce la influencia paulina en el pensamiento de su amigo. La fuerza con la que el Mesías lleva a término la ley es fuerza que nace en la debilidad.¹⁵² Vivir en el Mesías es vivir en los tiempos en los que todo es llevado a su cumplimiento por la fuerza más débil. En ese contexto, y a la luz de lo que hasta aquí hemos ganado, asumir la exigencia de cumplimiento de lo que a pesar de haber sido no fue convierte a la actualidad en el tiempo que vive en el Mesías. La debilidad de lo derrotado alude y tensa el presente como exigencia y deviene objeto de experiencia en el medio puro del lenguaje. Sería inadecuado decir, en todo caso, que Mesías e historiador intercambian sus papeles en la filosofía benjaminiana de la historia. El historiador materialista no es el Mesías sino el que mantiene abierta la puerta a la llegada del Mesías (Apéndice B a las tesis), lo que significa no que tenga la esperanza puesta en que efectivamente llegue el Mesías –en efecto, usando una expresión kafkiana, Benjamin parece dar por hecho que el Mesías, si llega, sólo lo hará el día después de cuando era esperado, justo cuando ya es inútil- sino que configura el tiempo como plena actualidad, así sea solo de los elementos que entran en constelación directa y significativa con el tiempo “al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida”. Es en este sentido que el historiador materialista esparce astillas del tiempo mesiánico (Apéndice A de las tesis) en el mismo gesto con el que lucha por la liberación de lo que ha sido oprimido y conoce la verdadera imagen del pasado.

Así pues, el malentendido al que ha conducido la socialdemocracia es doble. Por un lado, porque cercenó a la clase trabajadora sus fuerzas más explosivas, que aunque débiles, podían hacer estallar el continuo de la historia. De hecho, como aparece en otras tesis, la socialdemocracia tradujo la confianza irrestricta en el

¹⁵² Véase, por ejemplo, la *Carta de San Pablo a los Romanos*. Para una admirable interpretación del pensamiento paulino sobre el tiempo mesiánico, véase: Agamben, *El tiempo que resta*. Al final de este texto, en una lúcida interpretación de la primera tesis *Sobre el concepto de historia*, Agamben sugiere que hay un teólogo escondido dirigiendo la estrategia teórica de las tesis y que ese teólogo escondido no es otro que San Pablo.

proletariado en confianza irrestricta en el trabajo, creyendo que el desarrollo de las fuerzas productivas conduciría él mismo a la revolución social. Benjamin es perfectamente consciente, y dice en efecto que su generación fue la primera en serlo del todo, de que el capitalismo no morirá de muerte natural, y de que, como dice en *Calle de dirección única*, el único límite que conoce la barbarie es el de la destrucción. En este contexto, es enfática la crítica de Benjamin contra la idea de progreso, pues no sólo le falta “armazón teórica” en los términos que vimos antes, sino que es impotente para hacer frente a las más grandes amenazas de su tiempo.

Pero por otro lado, y como veremos a continuación, al cercenar las fuerzas revolucionarias de la clase trabajadora, la socialdemocracia transfiguró y fetichizó también a dicha clase, convirtiéndola en un sujeto bien definido, idéntico a sí mismo, en marcha por la transformación del mundo y con el anhelo de dejar un mundo mejor a los que vienen. Parece, pues, como si la socialdemocracia hubiera intentado oponer al continuo tradicional de los vencedores, el continuo tradicional de los oprimidos; como si hubiera intentado, en fin, formular la revolución en términos de reconocimiento de una tradición que hasta entonces no había sido reconocida. Ese empeño, como advierte Benjamin, trae peores riesgos que la destrucción sin contemplaciones, pues no hace más que cargar sobre la espalda de la humanidad “tesoros culturales” sin darle al mismo tiempo la fuerza para sacudírselos.¹⁵³

3.2. Sociedad sin clases y tiempo mesiánico.

¿En qué sentido debemos entender entonces el concepto de “clase” de manera que corresponda con la historia filosófica que hemos desarrollado hasta aquí?, ¿qué es la clase para quien mantiene abierta la puerta del Mesías? En 1991 Agamben, director de la traducción de las obras de Benjamin al italiano, descubrió un *Handexemplar* que incluía entre las tesis un texto que ya había aparecido entre los apuntes sueltos de Benjamin. Con el fin de no modificar la numeración ya más o menos canónica de las tesis, a este texto se lo conoce como la tesis XVIIa, y, por

¹⁵³ En este sentido podrían entenderse las afirmaciones benjaminianas de que la felicidad no consiste en que recibamos algo esperado sino en liberarnos quizás por la fuerza de una propiedad nuestra, de una carga.

tratar directamente los problemas que venimos trabajando, la reproducimos a continuación en toda su extensión:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a “ideal”. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una “tarea infinita”. Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata –de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer–. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su *chance* revolucionaria –sólo que esta debe ser definida como una [*chance*] específica, a saber, como *chance* de una solución enteramente nueva, prescrita por una tarea enteramente nueva–. Para el pensador revolucionario, la *chance* revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de una situación política dada. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave [*Schlüsselgewalt*] para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.

La primera frase de la tesis contiene una afirmación que a primera vista resulta problemática. ¿Qué quiere decir que en la representación de la sociedad sin clases Marx haya secularizado la representación del tiempo mesiánico? Pasemos por alto el largo debate que ocupó durante buena parte del siglo XX a pensadores de la talla de Blumenberg, Schmitt y Löwith acerca de la pertinencia, el contenido y el alcance del concepto de secularización. Detengámonos, en cambio, en el parentesco sugerido entre la sociedad sin clases y el tiempo mesiánico. La tesis previene de entrada contra un primer equívoco más o menos frecuente que consiste en suponer que la sociedad sin clases y por lo tanto también el tiempo mesiánico son ideales. En sentido estricto, la verdadera cifra de cada uno, la clave (*Schlüssel*) que los abre al pensamiento y los ofrece a la vida de los hombres, es su actualidad; la clave, que es también una fuerza incluso violenta (*gewalt*), está en el hecho de que el día del Juicio final sea cualquier día y de que la revolución ocurra en cualquier instante. Si esto es así, urge pensar la relación entre un día cualquiera y la sobresaturación de tensiones en la que cristaliza la detención del pensamiento. Propiamente hablando, para Benjamin, el tiempo mesiánico es el día cualquiera en el que para cualquiera el mundo – la naturaleza pero también los otros hombres – ha sido enteramente liberado de su misterio, es decir, liberado de “lo dado” como catástrofe consumada, pues toda

relación empírica está como liberada de su rigidez al estar consignada a la experiencia del hecho mismo de que haya lenguaje.¹⁵⁴

Comprender la sociedad sin clases como tiempo mesiánico y viceversa es entonces llevar al extremo de concreción una tesis ontológica y al extremo de la sofisticación teórica una indicación práctica. Así, en el cruce de estos dos extremos, la sociedad sin clases designa formas del mundo práctico de los hombres nacidas en lo que aquí hemos llamado “el hecho del lenguaje” y, a su vez, el tiempo mesiánico designa la consumación de la tarea histórica del proletariado. Más arriba hemos precisado algunas consecuencias prácticas de la particular relación en la que entran los hombres con el lenguaje, es tiempo de mostrar ahora el sentido en que Benjamin asume el término de “proletariado” y cómo consigue articular la lucha de clases a la comprensión del tiempo mesiánico.

En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx dice lo siguiente:

¿Dónde, pues, se halla la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil, de un *Stand* que es la disolución de todos los *Stände*, de una esfera que tiene un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular*, porque sobre ella se ha ejercido no una injusticia particular, sino la injusticia absoluta, que no se opone unilateralmente a las consecuencias del Estado alemán, pero por todas partes a sus presupuestos; de una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin emancipar por ello a todas las otras esferas de la sociedad, que, en una palabra, es la *pérdida total* del hombre y que podrá lograrse a sí misma sólo rescatando íntegramente al hombre. Esta disolución de la sociedad como *Stand* particular es el proletariado¹⁵⁵

¹⁵⁴ Esto es justamente a lo que aludíamos más arriba al señalar la fascinación benjaminiana por la idea de Fourier de pensar bajo la forma del juego las prácticas productivas del hombre. El juego infantil es paradigma de una relación plenamente significativa con las cosas que no solo alimenta la vida sensible de los hombres sino que desactiva en el mundo empírico relaciones de dominación y explotación dominantes en las relaciones capitalistas de producción.

¹⁵⁵ Marx y Engels, *Werke*, I, p. 390, citado por Agamben, en: *El tiempo que resta*, 39. El texto en alemán es el siguiente: “Wo also die *positive* Möglichkeit der Deutschen Emanzipation? Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr auf einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staatswesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft

Antes, con Lukács, habíamos dicho que la última injusticia cometida contra el proletariado, la más profunda y radical, era su objetivación integral como fuerza de trabajo ofrecida en el mercado. Ahora, a la luz de esta cita de Marx, la objetivación integral es contemporánea de la aparición de una clase que, sin embargo, al emanciparse, tiende a erosionar el resto de clases y a poner fin, en últimas, a la lucha de clases. Esto sucede muy concretamente, como explica Marx, por el carácter universal de los sufrimientos infligidos a esa clase. Ahora, la universalidad del sufrimiento del proletariado está relacionada con la universalidad propia del sistema capitalista de producción, cuyos rasgos centrales son mostrados en el análisis que hace Marx del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo de *El Capital*. En efecto, una de las conclusiones de ese análisis, además de la ampliamente difundida de que en el sistema capitalista las relaciones sociales entre personas aparecen como relaciones objetivas entre cosas, es que en el capitalismo por primera vez los hombres se relacionan entre sí desde un punto de vista universal. El orden del argumento es más o menos el siguiente. Si el valor de las cosas no viene dado por el trabajo cualificado de cada hombre particular que objetiva su fuerza en un producto final entregado al uso, sino por el tiempo cuantificable de trabajo humano socialmente necesario para la producción de la cosa, entonces las relaciones mercantiles se dan entre cantidades de trabajo abstracto medible como tiempo de trabajo socialmente necesario y no como relaciones entre hombres particulares que han puesto en obra su actividad laboral. Esto significa que en el mercado los hombres se relacionan unos con otros sobre la base de la abstracción universalizada y cuantificable de las fuerzas productivas de la humanidad.

Ahora bien, así como en el capitalismo, precisamente en la medida en que la forma-mercancía se convierte en la forma dominante de la producción social de los hombres, la cual incluye no sólo la confección en masa de artículos intercambiables sino la producción colectiva de formas de vida, las relaciones entre los hombres tienen lugar desde el punto de vista de la universalidad, así también el despojo

und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*". Tomado de: Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Disponible en: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm

operado sobre el proletariado es profundo y radical pues apunta justamente a su humanidad entera expresada como fuerza productiva. Así las cosas, sólo porque ha nacido una clase enteramente desposeída pueden los hombres interactuar como seres universales. Esta afirmación tiene un alcance vasto pues equivale a decir no sólo que los productos más encumbrados de la “civilización” tienen a su base la explotación anónima de cientos de hombres, sino además que el modo de darse de la universalidad humana en el capitalismo, que está a la base tanto de nuestro sistema de mercado como de nuestro humanismo, nuestras democracias y nuestros Derechos Humanos, tiene como fundamento la injusticia absoluta cometida contra el proletariado.

Hasta aquí entonces hemos caracterizado rápidamente el surgimiento de una clase social que revoca con su mera existencia el orden social vigente. Esto sucede porque, usando una expresión del filósofo francés Jacques Rancière, el proletariado, siendo la fuerza política por antonomasia, es parte de ninguna parte, es una diferencia trazada sobre la injusticia absoluta, sobre la desposesión y objetivación integral; por eso el proletariado existe realmente en la medida en que lleva a término su existencia en cuanto clase, y con ella la existencia de la división clasista del modo social de producción. En sentido estricto, el proletariado es una clase que no es una clase, es una diferencia que no se reagrupa en torno a una identidad sustantiva, y por eso no sólo Lenin, sino Lukács y con él buena parte del marxismo del siglo XX tuvieron que enfrentarse al problema de la organización proletaria en la lucha de clases, y por eso también el marxismo se ocupó tan profusamente de la cuestión del partido y su relación con la revolución. En efecto, si el proletariado es la clase que no es una clase, si es un corte adicional allí donde ya no hay qué cortar, ¿cómo organizarse en la lucha?, ¿cómo actuar colectivamente en interés de la revolución? A esa pregunta es a la que la socialdemocracia responde idealizando la representación de la sociedad sin clases y convirtiendo por esa vía al proletariado en un actor definido estáticamente por su relación con los medios de producción, a la revolución en una “tarea infinita” y a la historia en una antesala en la que se espera ansiosa o cómodamente la feliz mañana de la revolución.

La lectura que hace Benjamin del proletariado debe leerse entonces en un contexto rigurosamente marxista, aunque Benjamin no tienda, como Marx, a identificar al proletariado con la clase obrera. Para Benjamin esa identificación es histórica, lo que significa que corresponde a un instante en el que algunos elementos del pasado aluden de cierto modo, según exigencias concretas, al presente. En efecto, Benjamin piensa que la coincidencia entre la clase obrera y el proletariado es producto y no presupuesto del proceder a la vez científico, filosófico e histórico de Marx. El proletariado, en últimas, desactiva cualquier identidad cerrada, pues él mismo no es otra cosa que el corte del corte, el corte sobre la última desposesión; de ahí que el proletariado sea a la vez un concepto que capta en el instante las débiles fuerzas que pueden “anular y superar el estado de cosas actual”¹⁵⁶ y la fuerza política que lleva a cabo justamente esa anulación. En ningún caso para Benjamin el proletariado es una clase social cerrada en la que debemos depositar nuestras esperanzas revolucionarias.

La confianza en el proletariado no es confianza en una clase social determinada sino confianza en que el tiempo al que ha sido confiada nuestra existencia es, como cualquier otro tiempo aunque por razones distintas, el tiempo de la revolución, del corte ulterior e histórico que desactiva los cortes sobre los que se erige el orden social y se organiza la expropiación de los hombres. Llevar a término el proletariado es medir el instante con la prueba de la injusticia absoluta, de tal modo que la configuración en el lenguaje de imágenes históricas ofrezca como objeto posible de experiencia el movimiento que libera a la humanidad de la rigidez en que han quedado sus actos creativos, la práctica con la que ella se sacude de la carga de su pasado. Al proletario, pues, no se lo identifica por su lugar en el sistema productivo, sino que se lo produce dialécticamente, se lo configura históricamente como posibilidad política.

En este sentido, el proletariado debe entenderse a la vez como el concepto que lleva a cabo la concreción más radical del tiempo mesiánico y la exigencia a la que toda historia articulada sobre la forma temporal de la actualidad debe responder.

¹⁵⁶ En esto consiste el comunismo según Marx en *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces, México, Pueblos Unidos, 1975, p. 37.

Si esto es así, el problema central de la escritura de la historia no es otro que la cuestión de la actualidad como forma del tiempo captada en el lenguaje, y la clave con la que la actualidad se abre es justamente el proletariado. Precisamente porque el proletariado es la clave de la forma del tiempo y no un sujeto histórico recluido en los confines de su identidad, no debe perderse de vista el rostro mesiánico del proletariado, la plena actualidad de la que él es la cifra. Y si finalmente, como se ha dicho, lo que está en juego acá es la vida buena de los hombres, la vida consignada a las exigencias de felicidad, entonces la tarea más urgente del pensamiento político consiste en hacer existir el proletariado de modo que el tiempo presente acoja de nuevo y por primera vez a un hombre cuyo pasado se ha vuelto enteramente citable y cuya vida, por lo tanto, en todos sus aspectos, se ha vuelto indiscernible e inseparable de la vida del pensamiento.

Conclusión.

El tiempo de la historia.

En las últimas páginas de esta investigación pretendemos, a modo de conclusión, extraer algunas consecuencias elementales del recorrido hecho. Para hacerlo dividiremos este texto en dos partes. La primera tiene que ver con los niveles y el alcance de la investigación adelantada. Si bien el dominio inicial de nuestros pensamientos parecía tener en su centro la historiografía, y en general, los problemas asociados al conocimiento histórico, es evidente que su desarrollo rebasa el ámbito de la epistemología. En ese sentido, lo que pretendemos determinar en este último esfuerzo es, por un lado, la relación de esta tesis con la historiografía y, por el otro, el horizonte más general al que apunta este escrito en términos de la relación entre pensamiento, historia y felicidad.

La segunda parte se hará cargo de las indicaciones hechas al final del tercer capítulo acerca de la relación entre el pensamiento histórico, el tiempo mesiánico y el comunismo. Si, como hemos dicho, el proletariado es la clave histórica del tiempo mesiánico, la relación entre historia y comunismo es lo que queda por pensar y por hacer.

1. El historiador materialista y la vida en la actualidad

Esta investigación nos llevó a distinguir dos niveles en la pregunta por la historia. Nuestro punto de partida fue el examen de un conjunto de procedimientos que dan forma al oficio de historiador. Escribir la historia, decíamos, requiere tanto de la singularización de unos objetos como de la construcción de relatos coherentes que respondan al campo virtual, propiamente moderno, de la historia. Al historiador le son dadas las ruinas y, según su formulación más tradicional, su tarea consiste en volverlas documentos legibles, lo cual requiere tanto de la singularización de sus objetos como de la construcción de un registro de pertinencias en función de un relato completo. En últimas, en historia, la legibilidad de cada cosa dada depende de sus posibilidades de relación narrativa con otras cosas dadas.

Pero volvamos un momento a lo que aquí hemos llamado los procedimientos de singularización que pone en marcha cualquier historiador. Entre ellos distinguimos tres que consideramos paradigmáticos: *enárgeia*, *antiquaria* y crítica documental. La *enárgeia*, como atributo elemental de la descripción historiográfica, es el modo por el cual la actividad [*energeia*] es representada como imagen. Las ruinas de la historia son ruinas de una actividad que sólo sobrevive en la forma de sus ruinas, y por lo tanto la primera tarea del historiador es remitir la ruina a la actividad de la que es despojo. Al hacerlo, configura a partir de la ruina una imagen que representa la actividad que fue. La *antiquaria* organiza en el espacio de la escritura el inventario de parentescos, proximidades y diferencias de lo dado. En su versión moderna, o al menos en aquella retomada por la historiografía de nuestros días, los parentescos, proximidades y diferencias no se representan según un orden racional previamente establecido en el que se distribuyen los hallazgos (como era el caso en la historia natural del siglo XVII), sino según series históricas, es decir, series constituidas funcionalmente como producto parcial e inacabado de un desarrollo en el tiempo. En ese sentido, la *antiquaria* lleva el inventario de las supervivencias materiales con base en los conjuntos funcionales nacidos en la historia. Finalmente, la crítica documental sanciona la credibilidad del documento mediante el examen técnico de su coherencia interna y externa. Establecer la coherencia interna y externa de un documento, de modo que su valor pueda ser juzgado en relación con tramas posibles de un relato histórico, requiere que la “factualidad” del documento sea comprendida en un horizonte lingüístico. La consistencia, en últimas, es consistencia de sentido que es articulada como acontecimiento en un relato histórico.

Lo que a nuestro juicio es decisivo de este conjunto de procedimientos es que permiten entender que la historia singulariza sus objetos en un trabajo escriturario que combina lo figurativo de la *enárgeia*, el orden serial de la *antiquaria* y la coherencia interna y externa de la crítica documental. Propiamente hablando la historia no parece ocuparse de lo que ha sido, como si eso que ha sido fuera una realidad externa y anterior al momento en que el historiador se dispone a escribir, ni tampoco simplemente de los contenidos con los que arbitrariamente el historiador

inventa el pasado que le conviene. El examen de la singularización historiográfica nos indicó que los procedimientos del historiador apuntan a una región intermedia entre lo que ha sido y el acto en el que lo que ha sido es conocido. En cualquier caso, el pensamiento riguroso de esa región intermedia y lingüística parecía condenado al fracaso, pues quedaba preso de aporías insalvables, siempre más allá o más acá del puro medio al que parecían aludir los procedimientos.

En ese sentido, lo que después veíamos al analizar los procedimientos a través de los cuales el historiador da forma a un relato que responde parcialmente al campo virtual de la historia eran los términos en los que ese espacio intermedio era determinado y los problemas surgidos de esa determinación. En efecto, desde el punto de vista de estos procedimientos, parecía que la coherencia del relato y la metódica respuesta a las exigencias de justicia con el pasado, ancladas ambas en la realidad lingüística de la historia, parecían conducir a algunas aporías. Veyne, primero, señalaba que la construcción del campo problemático al que la trama histórica responde implica un separación respecto de la realidad de lo que ha sido. El campo problemático del que cada historia escrita es una solución parcial es el medio eminentemente lingüístico en el que los objetos singularizados entran en relaciones de analogía. En todo caso, la trama del relato no pertenece al dominio del conocimiento, pues, como dice Veyne, al historiador apenas le alcanza para provocar con su escritura ilusiones intelectivas que pueden disiparse fácilmente si son analizadas. Pero también De Certeau, en segundo lugar, sugería que la conflagración de tiempos heterogéneos que está a la base de la construcción de relatos que responden al dominio virtual de la historia se expresa como exigencia de justicia con lo que está ausente en cuanto que está ausente. A la exigencia de hacer justicia a “lo otro” de la historia se responde escriturariamente, pues solo en cuanto escritura, en cuanto marca que ha dejado lo que ha sido, “lo otro” revela sus exigencias. Aún así, dar cumplimiento a las exigencias de lo que fue se revela no sólo imposible sino peligroso para aquel que se hace cargo de ellas, pues enrarece su presente sobredeterminándolo con lo que ya no es y aniquila el pasado al traicionar su ausencia.

Así pues, la historia, en el elemento lingüístico de sus procedimientos, ya sea singularizando sus objetos o respondiendo el campo virtual de sus problemas, parece quedar presa de una indeterminada concepción del tiempo que la lleva en sus mejores versiones, es decir, en aquellas que no sacrifican la naturaleza lingüística de la historia en un realismo ingenuo o en un narrativismo radical, a abandonar sus pretensiones de verdad o a saberse depositaria de exigencias imposibles de justicia. En esa primera parte de nuestra investigación, en la que establecemos el dominio inicial de nuestras preguntas, mostrábamos que la historiografía, aún a pesar de que sus procedimientos parezcan indicar un dominio intermedio entre las cosas que fueron y los actos en que son conocidas, es incapaz de pensar la vida pasada por fuera de su acabamiento y el lenguaje por fuera del convencionalismo o el subjetivismo radical. La ceguera de la historia ante el concepto de tiempo histórico se nos mostró fundada en la aparente desconexión entre el ámbito al que apuntan los procedimientos –el lenguaje como ámbito intermedio– y los conceptos con los que el historiador entiende su objeto y las formas de su conocimiento –el pasado y las categorías históricas-. Y así, aunque sea verdad de Perogrullo hoy afirmar que la realidad de la historia es lingüística, el historiador parece incapaz de medirse justamente con ese aspecto de la naturaleza de su oficio.

Paradójicamente, el historiador materialista, cuya figura la hemos sugerido en el comentario a Benjamin, es quien, al nivel de sus procedimientos, está a la altura de su relación con el lenguaje y, al hacerlo, es el único que parece estar realmente a la altura de su presente, pues ha aniquilado la pura curiosidad del “malcriado haragán que se pasea por el jardín del saber”.¹⁵⁷ Darle forma a la figura del historiador materialista, que sólo aparece en el último capítulo de esta tesis, requirió de un cuidadoso trabajo conceptual para el que encontramos en algunos textos de Benjamin un camino y una forma de decir las cosas. Nuestro método fue el comentario. Lo primero que se nos imponía era precisar el carácter de medio puro del lenguaje y la relación que los hombres guardan con él. Mostramos en qué consiste la experiencia del hecho de que haya lenguaje y cómo cualquier relación de significación puede

¹⁵⁷ La expresión es de Nietzsche en la Segunda Consideración Intempestiva *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* y aparece como epígrafe de la tesis XII *Sobre el concepto de historia* de Benjamin.

legítimamente pretender el dominio de la verdad si está referida a esa experiencia. Y si esta experiencia elemental es justamente la de que “hay” lenguaje, que no se confunde con las cosas pero que tampoco es mi aporte al mundo, entonces no cabe decir que lo humano sea intrínsecamente lingüístico, aunque sea cierto que los hombres se den forma en relación con el lenguaje. Lo segundo fue señalar que el punto de vista según el cual los hombres responden a las exigencias surgidas de la experiencia de que haya lenguaje y de sus relaciones con él es un punto de vista histórico. Si las cosas son significativas verdaderamente en la relación que guardan con el medio puro de la significación – el lenguaje -, ahora queda claro que esa relación sólo puede ser captada en términos históricos, pues no es sino históricamente como los actos creativos cerrados sobre sí mismos según las leyes de la necesidad interna se abren a sus exigencias de comunicabilidad y traducibilidad en el mundo humano. La última parte del segundo capítulo procuraba entonces configurar en un último esfuerzo la relación entre la apariencia de las cosas (en verdad, lo que allí llamábamos la inapariencia de sus imágenes en el lenguaje) y la categoría dialéctica de origen. En ese último esfuerzo de determinación se abría la posibilidad de pensar la dialéctica propia del tiempo histórico en el horizonte más general de las relaciones entre los hombres y el lenguaje.

El historiador materialista es simultáneamente quien conoce imágenes verdaderas del pasado, pues su proceder técnico y su trabajo conceptual están en tensión con la experiencia del medio puro del lenguaje, y quien libra en el presente una lucha por el pasado oprimido. Así pues, “historiador materialista” es una figura que acerca el verdadero conocimiento a la lucha política y que sólo surge en medio de ambas. Esto se debe a la dialéctica del tiempo histórico, cuya armazón teórica responde a las exigencias de lo que ha sido a pesar de no haber sido aún. En este sentido, la novedad del presente en el que actuamos no nace verdaderamente de su extrañamiento con el pasado, ni de sus inciertas posibilidades de futuro, sino de su confección teórica como *chance* en la lucha revolucionaria por el pasado oprimido, como momento en que una exigencia histórica puede ser cumplida. Y así, el historiador materialista no es aquel que se ocupa fielmente de la materia en su

dimensión temporal sino quien configura en imágenes formas del tiempo en las que el pasado es convocado al presente en que se lucha.

Ahora bien, las consecuencias de este recorrido no se agotan en una serie de anotaciones acerca del oficio de historiador y su pertinencia política pues, como vimos, lo que parece estar en juego en historia no es solamente el oficio de historiador y sus determinaciones, sino la posibilidad de una vida humana consignada enteramente al cumplimiento de las exigencias de felicidad que entran en tensión con ella según formas singulares del tiempo. El rebasamiento de lo meramente empírico no es tarea exclusiva del historiador materialista, pues si se ha aceptado el curso de pensamientos que concluye con estas palabras, es forzoso reconocer que sólo históricamente se realizan las exigencias de felicidad de los hombres, que no son otras que las que nacen de cierta relación con el lenguaje en la que no ha dejado de darse forma el hombre. Las formas de lo humano no las decide el historiador cuando escribe sino cada hombre y cada mujer en la prosa de su vida cotidiana. Si el historiador materialista tiene tareas políticas que no se distinguen de su oficio en el elemento del lenguaje, las tiene justamente porque una ética histórica ha quedado también esbozada sobre la base de una experiencia eminentemente lingüística. Este nivel ya no historiográfico de las consecuencias de esta investigación apunta a la posibilidad de relacionarse con el mundo, con la naturaleza y con los hombres, no como si el mundo fuera el conjunto de objetos fijos de una experiencia posible sino bajo la certeza de que las obras de los hombres y de la naturaleza están disponibles en cuanto “desobradas”, como desactivadas de su rigidez, como consignadas a su potencia, en el medio lingüístico cuya experiencia hemos alcanzado.

2. Tiempo de lo común.

Es en este horizonte en que cabe dejar abiertas algunas vías de trabajo en torno a la relación entre comunismo, historia y tiempo mesiánico. Al final del capítulo tercero sugerimos que “proletariado” no es idéntico a clase obrera, sino simultáneamente un concepto y una fuerza política, una categoría que traza una diferencia en medio de la injusticia absoluta y al mismo tiempo configura el instante

como *chance* revolucionaria. En correspondencia con este concepto, comunismo no es un ideal al que hay que acercarse ni una utopía que moviliza el anhelo de los hombres sino más bien la vida común que se origina, que se vuelve posible y por lo tanto, tal vez, necesaria, en el rebasamiento histórico de la rigidez de las cosas. Se trata de una vida común justamente porque aquello que el pensamiento desactiva –el cierre de las cosas sobre sí mismas– es la condición de cualquier propiedad y, por lo tanto, de cualquier derecho, si admitimos que la propiedad es la base del derecho civil, y el derecho civil de todo el orden jurídico. En sentido estricto, no hay tal cosa como un derecho histórico, si la historia ha sido elevada a la altura de aquello a lo que apuntan sus procedimientos y si se la ha conseguido liberar de sus antiguas bodas con los poderosos.

Comunismo designa entonces la vida práctica en cuanto impregnada hasta lo más profundo por el pensamiento, la vida sensible en el medio del lenguaje, la “práctica teórica de los sentidos” a la que alude Marx en los *Manuscritos de 1844*, que es también vida cualificada por fuera de cualquier relación con el orden jurídico. La vida comunista, otro nombre, quizás, de lo que arriba llamábamos “una ética histórica”, es aquella consignada al cumplimiento de las exigencias de felicidad que le son propias en cuanto históricas. Y si el comunismo es “el movimiento de lo real que deroga y anula el estado actual de cosas” entonces al historiador comprometido le ha sido confiada la tarea de configurar y hacer al mismo tiempo ostensible el tiempo histórico en el cual cualquiera puede y, por eso, debe, aún sin que el historiador se lo muestre, llevar a término lo real.

Bibliografía

Obras de Benjamin

Edición en alemán.

Las obras completas en alemán fueron publicadas entre 1974 y 1989 por la editorial Suhrkamp Verlag bajo la dirección de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. A continuación haremos referencia a la ubicación de los textos que hemos usado en esta investigación.

BENJAMIN, Walter. “Die Aufgabe des Übersetzers”, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Vierter Band, Erster Teil, 7-21.

_____ “Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker”, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Zweiter Band, Zweiter Teil, 465-505.

_____ “Über den Begriff der Geschichte”, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Erster Band, Zweiter Teil, 691-704.

_____ “Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen”, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Zweiter Band, Erster Teil, 140-157.

_____ “Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. <<Dichtermut>> - <<Blödigkeit>>”, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Zweiter Band, Erster Teil, 105-126.

_____ *Das Passagen-Werk*, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Fünfter Band.

_____ *Goethes Wahlverwandtschaften*, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Erster Band, Erster Teil, 123-202.

_____ *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, en: *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, Erster Band, Erster Teil, 203-430.

Ediciones en castellano revisadas.

BENJAMIN, Walter y ADORNO, Theodor W. *Correspondencia (1928-1940)*. Trads. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Trotta, Madrid, 1998.

BENJAMIN, Walter. “La tarea del traductor”. Trad. Jorge Navarro Pérez, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro IV, Vol. 1, pp. 9-22.

_____ “La tarea del traductor”. Trad. H. A. Murena, en: Walter Benjamin. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 2001, pp. 77-88.

_____ “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador”. Trad. Jorge Navarro Pérez, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2009, Libro II, Vol. 2, pp. 68-109.

_____ “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs”. Trad. Jesús Aguirre, en: Walter Benjamin. *Discursos interrumpidos*. Taurus, Madrid, 1989, pp. 87-139.

_____ “Sobre el concepto de historia”. Trad. Pablo Oyarzún, en: Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Ediciones LOM, Chile, 2009, pp. 37-55.

_____ “Sobre el concepto de historia”. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2008, Libro I, Vol. 2, pp. 305-318.

_____ “Sobre el concepto de historia”. Trad. Bolívar Echeverría, en: Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ediciones Desde Abajo, Bogotá, pp. 19-33.

_____ “Sobre el concepto de historia”. Trad. Horacio Pons, en: Walter Benjamin. *Escritos franceses*. Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 387-406.

_____ “Tesis de filosofía de la historia”. Trad. H. A. Murena, en: Walter Benjamin. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 2001, pp. 43-52.

_____ “Tesis de filosofía de la historia”. Trad. Jesús Aguirre, en: Walter Benjamin. *Discursos interrumpidos*. Taurus, Madrid, 1989, pp. 175-191.

_____ “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres”. Trad. Jorge Navarro Pérez, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro II, Vol. 1, pp. 144-162.

_____ “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”. Trad. H. A. Murena, en: Walter Benjamin. *Ensayos escogidos*. Ediciones Coyoacán, México, 2001, pp. 89-103.

_____ “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. Trad. Roberto Blatt, en: Walter Benjamin. *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus, Madrid, 2001, pp. 59-74.

_____ “Dos poemas de Friedrich Hölderlin. <<Coraje de poeta>> y <<Apocamiento>>”. Trad. Jorge Navarro Pérez, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro II, Vol. 1, pp. 108-130.

_____ “Dos poemas de Friedrich Hölderlin. <<Valor de poeta>> <<Timidez>>”. Trad. Luis Martínez de Velasco, en: Walter Benjamin. *La metafísica de la juventud*. Altaya, Barcelona, 1994, pp. 137-173.

_____ “La Obra de los Pasajes (Convoluto N)”. Trad. Pablo Oyarzún, en: Walter Benjamin. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Ediciones LOM, Chile, 2009, pp. 85-137.

_____ *Libro de los Pasajes*. Trads. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero, Ediciones Akal, Madrid, 2005.

_____ <<Las afinidades electivas>> de Goethe. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro I, Vol. 1, pp. 123-216.

_____ *Las afinidades electivas* de Goethe. Trads. Graciela Calderón y Griselda Mársico, en: Walter Benjamin. *Dos ensayos sobre Goethe*. Gedisa, Barcelona, pp. 11-136.

_____ *El origen del Trauerspiel alemán*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, en: *Walter Benjamin, Obras*, Abada Editores, Madrid, 2007, Libro I, Vol. 1, pp. 217-459.

_____ *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes, Taurus, Madrid, 1991.

Ediciones en inglés revisadas

BENJAMIN, Walter. *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940*. Trads. Manfred R. Jacobson y Evelyn M. Jacobson, The University of Chicago Press, 1994.

_____ “The task of the translator”. Trad. Harry Zohn, en: Walter Benjamin. *Illuminations*. Schocken Books, New York, 2007, pp. 69-82.

_____ “Edward Fuchs, Collector and Historian”. Trads. Edmund Jephcott y Kingsley Shorter, en: Walter Benjamin. *One Way Street and Other Writings*. NLB, 1979, pp. 349-386.

_____ “Theses on the Philosophy of History”. Trad. Harry Zohn, en: Walter Benjamin. *Illuminations*. Schocken Books, New York, 2007, pp. 253-264.

_____ “On Language as Such and on the Language of Man”. Trads. Edmund Jephcott y Kingsley Shorter, en: Walter Benjamin. *One Way Street and Other Writings*. NLB, 1979, pp. 107-123.

_____ *The Arcades Project*. Trads. Howard Eiland y Kevin McLaughlin. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, London, 1999.

_____ *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. John Osborne. Verso, London, New York, 2003.

Bibliografía secundaria

ADORNO, Theodor W. *Sobre Walter Benjamin*. Trad. Carlos Fortea, Cátedra, Madrid, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero, Trotta, Madrid, 2006.

_____ *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Trad. Silvio Mattoni, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.

_____ “Lengua e historia. Categorías lingüísticas y categorías históricas en el pensamiento de W. Benjamin”, en: Giorgio Agamben. *La potencia del pensamiento*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pp. 43-67.

_____ “Walter Benjamin y lo demoniaco”, en: Giorgio Agamben. *La potencia del pensamiento*. Trads. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pp. 267-306.

ALLEN, T. W. *The Homeric Catalogue of Ships*. Oxford University Press, 1921.

ALPERS, Svetlana Leontief. “Ekphrasis and Aesthetic Attitudes in Vasari’s Lives”, en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 23, No. 3/4 (Jul. – Dec., 1960), pp. 190-215.

ARENDT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Trads. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Gedisa, Barcelona, 2006.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.

_____ *Retórica*. Trad. Alberto Bernabé, Alianza, Madrid, 1998.

_____ *Retórica*. Trad. Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1991.

_____ *Retórica*. Trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 1990.

_____ *Retórica*. Trad. Ramírez Trejo Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

ARON, Raymond. “Comment l’historien écrit l’épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne”, en: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 26e année, No. 6, 1971, pp. 1319-1354.

BEAUJOUR, Michel. "Some Paradoxes of Description", en: *Yale French Studies*, No. 61, Towards a Theory of Description (1981), pp. 27-59.

Biblia de Jerusalén. Nueva edición totalmente revisada. Desclée De Brouwer, Bilbao, 2009.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Trad. Nora Rabotnikof, Antonio Machado Libros, Madrid, 2001.

_____ "Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte", en: Susan Buck-Morss. *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Trad. Mariano López Seoane, Editorial Interzona, Buenos Aires, 2005, pp. 169-221.

BURY, J. B. *The Ancient Greek Historians*. The MacMillan Company, New York, 1909.

COLMENARES, Germán. "Filosofía, teorías y método de la historia", en: *Obras Completas de Germán Colmenares. Ensayos sobre historiografía*. Tercer Mundo Editores, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997, pp. 57-72.

CUESTA ABAD, José Manuel. *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Abada Editores, Madrid, 2004.

DE CERTEAU, Michel. "Une épistémologie de transition: Paul Veyne", en: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 27 année, No. 6, 1972, pp. 1317-1327.

_____ *La escritura de la historia*. Trad. Jorge López Moctesuma, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, 2006.

DUBY, Georges. *Diálogo sobre la Historia. Conversaciones con Guy Lardreau*. Alianza, Madrid, 1988.

FEBVRE, Lucien. *Combates por la historia*. Trads. Francisco Fernández Buey y Enrique Aguillol. Ariel, Barcelona, 1986.

FENVES, Peter. *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford University Press, California, 2011.

_____ "¿Existe una respuesta a la estetización de la política?", en: Alejandra Uslenghi (comp.) *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. Trad. Silvia Villegas, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010, pp. 75-97.

FERRIS, David (ed.). *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, Cambridge University Press, New York, 2004.

FLÓREZ, Alfonso. "Kosmos y Polis en el Escudo de Aquiles", *Universitas Philosophica* 56, año 28 (enero-junio de 2011), pp. 23-59.

FOWLER, D. P. "Narrate and Describe: The Problem of Ekphrasis", en: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 81 (1991), pp. 25-35.

GINZBURG, Carlo. "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales", en: Carlo Ginzburg. *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Trad. Carlos Catroppi, Gedisa, Barcelona, 2008.

_____ *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. Trad. Luciano Padilla López, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

GRAY, Vivienne. "Mimesis in Greek Historical Theory", *The American Journal of Philology*, Vol. 108, No. 3 (Autumn, 1987), pp. 467-486.

HABERMAS, Jürgen. "Walter Benjamin. Crítica concienciadora o crítica salvadora", en: Jürgen Habermas. *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1975, pp. 297-332.

HAMACHER, Werner. "'Now': Walter Benjamin on Historical Time", en: Andrew Benjamin (ed.). *Walter Benjamin and History*. Continuum, London, New York, 2005, pp. 38-68.

HANSSEN, Beatrice. "'Dichtermut" and "Blödigkeit": Two Poems by Hölderlin interpreted by Walter Benjamin", en: *MLN*, Vol. 112, No. 5, Comparative Literature Issue (Dec. 1997), pp. 786-816.

_____ *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. University of California Press, Berkeley, 2000.

HARTOG, Francois. "Herodotus and the Historiographical Operation", en: *Diacritics*, Vol. 22, No. 2 (Summer, 1992), pp. 83-93.

_____ "The Pre-History of a Concept from Homer to Herodotus", en: *History and Theory*, Vol. 39, No. 3 (Oct., 2000), pp. 384-395.

HEFFERMAN, James. "Ekphrasis and Representation" en: *New Literary History*, Vol. 22, No. 2, Probing: Art, Criticism, Genre (Spring, 1991), pp. 297-316.

HERÓDOTO. *Historia*. Trad. Carlos Schrader, Gredos, Madrid, 1981-1999, 5 Vols.

HOMERO. *Iliada*. Trad. E. Crespo. Gredos, Madrid, 1991.

JACOBSON, Eric. *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York, 2003.

KANT, Emmanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún, Monteávila, Caracas, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos, Trotta, Madrid, 2004.

LANGLOIS, Charles V., y SEIGNOBOS, Charles. *Introducción a los estudios históricos*. Trad. Jaime Lorenzo Miralles, ed. Francisco Sevillano Calero, Publicaciones Universidad de Alicante, Salamanca, 2003.

LÉVY, Pierre. *¿Qué es lo virtual?* Trad. Diego Levis, Paidós, Barcelona, 1999.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Trad. Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

LUKÁCS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Trad. Manuel Sacristán, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, 2 Vols.

MAIGRET, Éric. “Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet éclaté d’analyse de la modernité”, en: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55e année, No. 3, 2000, 511-549.

MARKUS, Gyorgy. *Marxismo y antropología*. Grijalbo, Barcelona, 1974.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires.

MARX, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. Francisco Rubio Llorente, Altaya, Barcelona, 1993.

_____ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Disponible en: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_378.htm. Consultado el 20 de junio de 2013.

MATEOS, Juan. *Diccionario griego-español del Nuevo Testamento. Análisis semántico de los vocablos*. Fundación Épsilon, España, 2000, 2 Vols.

MOMIGLIANO, Arnaldo. “Ancient History and the Antiquarian”, en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 13, No. 3/4 (1950), 285-317.

MOSÈS, Stéphane. *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad. Alicia Martorell, Cátedra, Madrid, 1997.

_____ *El Eros y la Ley. Lecturas bíblicas*. Trad. Alejandra Falcón, Katz, Buenos Aires, 2007.

MOSSE, George. *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas hasta el Tercer Reich*. Trad. Jesús Cuéllar Menezzo, Siglo Veintiuno Editores, México, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

ORTIZ VALDIVIESO, Pedro. *Concordancia manual y diccionario Griego-Español del Nuevo Testamento*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2002.

- PARRY, Graham. *The Trophies of Time. English Antiquarians of the Seventeenth Century*. Oxford University Press, 1995.
- PEARSON, Lionel. *Early Ionian Historians*. The Clarendon Press, Oxford, 1939.
- PÉGUY, Charles. *Clío. Diálogo entre la historia y el alma pagana*. Trad. Laura Fólica, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2009.
- POLIBIO. *Historias*. Trad. Manuel Balasch, Gredos, Madrid, 1996, Vol. 3.
- REYES MATE, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin <<Sobre el concepto de historia>>*. Trotta, Madrid, 2009.
- ROCHLITZ, Rainer. *The Disenchantment of Art. The Philosophy of Walter Benjamin*. Trad. Jane Marie Todd, The Guilford Press, New York, London, 1996.
- SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Trads. Ricardo Ibarlucía y Claudia Carugati, ed. Rolf Tiedemann, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- STEWART, Elizabeth. *Catastrophe and Survival. Walter Benjamin and Psychoanalysis*. Continuum, New York, London, 2010.
- TIEDEMANN, Rolf. “Dialéctica en reposo. Una introducción al *Libro de los Pasajes*”, en: Alejandra Uslenghi (comp.) *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*. Trad. Silvia Villegas, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2010, pp. 283-321.
- TORSTENDAHL, Rolf. “Fact, Truth, and Text: The Quest for a Firm Basis for Historical Knowledge around 1900”, en: *History and Theory*, Vol. 42, No. 3 (Oct. 2003), pp. 305-331.
- TUCÍDIDES. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Gredos, Madrid, 1992, 4 Vols.
- VEYNE, Paul. *¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia*. Trad. Joaquina Aguilar, Alianza. Madrid. 1984.
- _____ “Panem et circenses: l'évergetisme devant les sciences humaines”, en: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 24e année, No. 3, 1969, pp. 785-825.
- WALKER, Andrew. “Enárgeia and the Spectator in Greek Historiography”, en: *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, Vol. 123 (1993), pp. 353-377.
- WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Harvard University Press, Cambridge and London, 2008.
- WEIGEL, Sigrid. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*. Trad. José Amicola. Paidós, Buenos Aires, 1999.
- WEYMANS, Wim. “Michel de Certeau and the limits of historical representation”, en: *History and Theory*, Vol. 43, No. 2 (May, 2004), 161-178.

YATES, Frances. *The Art of Memory*. Routledge, New York, London, 1999.

ZANKER, Graham. "Pictorial Description as a Supplement for Narrative: The Labor of Augea's Stables in *Heracles Leontophonos*", en: *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3 (Autumn, 1996), pp. 411-423.