

WALTER BENJAMIN Y LA *IDEA* DE TEOLOGÍA POLÍTICA.

Hacia una política ateológica¹

Diego Gerzovich²

Selección de textos y edición: Daniel Mundo

Edición: Gabriela Samela

Identificador permanente (ARK): <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s18535925/4lp631p44>

Nota de los editores

Lo que sigue es un fragmento del capítulo introductorio de la tesis del Dr. Diego Gerzovich: *Walter Benjamin y la idea de teología política. Hacia una política ateológica*. Como sabe la comunidad de la carrera de Comunicación de la UBA, Diego falleció el verano de 2022, y su tesis está sin publicar. Aquí reproducimos un adelanto de lo que propone, que evidencia la lectura singular que practica Diego de estos dos pensadores que, como dice él mismo, son actuales tanto en el campo académico como en el periodístico: Benjamin y Carl Schmitt. Al texto le hicimos apenas algunas correcciones de puntuación y tuvimos que recortar algunos fragmentos dada su extensión. El resto se mantiene tal como fue presentado por Diego. Como toda tesis, ésta también está atiborrada de notas al pie de página. Aunque somos conscientes de la dificultad de su lectura en la pantalla, decidimos dejarlas como estaban, salvo en los casos en que eran referencias a otras partes de la tesis y no implicaban ninguna cuestión conceptual. Por último, agradecemos a María Gerzovich habernos permitido la publicación de este fragmento y a la Subsecretaría de Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales por facilitarnos la tesis completa.

|1|

Palabras clave: Walter Benjamin, Carl Schmitt, idea, concepto, teología política

WALTER BENJAMIN AND THE *IDEA* OF POLITICAL THEOLOGY.

Towards an atheological politics

¹ Esta es una reproducción parcial de la tesis titulada *Water Benjamin y la idea de teología política. Hacia una política ateológica*, realizada en el marco del Programa de Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, y defendida en el año 2014.

² Diego Gerzovich (1967-2022) fue profesor en la cátedra Teorías y Prácticas de la Comunicación I de la Carrera Ciencias de la Comunicación de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, hasta el año de su fallecimiento. Co-autor junto con Alicia Entel y Víctor Lenarduzzi del libro *Escuela de Frankfurt: razón, arte y libertad* (editado por Edueba en 1999) se especializó en el estudio de la obra de Walter Benjamin, sobre la cual publicó diversos artículos en revistas académicas, además de la tesis que aquí presentamos.

Editors' Note

The following is an excerpt from the introductory chapter of Dr. Diego Gerzovich's thesis: *Walter Benjamin and the Idea of Political Theology. Towards an atheological politics*. As the UBA Communication community knows, Diego passed away in the summer of 2022, and his thesis is unpublished. Here we reproduce a preview of what he proposes, which evidences Diego's singular reading of these two thinkers who, as he himself says, are current in both the academic and journalistic fields: Benjamin and Carl Schmitt. We only made a few punctuation corrections to the text, and had to cut some fragments given its length. The rest remains as it was presented by Diego. Like all theses, this one is also crammed with footnotes. Although we are aware of the difficulty of reading them on the screen, we decided to leave them as they were, except in cases where they were references to other parts of the thesis and did not imply any conceptual issues. Finally, we would like to thank María Gerzovich for allowing us to publish this excerpt and to the Subsecretaría de Doctorado of the Facultad de Ciencias Sociales for providing us with the complete thesis.

Keywords: Walter Benjamin, Carl Schmitt, idea, concept, political theology

|2|

Introducción: Idea e historia. Hacia una crítica de la noción de *concepto*

Esta investigación intenta abordar, una vez más, el tema del poder político, desde una perspectiva multidisciplinaria de las ciencias humanas. La justificación de este nuevo intento está relacionada con la idea de que la relación entre el poder y lo político se asienta sobre un arcano³. Ese arcano, tomado como misterio, lleva al camino de la búsqueda del conocimiento absoluto o alegoresis; en cambio, la *idea* incluida en él, la verdad del poder, excluye la intención del filósofo y siempre es de carácter lingüístico. Tesis filosófica entonces, pues intenta abordar la cuestión de la *verdad* del poder soberano.

O quizás, en tren de civilizar los primeros pasos de este estudio, se trate de acompañar la pregunta de Etienne de La Boétie (2008) sobre la sumisión⁴ y la resistencia.

Se trata, entonces, una vez más, de repensar la soberanía. Penetrar, con herramientas de disciplinas diversas, en sus misterios y su secreto. Ingresar en la recámara del poder con

³ Sobre el tema del secreto en Benjamin, escribe Alicia Entel (2008, p. 152): “En la constitución de un nuevo campo de saberes aparecen o se retoman terminologías. Las utilizadas para caracterizar el modo de investigación de Walter Benjamin siempre incluyen, por lo menos, dos elementos; la imagen y el secreto, o cuanto menos, la idea de una configuración a descifrar, como los acertijos”.

⁴ “Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común [...] es ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen) encantados y prendados por el solo nombre de UNO, del cual no deben ni respetar el poder, puesto que está solo, ni amar las cualidades, puesto que es, en su opinión, inhumano y salvaje.” (La Boétie, 2008, p. 7) Y hacia el final del discurso: “Pero ahora llego a un punto en que, en mi concepto, se encuentran el secreto y el procedimiento oculto de dominación, el sostén y fundamento de la tiranía” (pp. 43-44).

el martillo (o el cincel) de la teología política significa suponer, en primer lugar, a nivel de lo conceptual, una geografía de la jerarquía⁵. Más acá de la cuestión teológica de la trascendencia, en esa geografía el poder se dibuja como un cruce entre dos ejes, uno vertical, el otro horizontal. Podría imaginarse la geografía implícita en la verticalidad, como la instauración de un espacio “superior” desde donde se ve⁶ toda la “historia” (eje horizontal). Ese punto de mira aparece, en la narración teológico-política, como un ámbito privilegiado para la toma de decisión. El poder político, desde esta perspectiva, se constituye así como una combinación virtuosa e inescindible entre el ver y el decidir. Y en este sentido, finalmente, la teología política resulta una “trama particular de espacio y tiempo”. ¿Quién decide? ¿Cuándo se decide? Las respuestas a estas preguntas vinculadas con la personalidad/topografía de la decisión por un lado, y la oportunidad/infalibilidad por el otro, configuran el contenido primordial de la teología política denominada aquí ontológica.

[...]

|3|

Diferencia entre concepto e idea. Un acercamiento al problema de la verdad en Benjamin

*la verdad deja de ser verdadera
cuando se convierte en dogma,
y pierde así la ambigüedad
que la distingue en cuanto verdad.*

Erasmus/Kracauer

(Historia. Las últimas cosas antes de las últimas)

Como ya se ha dicho, uno de los principios organizadores de esta investigación es la distinción, luego la oposición, entre idea y concepto. Este principio se traducirá en el despliegue de dos grandes partes, opuestas, puestas en espejo, de esta tesis: la primera dedicada al concepto de teología política, centrada en la obra de Carl Schmitt; la segunda dirigida a configurar la idea de teología política o política ateológica, centrada en la obra de Walter Benjamin.

⁵ Esta geografía es más bien la geografía del mito. Y también de la tragedia como sabía Jan Kott: “En el teatro de Esquilo participa todo el cosmos: los dioses, los hombres y los elementos. Su cosmos tiene una estructura vertical: arriba, el asiento de los dioses y del poder; abajo, el ámbito del exilio y del castigo. En medio el círculo plano de la tierra y, a su alrededor, la *orkhēstra* también plana, en la cual se desarrolla la acción. La estructura vertical del mundo con sus funciones, símbolos y destino definidos, el ‘arriba’ y el ‘abajo’, es uno de los arquetipos más universales y duraderos.” (Kott, 1977, pp. 13-14)

⁶ Entre otros Esposito (2006) y Weber (2005) destacan la vinculación del tema de la posición de la mirada con el de la decisión. El primero incluido en la problemática teológico-política; el segundo más vinculado al análisis de textos específicos de la obra de Schmitt. En la obra de Schmitt, en particular sobre la cuestión del ver y el decidir hay que remitirse a *Catolicismo romano y forma política*.

“El concepto es una unidad omniabarcante que se impone sobre las cosas”, afirma Benjamin (Reyes Mate y Zamora, 2006, p. 67). El concepto, pensado de este modo, tiene pretensiones clasificatorias. Bajo el concepto de teología política se pueden incluir desde el proyecto paulino de consolidar comunidades cristianas en el siglo I a través de sus Cartas, hasta la reinención, renovación y expansión del concepto en el siglo XX en manos de Carl Schmitt y Leo Strauss; pero sin Hobbes y su *Leviatán* o sin el concepto asociado de secularización, esa empresa renovadora no hubiese sido posible. Se incluyen así, bajo el concepto de “teología política”, pensamientos y experiencias históricas que intentaron articular de algún modo, intelectual o políticamente, los ejes vertical y horizontal; tanto en sus versiones teologizadas, antiguas o medievales, como en sus versiones modernas o secularizadas.

Es el propio Hegel quien al inicio mismo de la Introducción de *Principios de la filosofía del derecho*, expone la necesidad de diferenciar entre la Idea y los “meros conceptos”⁷. Sin embargo, la Idea es la realización del concepto. El concepto “es lo único que posee realidad” y todo lo que no es realidad, o sea, todo lo que no pasa por el concepto, es “existencia”, lo pasajero, lo engañoso, lo aparente. Así, “La configuración que se da el concepto en su realización es, para el conocimiento del concepto mismo, el momento esencial de la Idea, que difiere de su forma de ser sólo como concepto” (Hegel, 2004, p. 23).

|4|

Queda evidenciado con esto el vínculo dialéctico entre Idea y concepto. Hay un momento esencial de la Idea: la configuración del concepto. El proceso dialéctico de realización del concepto culmina en la Idea, cuya esencia es el iniciador de aquél. Pero sólo hay una cosa que se distingue (y vive separadamente) de la Idea: el concepto.

Ya en 1806, al principio de *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirmaba la relación dialéctica entre la esencia y el todo: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto es necesario decir que es esencialmente *resultado*, que es al *fin* lo que es en verdad” (1991, p. 77). El despliegue dialéctico del pensar, la mediación, lleva al final. Sin desarrollo, esto es, sin mediación, no hay identidad entre la esencia (concepto) y el todo (Idea). La dialéctica es el nexo de unión entre la Idea y el concepto.

En cambio, para Benjamin, la esencia no debe ser completada: “en la esencia de la verdad la unidad es absolutamente determinación inmediata y directa” (Benjamin, 2006, p. 226). No hay mediación entre la esencia y la verdad; la verdad se autoexpone. Esta crítica de Benjamin a la categoría metodológica de “mediación”, recuerda las acusaciones que Adorno le hizo en 1938⁸, respecto de sus trabajos sobre Baudelaire, de caer en un “materialismo vulgar”. Veremos a lo largo de esta investigación cómo este modo de releer a Hegel se repite en muchas intervenciones de Benjamin. Se trata, en este caso, de usar los mismos términos de la ecuación hegeliana, como si aceptara su solución, y sin embargo invertir por completo su organización y, de ese modo, invertir

⁷ Hegel diferencia, a fin de cuentas, el “mero concepto” del “concepto como único poseedor de *realidad*”. Por ello, lo que sigue.

⁸ Cfr. la carta de Adorno del 10 de noviembre de 1938 (en Adorno y Benjamin, 1998, pp. 269-278).

por completo la formulación original.

A la verdad no se la posee, ni se accede a ella, mediante un método; la verdad es un ser. No tiene que ver con el conocimiento y mucho menos con la unidad del concepto, la verdad no es interrogable, “la verdad está fuera de cuestión” (Benjamin, 2006, p. 226). Tratar con la verdad es la tarea de la filosofía. Pero ese tratar no es búsqueda; porque la verdad es la muerte de la intención. Y en este sentido, Benjamin afirma la autoexposición de la verdad.

La hermenéutica gadameriana supo fijar, muchos años después, los límites del método científico respecto de la verdad; pero Gadamer sabía que la experiencia de la verdad también formaba parte del mundo de las “ciencias del espíritu”:

[...] las ciencias del espíritu vienen a confluír con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica. (Gadamer, 1977, p. 24)

|5|

El tema de la verdad deriva en Benjamin en una relación entre ideas, conceptos y fenómenos muy diversa respecto de la hegeliana. La verdad en tanto que unidad y unicidad se expone como idea. Pero esa exposición (auto-exposición) de la idea se hace en la configuración de “elementos cósmicos” que puede verse en el concepto. La relación entre idea y fenómenos es indirecta y se realiza a través del concepto. El concepto funciona como mediador entre la idea y los fenómenos que la constituyen.

Se ha querido diferenciar con mucha claridad el concepto de la idea. Frente a la determinación de la “idea”, remitimos a una definición benjaminiana de “concepto”:

Idea y concepto son radicalmente opuestos. El concepto es una unidad omniabarcante que se impone sobre las cosas, las subsume, las pone en su custodia, pero las deja como estaban, es decir, en tanto que multiplicidad amorfa. La idea, por el contrario, se articula como una totalidad de elementos o cosas irreductibles a una unidad, a algo común, una clase, un promedio o una especie. (Arribas, 2006, p. 67)

Para captar enteramente la idea benjaminiana, sin embargo, debe orientarse la mirada hacia lo *Einmalig-Extreme*⁹, lo extremo-único cuya conexión “con lo a él semejante” es

⁹ Aquí sin dudas, en el señalamiento de la importancia de lo extremo o excepcional, Benjamin *relee* la misma cita de Kierkegaard, de *La repetición*, que Schmitt usa para finalizar el primer capítulo de *Teología política*: “La excepción explica lo general y se explica a sí misma. Y si se quiere estudiar correctamente lo general, no hay sino mirar la excepción real. Más nos muestra en el fondo la excepción que lo general. Llega un momento en que la perpetua habladuría de lo general nos cansa; hay excepciones. Si no se acierta a explicarlas, tampoco se explica lo general. No se para mientes, de ordinario, en esta dificultad, porque ni siquiera sobre lo general se piensa con pasión, sino con una cómoda superficialidad. En cambio, la excepción piensa lo general con enérgica pasión”. (Schmitt, 2009, p. 20).

Una vez más, Benjamin, en modo relectura: “Es un error, en efecto, presentar lo general como mediocre. Lo general es la idea. En cambio, en lo empírico se penetra tanto más profundamente cuanto más se lo puede ver como algo extremo. Y el concepto parte de lo extremo”. (Benjamin, 2006, p. 231)

lo que configura la idea. La verdad de la idea es el modo como se organizan los elementos empíricos que se agrupan a su alrededor. No es que los fenómenos constituyan la idea, sino que las ideas permanecen oscuras, sin vida, “en tanto los fenómenos no se les declaran agrupándose a su alrededor” (Benjamin, 2006, p. 231). Nuestro filósofo define, en este preciso sentido, el método (del tratado teológico) como rodeo; la exposición hace un rodeo alrededor de la verdad, no la busca; y en ello consiste la esencia del método.

La verdad es la tensión consistente entre los extremos, que son los fenómenos que rodean la idea. La idea vive, así, mediante el concepto que salva a los fenómenos, o sea, en la configuración de los fenómenos extremos que “se juntan a su alrededor”. Como dice Sonia Arribas (2006, p. 68): “La ‘idea’ es en tanto que escisión interna, su existencia no es más que la brecha que se da entre sus elementos”. Pero esos elementos son externos a ella, pues ella no entra en relación con nada. A través de los extremos, se rodea la verdad, esto es, se deja intocado su secreto, pero así se expone.

La verdad surge de lo escindido, de su materialización como grieta-brecha; o como dice Levinas (2002, p. 105): “La teoría en la que surge la verdad es la actitud de un ser que desconfía de sí”. Un ser escindido entre el sí y el no-sí es “sujeto” de un saber crítico. Débil, indigno, fracasado o culpable es el “no-sujeto” de la verdad.

Se puede ejemplificar este modo de comprender la verdad con la polémica entre Benjamin y Carl Schmitt respecto del soberano del siglo XVII: el filósofo lo hace aparecer en los dramas barrocos de la Alemania de ese siglo: un ser dubitativo, indeciso, en definitiva, escindido; para el jurista, el soberano del XVII, como decía Rousseau, “puede lo que quiere; pero no puede querer el mal”. En Benjamin, la verdad de la idea de soberanía en el drama luctuoso alemán surge de la escisión interna del soberano transformado en un ser que desconfía de sí (para usar la expresión de Levinas), y no deja de dilatar la decisión, por causa de esa desconfianza. Para Schmitt, por el contrario, el concepto de *soberanía*, y el decisionismo radical que éste conlleva, corresponden “al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento” (Schmitt, 2009, p. 44).

La diferencia epistemológica entre Schmitt y Benjamin, que se traduce en la contraposición, planteada por Benjamin, entre concepto y verdad, lleva a la construcción de dos figuras diametralmente opuestas para referir al soberano europeo del siglo XVII. La figura de un “soberano como unidad personal y motor supremo”, en Schmitt; y la figura de un rey escindido internamente e incapaz de decisión alguna (a pesar de su obligación de tomarla), en Benjamin. Esta investigación pretende demostrar que estas dos caracterizaciones tan paradigmáticas sobre ese siglo clave para la teología política, están sostenidas en las diferencias filosófico-epistémicas entre Benjamin y Schmitt.

(Contrariamente al) tándem Schmitt-Kierkegaard, Benjamin prioriza, para la filosofía, lo general sobre lo extremo; pero sabe, sin embargo, que la vitalidad de las ideas depende de que estén rodeadas de los fenómenos históricos. Y sabe también que “la recolección de los fenómenos es cosa de los conceptos” y al hacerlo, el concepto, salva a los fenómenos y expone las ideas.

Según la sociología de los conceptos schmittiana, la organización política del siglo XVII europeo se corresponde plenamente con el concepto de soberanía. La figura del soberano-supremo decisor surgida de ese concepto tiene la misma estructura que la imagen metafísica que esa época tiene de su mundo. Este preciso e inamovible esquema de correspondencias que constituye la “sociología de los conceptos”, es invertido en la noción benjaminiana de verdad como “estructura diferencial entre los extremos” (Arribas, 2006, p. 68). La idea es una tensión entre lo extremo-único y lo a él semejante. Pero esta semejanza entre dos elementos constituye una polarización. Los extremos se tocan en la idea benjaminiana, a través de una grieta, que los separa y los une.

El mundo de la ‘idea’ es autorreferencial porque, a diferencia del mundo de la ciencia, no se refiere a un mundo empírico y no representa a un objeto para un sujeto. La ‘idea’ es en tanto que escisión interna, su existencia no es más que la brecha que se da entre sus elementos. No es una representación, sino el nombre que se da a lo que no es más que un intervalo entre los extremos. Ni referida a un mundo empírico, ni retrotraída a un sujeto, su ser es estructural, es decir, consiste en la forma o disposición virtual que los extremos adquieren entre sí. (Arribas, 2006, p. 68)

En cambio, para Schmitt, lo importante son los conceptos: ellos definen cada época. Los conceptos son el resultado del cruce entre la realidad histórico-política de una época con la metafísica correspondiente a esa misma época. Esto significa que los conceptos, que definen de aquel modo a la época, no están referidos solamente a la dimensión histórica, sino también al plano “metafísico y teológico”. La presencia de Hegel en el pensamiento schmittiano resulta evidente: cada concepto importante para la caracterización metafísica de una época, sobreviene del movimiento dialéctico entre el “estado de conciencia de la humanidad occidental” y la configuración jurídica del momento histórico-político. Ese movimiento dialéctico es el que venimos denominando “sociología de los conceptos”; ése es, a fin de cuentas, el legado metodológico que ha dejado la obra de Carl Schmitt.

En contraposición a ese legado, la dialéctica benjaminiana es una dialéctica en reposo. En el fondo del pensamiento de Benjamin sobre la idea, está su quietud, su reposo. Ese platonismo tan fuera de época, a partir del cual Benjamin expone separadamente el mundo de las ideas respecto del mundo de las cosas fenoménicas. Pero las ideas necesitan de las cosas porque sólo cobran vida “cuando los extremos se agrupan a su alrededor”. En 1991, Deleuze y Guattari, como Carl Schmitt en 1921, no dejan de repetir, una y otra vez, la palabra “concepto” como misión de la filosofía: “Platón decía que había que contemplar las Ideas, pero tuvo antes que crear el concepto de Idea” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 11-12)¹⁰

La verdad, en su quieta majestuosidad, sin embargo, es muerte. Rodearla de fenómenos, a sabiendas de que el ámbito de la verdad es el lenguaje, es su imagen viva. La idea es una imagen dialéctica, una “auténtica imagen (esto es, no arcaica)” (Benjamin, 2005, p. 464). La noción de imagen se opone al teleologismo hegeliano, e impone su dialéctica:

¹⁰ Un poco más adelante en ese mismo libro, los filósofos franceses “invierten” a Benjamin (y a Platón) al afirmar que las Ideas creadoras que no son conceptos, pertenecen a las ciencias y a las artes, en comunicación ellas con la filosofía.

la verdad no es un discurrir, sino una imagen. La relación de “lo sido con el ahora”, ese relámpago, es rodear a la idea con los fenómenos; y así, con ese rodear, se dota de aliento vital a la verdad. Lo sido y el ahora son los dos extremos que rodean a la verdad, exponiéndose, así, su imagen, dialéctica sin discurrir.

¿Se podría confundir esta dialéctica en reposo con el mito mismo? No, pues

Lo que distingue a las imágenes de las ‘esencias’ de la fenomenología es su índice histórico. [...] Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas; todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar. (Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad). (Benjamin, 2005, p. 465)

Verdad quieta y cargada de tiempo; muerte de la intención y crítica del historicismo; imagen y tiempo mesiánico. La idea teológico-política es, también, una concepción del tiempo y de la historia. Una filosofía, la benjaminiana, opuesta a la teología política schmittiana. El concepto de teología política se presenta siempre como un modo de clasificación de fenómenos históricos al interior de la ciencia jurídico-política.

|8|

“Lo que ha sido desde siempre” se renueva en cada época, y esa renovación constituye el “ahora de la cognoscibilidad”. Ese ahora recibe, a su vez, la interpretación de los sueños por parte del historiador. Benjamin obtiene así el máximo rédito de su arriesgada apuesta: combina de modo inteligible estructura e historia.

Hans Blumenberg decía en su *Trabajo sobre el mito* (2003) que, a pesar de los intentos de acabar con él, el mito siempre vuelve. Benjamin da un rodeo, y éste es el sentido del término *actualización*¹¹. Lo actual del mito es su puesta en imagen (o acto) por cada época¹². Así, su actualización materialista es un modo acertado de su crítica. Poner en acto el mito, actualizarlo a través de su interpretación histórica, es hacer su crítica.

Porque el concepto, nacido con la modernidad para combatir al mito de frente y sin disfraces, nunca ha podido desalojarlo de su sitio e impedir su persistente retorno. Adorno y Horkheimer quedan a mitad de camino cuando afirman la oposición en el Prólogo a su *Dialéctica del Iluminismo*: “El mito ha sido siempre oscuro y evidente a la vez, y se ha distinguido siempre por su familiaridad, lo que exime del trabajo del concepto” (Adorno y Horkheimer, 1969, pp. 10-11). Benjamin supo que al mito se lo combate en su propio terreno: el ámbito de la idea y la imagen¹³. Y esto a sabiendas de

¹¹ “Se puede considerar como uno de los objetivos metódicos de este trabajo mostrar claramente un materialismo histórico que ha aniquilado en su interior la idea de progreso. Precisamente aquí, el materialismo histórico tiene todos los motivos para separarse con nitidez de la forma burguesa de pensar. Su concepto principal no es el progreso, sino la actualización” (Benjamin, 2005, pp. 462-3).

¹² En su libro sobre el barroco y la hispanidad, José Luis Marzo (2010, p. 12) expone una vez más este tema: “Los mitos no pueden ser tratados en términos de falso o verdadero, sino como dispositivos que necesitan una constante actualización.”

¹³ Para captar en toda su complejidad el riesgo de la apuesta benjaminiana no hace falta más que leer una reflexión de Mircea Eliade sobre la imagen: “La Imagen, en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos

las amenazas siempre presentes en el mundo de la Imagen: el Arquetipo y el Símbolo. Pero Benjamin asumía siempre este tipo de riesgos teóricos.

Mirado desde la plataforma dialéctica de las imágenes, el concepto abstracto ha obturado la intelección de la simultaneidad del Uno-todo. La Imagen resiste a la historia. Junto con los símbolos y los mitos, las imágenes dejan al desnudo las modalidades más secretas del ser, la parte ahistórica del ser humano: el amor, la religión, la belleza. La Imagen es lo que es verdad, y en este sentido es intraducible en términos concretos. Las Imágenes arquetípicas son los medios con que cuenta el espíritu para aprehender la realidad última de las cosas. Con los conceptos es estéril pretender este acceso; sólo la multivalencia de la Imagen lo permite. La Imagen es pura y es la clave de la experiencia religiosa; una experiencia que sigue vigente en el hombre moderno a pesar de toda la degradación de los mitos y el marchitamiento de las imágenes merced a la técnica. Pero el tesoro de verdad de esas imágenes puras sigue ahí, a la espera de que la imaginación del hombre las despierte y los símbolos y mitos arcaicos se actualicen una vez más. Este es el lenguaje del mito.

Como se habrá percibido, la lengua de Benjamin coincide casi con exactitud con la de la política de la Imagen arquetípica; pero usa sus términos, o sea, su mesa de disección, para invertirla: historizar la imagen, politizar la idea, regar con la historia el desierto del mito. Es a partir de la mimesis con el lenguaje enemigo como Benjamin comienza su torsión.

Benjamin politiza el campo de las imágenes. Es decir, ¿por qué las imágenes son sólo arcaicas? ¿Por qué sólo pertenecen al tesoro “originario” de la humanidad? ¿Por qué no hay imágenes nuevas? ¿Por qué no hay símbolos nuevos?¹⁴ Estas preguntas denuncian el carácter reaccionario de la tríada imagen-arquetipo-símbolo de la historia de las religiones. ¿Y si el automóvil es símbolo de una generación? Lo más nuevo cumple la función de lo más arcaico: la función simbólica. Los arquetipos se hacen así históricos, se los sustrae de su sustancia mítica, y se transforman en contenido político.

Benjamin tiene respecto de lo nuevo la misma actitud que la fenomenología de la religión tiene respecto de lo arcaico-eterno. ¿Cuál es la diferencia entre la Montaña cósmica y el automóvil o el iPhone o un par de zapatillas Nike?

Si cada generación tiene como tarea introducir nuevas imágenes en el espacio

planos de referencia. [...] Sobre el propio plano de la dialéctica de la Imagen, toda reducción exclusiva es aberrante” (Eliade, 1974, pp. 15-16). Eliade expone con toda claridad cuán cómodo se siente el mito en el mundo de la imagen. Benjamin sabía que la lucha era en ese terreno.

¹⁴ “Tarea de la infancia: introducir el nuevo mundo en el espacio simbólico. Pues el niño puede hacer aquello de lo que el adulto es completamente incapaz: reconocer lo nuevo. Para nosotros las locomotoras tienen ya un carácter simbólico, porque las encontramos en la infancia. Para nuestros niños lo tienen sin embargo los automóviles en los que nosotros sólo hemos captado su lado nuevo, elegante, moderno, desenfadado. No hay antítesis más estéril e inútil que la que pensadores reaccionarios como Klages se esfuerzan en establecer entre el espacio simbólico de la naturaleza y el de la técnica. A toda configuración verdaderamente nueva de la naturaleza –y en el fondo la técnica también es una de ellas– le corresponden nuevas ‘imágenes’. Toda infancia descubre estas nuevas imágenes para incorporarlas al patrimonio de imágenes de la humanidad” (Benjamin, 2005, p. 395).

simbólico, todas las imágenes son históricas. El espacio simbólico va siendo poblado con el trabajo onírico de la sucesión de generaciones, no hay por qué entregarlo al hombre arcaico, al mito, a los estudiosos de lo eterno, a los teólogos, a los historiadores de la religión, a los apólogos de lo atemporal.

En la imagen dialéctica, lo esencial es la apariencia. En las imágenes arcaicas, dialécticas por naturaleza, lo esencial es su realidad (aquello que el pensamiento mítico denomina Realidad). En lo nuevo, en los símbolos nuevos, la apariencia es esencial, porque ella es la que tiene significado histórico.

Entonces, al final, ¿qué ha quedado del platonismo benjaminiano? La opción de Benjamin por la Idea implica tres cosas a la vez: inversión del platonismo, crítica del idealismo hegeliano y finalmente lo más importante para nuestra tesis, una oposición a la “historia de los conceptos” schmittiana. En la cuestión de la verdad, Benjamin opta por la filosofía contra la ciencia (jurídico-política). Pero una filosofía que pone “patas para arriba” la tradición greco-prusiana. El férreo combate contra el mito coloca a nuestro filósofo en la puerta de salida de la vinculante filosofía académica alemana. Para Benjamin, siempre se trata de la historia.

|10|

La pregunta por la historia: imagen dialéctica y politización de lo imaginario

En la redacción de sus textos, Walter Benjamin integró, entre varias otras, las disciplinas de la filosofía y de la historia. Pudo integrar así la Idea al tiempo histórico. Se desplazó de la Verdad como entidad eterna, a la Verdad como historia.

Sus escritos específicos sobre la historia pertenecen a la década del treinta; por lo tanto se asume su compromiso teórico, superpuesto a los anteriores, con el materialismo histórico. Benjamin escribió dos textos fundamentales para reflexionar sobre el problema de la historia. Ambos trabajos fueron conocidos póstumamente. Se trata de las ya mencionadas tesis “Sobre el concepto de historia”¹⁵ (redactadas en su versión final, aparentemente, en 1940 poco antes de su muerte) y del Konvolut N del *Libro de los Pasajes* que lleva el título de “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”¹⁶.

En esos textos Benjamin despliega todo un catálogo conceptual que permite hoy (con la mediación de decenas de estudios dedicados a su análisis), a más de 70 años de su muerte, exponer un modo de concebir la historia y el tiempo en la investigación materialista. Un materialismo convenientemente alejado de las canónicas tradiciones del historicismo positivista-liberal y de la escatología cristiana. Para ello ciertamente debió

¹⁵ No se puede pasar por alto, en esta investigación no es posible, el detalle de que Benjamin decidió escribir sobre el *concepto* de historia, *Über den Begriff der Geschichte*; y no sobre su *idea*. Esto significa que el famoso texto que incluye su escrito sobre el ángel de la historia, constituye de por sí una crítica de la *historia como concepto* postulada por las corrientes historiográficas denunciadas allí: el historicismo, el positivismo, la teleología cristiana, en fin, la historia narrada por los ganadores de la historia.

¹⁶ En la reciente traducción al español de Akal (2005), en las páginas 459 a 490. Hubo una traducción al castellano anterior, un librito entero dedicado a ese apartado de *La obra de los pasajes*, en una edición universitaria chilena.

mezclar dos tradiciones intelectuales muy alejadas entre sí, pero este gesto de mezcla del mesianismo con el materialismo histórico, no resulta absolutamente excepcional. Desde principios del siglo XX, el judaísmo, amenazado por el creciente antisemitismo, debió abreviar en fuentes profanas como el socialismo o el marxismo. Benjamin puede venir a constituirse como un representante de ese judaísmo innovador que resistía gracias a su integración con fuerzas y pensamientos en principio alejados de su historia. Mesianismo e historia se superponen en Benjamin con la comodidad de quien sigue un camino ya abierto antes por la lucha política. Benjamin construyó un pensamiento moldeado en la renovación del judaísmo y la estela de ese pensamiento resultó en una innovación filosófica tan resistente como los *ghettos* judíos de la Segunda Guerra.

Mesianismo

Toda concepción de la historia implica una reflexión, aunque más no sea una mención a la naturaleza de la sucesión, sobre el tiempo cronológico. La clave de la temporalidad benjaminiana está dada por la noción de “instantaneidad”. Por un lado, el instante de la cognoscibilidad histórica. Pero también, en un sentido mesiánico, cada instante está cargado de una potencialidad interruptoria del devenir continuo del tiempo. El tiempo, así, está hecho de instantes de peligro. Aunque ese peligro sea experimentado como anuncio de la llegada del tiempo verdadero. Este mesianismo presenta una alternativa al tiempo neutro, en el que el encadenamiento de las causas y de los efectos no tiene condiciones lógicas de producción de nada nuevo; pues es sabido: a un instante le sucede otro igual. Al devenir continuo, lineal e infinito del tiempo aceptado como “tiempo histórico” por el historicismo positivista, Benjamin le opone una construcción de un tiempo histórico discontinuo e instantáneo: “La historia es el objeto de una construcción cuyo lugar no está configurado por el tiempo homogéneo y vacío, sino repleto de tiempo-ahora” (Benjamin, 2008, p. 348).

¿Qué hace pleno al tiempo? ¿Qué lo saca de esa homogeneidad vacía del después que sucede al antes, del *continuum* de la historia? La plenitud, para el judaísmo, se encuentra en el futuro, tiempo aún no llegado. Para el cristianismo la plenitud de los tiempos tuvo su “centro” (Cullmann, 2008, pp. 30-33) en el acontecimiento-nacimiento de Jesús el Cristo. Jesús es el centro entre los preparativos de la encarnación, su prehistoria, y la venida del segundo Cristo.

Intentemos otro registro: si seguimos la diferenciación wittgensteiniana, la vaciedad es expectativa, la plenitud es realización. ¿Es posible usar esta antítesis para hablar del tiempo pleno y de su contrario, el tiempo vacío? Planteadas las cosas en rigor, Wittgenstein al usar la noción de volumen para referirse a la noción temporal de “expectativa”, está ya exponiendo una relación temporal: un antes, como expectativa, un después, como realización. Incluso la plenitud céntrica del cristianismo implica, precisamente, un antes y un después. O sea, el tema del año 1.

El planteamiento antitético de Benjamin sobre dos modos de configurar-constituir (*sondern*) la historia, si bien implica dos concepciones del tiempo, la historicista y la materialista-mesiánica, esas dos concepciones no están, como sí en el caso wittgensteiniano y también en el cristiano *à la* Cullmann, separadas por “un antes y un

después”. El tiempo pleno de ahora en Benjamin, no viene después del tiempo vacío. Y en esta negación consiste el borroneo de todo evolucionismo en el pensamiento benjaminiano. El problema del tiempo en Benjamin, es político, no temporal. Esa figura del “tiempo pleno de ahora” merece una consideración. Lo que hace pleno al tiempo es el ahora; cada ahora tiene una significación que está preñada, a su vez, de futuro. El tiempo pleno es un tiempo en el que cada ahora es una posible puerta de entrada al futuro mesiánico. Pero esa entrada al futuro sólo podrá producirse si la totalidad del pasado, sin distinguir entre hechos significativos y hechos no significativos, acompaña al ahora en esa ruptura del tiempo hacia un futuro, a su vez, pleno. Pero ese futuro es, siempre, potencial ahora. La plenitud del tiempo, tiempo divino, resulta ser una mezcla de temporalidades indistinguibles, en la que la duración es abolida como representación del tiempo. Cada ahora de ese tiempo pleno inscripto en la historia es una prefiguración de ese tiempo futuro sin duración. Cada ahora resulta, así, una prefiguración del tiempo mesiánico. Pero a su vez, el tiempo mesiánico es un ahora histórico pleno de instantes abiertos a la ruptura de la duración. El tiempo sin duración es tiempo divino según San Agustín. El tiempo pleno del mesianismo materialista de Benjamin es futuro, pero es ahora.

|12|

El tiempo pleno es tiempo cargado de instantes de peligro; tan cargado que siempre está a punto de explotar. Tiempo cargado de ahora. Al tiempo continuo de un historicismo progresista (y del progresismo en general) muy poco preocupado por el problema del tiempo, Benjamin le opone un tiempo lleno de instantes potencialmente interruptorios. Un tiempo en permanente discontinuidad dentro de su continuidad; tiempo lleno de entrelíneas, abismos que separan instantes pegados uno a otro. La pregunta se repite en cada recodo del tema: la plenitud del tiempo mesiánico ¿es un problema experiencial o un asunto del historiador? Respuesta de historiador materialista y mesiánico: hay que estar atentos al salto del tigre de ese instante presente que se une con otro completamente separado de él, y al salvarlo del olvido, forma imagen, imagen dialéctica. El ahora salta al rescate de lo sido para entrar al futuro-ahora sin duración. Si el tiempo pleno es uno plagado de interrupciones potenciales, el modo de la historia que le hace justicia es uno plagado de saltos hacia atrás. El tiempo pleno se corresponde con un modo de pensar la historia. Al mesianismo le corresponde un tipo de historiador.

Tiempo pleno es también una categoría histórica opuesta al tiempo homogéneo y vacío del historicismo. Benjamin, como se ha visto, se opone con virulencia a la idea de una historia sostenida en el *continuum* del tiempo.

Pero, ¿es equivalente el tiempo pleno al tiempo heterogéneo? Mircea Eliade (2009, pp. 546-550) opone la homogeneidad del tiempo profano a la heterogeneidad del tiempo fano o sagrado. La experiencia del tiempo del hombre tradicional o arcaico resulta de la combinación de un tiempo corriente jalonado con espacios de tiempo sagrado o mítico-ritual. A esta diferenciación de instancias temporales de diverso tipo, Eliade la designa con el carácter de tiempo heterogéneo opuesto a la experiencia del tiempo plenamente profano y continua. De modo que la heterogeneidad aparece vinculada a la discontinuidad del tiempo, a una determinada rítmica apegada a lo sagrado, al mito y al ritual. Ritmo repetitivo de hechos sucedidos *in illo tempore*, en aquel tiempo. El tiempo mítico, así, registra dos características, según Eliade: su repetibilidad, pero también la

idea de que hay un comienzo en la historia, el momento de la creación, organización o, incluso, de la revelación (Eliade, 2009, p. 556). Eliade introduce de este modo la gran paradoja del tiempo mítico, en síntesis: el mito coincide con la historia, pues “todo acontecimiento (toda coyuntura que tenga un sentido), por el hecho mismo de haberse dado en el tiempo, representa una ruptura de la duración profana y una incursión en el gran tiempo” (Eliade, 2009, p. 556). En la mentalidad arcaica, mito e historia se confunden, pues la cadena de “acontecimientos históricos” no es otra cosa que repetición de “acontecimientos míticos” ocurridos *in illo tempore*; y precisamente por ello forman parte de la historia. Los saltos de la historia, las salidas del tiempo-duración profano, no siempre se producen periódicamente, en el modo de los ciclos y las fiestas rituales, sino que en cualquier momento se puede restaurar el tiempo mítico a través de la imitación-repetición de un arquetipo original. Cada instante está cargado de la posibilidad de interrumpir la duración profana del tiempo y transfigurar ese instante en tiempo sagrado (Eliade, 2009, p. 558). El tiempo mítico es cíclico, pero heterogéneo.

Hemos retornado a la encrucijada de nuestro apartado anterior: el tiempo mítico parece confundirse con la noción benjaminiana del tiempo pleno. Pero hay una diferencia categórica: para el hombre tradicional el modelo a repetir en el ritual se encuentra atrás, fuera de la historia; el tiempo pleno benjaminiano se configura plenamente en el presente, en la historia: no se piensa al origen como origen, sino como fuente. “La de origen no es por tanto, categoría puramente lógica, sino histórica” (Benjamin, 2006, p. 243).

[13]

La historización de la categoría de origen, o sea, su desmitificación, resulta, por un lado, en una concepción del tiempo, y por el otro en una cuestión de método. Pero no dejemos de subrayar la importancia del gesto desmitificador, pues el tiempo mítico siempre se sostiene en el concepto de origen, *illo tempore*. Origen arquetípico objeto de repetición. Como veremos, Benjamin sustituirá el mito por la categoría de historia natural.

Entonces, desde la mirada del filósofo con rasgos de alegorista Benjamin, el tiempo genera dos tipos de producto: las ruinas hijas del progreso, y el origen hijo(s) del devenir. El progreso y el pasar, entonces, son las dos formas del devenir del tiempo. Pero lo visible son las ruinas, las “bellas” hijas del progreso; la perspectiva del alegorista sólo ve cadáveres, calaveras, restos y cenizas, los signos de la caducidad en esa belleza paradójica de los productos del “progreso” humano. Bello cadáver, objeto de adoración de todos los grandes modistos del siglo XX. La moda viste a nuestro cuerpo de restos. Por eso el historiador materialista, debe estar atento al exudado de decenas de millones de ángeles que a cada instante el devenir produce, mientras las ruinas se acumulan gigantescas delante de nuestros ojos. Y sólo con la ayuda de uno de esos ángeles del instante, el instante que da la alarma en el ahora de la cognoscibilidad, será posible hacer la excavación de la memoria que rescate lo olvidado de ese maremágnum multitudinario de hechos acumulados por el tiempo progresivo. Y cargado de todo ese pasado abrir la puerta histórica de un futuro sin duración.

“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 su posthistoria” (Benjamin, 2006, p. 243).

El alegorista ve en la “nuda existencia palmaria de lo fáctico”, fragmentos sin sentido global o simbólico. La doble intelección de la construcción benjaminiana del origen consiste en lo siguiente: por un lado desechar la repetición, el ritual repetitivo de un origen que nunca se presenta más que como incompleto e imperfecto; por otro, desbrozando el bosque de símbolos y rituales, determinar la figura del origen en el choque entre una idea, el mundo y la totalidad de la historia de esa idea. En la prehistoria de la idea se expone el proceso de “ir al choque” del mundo; su posthistoria es el ahora-confín de la historia en el que el mesiánico está parado, atento a las señales de las ruinas. Se trata de la historia natural¹⁷ de esa esencia: el método benjaminiano inscribe la historia de la idea en la historia natural. “Pues la idea es mónada”, y en ella se encuentra la representación de los fenómenos y una interpretación objetiva del mundo: la mónada-idea es el grano de arroz en el que está completa la imagen del mundo, inscrita en la historia geológica de la naturaleza. Lo que rodea al fenómeno es esa geología infinitesimal, que en términos temporales se designa como su prehistoria y su posthistoria: sólo si agarramos esa cosa desde esos dos extremos temporo-espaciales, aparecerá su totalidad que es la que debe exponer¹⁸ el filósofo-historiador para trazar abreviada hasta su mínima expresión, la imagen del mundo.

[14]

Si leemos con atención lo escrito hasta aquí sobre la relación entre tiempo cronológico y tiempo histórico en Benjamin, podemos exponer los dos polos de esa construcción: una concepción mesiánica del tiempo cargado de instantes de peligro y un énfasis en el ahora material del conocimiento histórico. Mesianismo y reflexión sobre el tiempo histórico, conforman una dialéctica cognoscitiva férrea. Y esa completud dialéctica entre expectativa mesiánica e historia es la que permite oponerse a la noción corriente de la temporalidad historicista en la que, como dice Stephane Moses, el después sucede inevitablemente al antes.

[...]

Historia

Es sabido: en alemán el término “historia” se presenta con dos palabras bien diferentes, el germánico *Geschichte* y el latino *Historie*. El primero corresponde a la historia acontecida (*geschehen*: acontecer, suceder), el segundo a la historia como relato. La historia del término en el idioma alemán dio como resultado la absorción de la forma latina por la forma germánica. *Geschichte* entonces sintetiza hoy los hechos y su

¹⁷ “En cuanto signo de su salvación o de su reunión en el recinto del mundo de las ideas, la prehistoria y la posthistoria de esa esencia no son historia pura, sino que son historia natural” (Benjamin, 2006, p. 245).

¹⁸ La exposición de una idea no puede, bajo ninguna circunstancia, considerarse feliz en tanto no se haya recorrido virtualmente el círculo de los extremos en ella posibles. (Benjamin, 2006, p. 244)

conocimiento a través de la “ciencia histórica”. Esta apertura etimológica deberá combinarse con el sinfín de aperturas provocadas por el modo benjaminiano de pensar la historia. Una primera aproximación: la historia consiste en una tensión no ya con lo sucedido, sino con la sucesión.

Resumamos entonces en una fórmula concisa la concepción historiográfica de Benjamin: “El conocimiento histórico depende del ahora de la legibilidad, de ese instante en el que lo sido y el ahora se unen en una constelación y constituyen una imagen dialéctica”.

Registremos ahora en esa fórmula las cinco instancias de la concepción benjaminiana de la historia:

- instante de legibilidad
- lo sido
- el ahora
- constelación
- imagen dialéctica.

|15|

Estos cinco conceptos permiten dar cuenta, una vez más, de la dialéctica entre el método historiográfico de Benjamin (su forma de exposición) y su modo de concebir el tiempo. En este sentido, la historia en sí misma es una relación con el tiempo. El tiempo-historia es un prisma con dos polos: el experiencial y el constructivo. Ese prisma es una experiencia del tiempo advenida en un segundo, pero desplegada (construida) con paciencia de orfebre¹⁹.

Prisma de la experiencia/construcción del tiempo-historia: el primer lado del prisma es el instante en que el historiador capta en un golpe de vista repentino. En la imagen huidiza del golpe de vista se cifra el presente-ahora-aquí del conocimiento histórico. ¿En qué consiste ese conocimiento? El sujeto del conocimiento “lee” algo en un instante, en ese ahora de la cognoscibilidad, *Jetztzeit*, aquí-ahora.

El historiador da la espalda a su propio tiempo y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos de pasadas generaciones que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo (Reyes Mate, 2006, p. 312).²⁰

De modo que el foco del historiador materialista está puesto en lo olvidado, lo desvanecido con el paso del tiempo. En mayo de 1845, no sabemos ni el día ni la hora, Charles-Augustin Sainte-Beuve escribe en París: “Cartas releídas, versos recobrados,

¹⁹ Stephane Moses encuentra en el cuento “El milagro secreto” de Borges la ejemplificación perfecta, borgeana, de ese instante no-efímero (Cfr. Moses, 1997, pp. 16-18)

²⁰ El libro de Reyes Mate sobre las Tesis “Sobre el concepto de historia” incluye una muy buena traducción de las Tesis y sus Materiales introductorios. Esa traducción es la utilizada en esta parte del trabajo. Por esa razón la referencia en esos casos es la de Reyes Mate y no la de Benjamin.

antiguas flores y lazos ajados que fueron queridos, perfumes que se han amado demasiado: ¡suplicio!”

Dicho con otras palabras, las correspondientes al segundo lado de nuestro prisma: lo sido. Benjamin se resiste a nombrar al pasado con el término “pasado”, pues para él, como veremos, el tiempo no es un discurrir sino una imagen: una imagen que surge del encuentro relampagueante de lo sido con el ahora, pero un ahora que combina el presente del historiador con el tiempo determinado en que esas imágenes alcanzan legibilidad:

“Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este ‘alcanzar legibilidad’ constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar” (Benjamin, 2005, p. 465).

He aquí cómo lo sido y el ahora conforman una imagen. La dialéctica (oposición, movimiento-salto de tigre, construcción, imagen) entre eso que-ha-sido-olvidado y ese ahora-presente-instante de cognoscibilidad le permite a Benjamin denominar a ese encuentro “imagen dialéctica” (el quinto elemento de nuestro tiempo-historia, su síntesis más explosiva²¹). ¿En qué sentido piensa Benjamin el ahora de la cognoscibilidad como “punto crítico” del conocimiento del objeto? A la verdad sólo puede accederse en un determinado ahora, un punto crítico, un ahora que se escapa si el historiador no capta las señales con las que lo sido se manifiesta en el ahora. Esa captación urgente sólo es dada al historiador materialista. Sólo él puede fijar su aguda mirada entre las pesadas capas de ruinas históricas que recubren al fenómeno, y sólo él puede hacerlo visible mediante la imagen dialéctica. Se trata de la captación plástica de lo olvidado que se manifiesta ahora, refulge por un instante, entre la masa de hechos acumulados, cadena de acontecimientos, ruina sobre ruina, refulge en ese mar de ceniza un fragmento al que recomponer en imagen auténtica, dialéctica, histórica. Hemos vuelto a la Idea. La imagen dialéctica de la obra tardía de Benjamin corresponde a la Idea del libro sobre el drama barroco.

La verdad es una configuración espacio-temporal. La verdad es historia. Esta identidad es una marca indeleble del pensamiento benjaminiano.

Volvamos a lo sido: hay una capa aun más profunda para nombrar a ese pasado olvidado. En los Materiales preparatorios para las tesis “Sobre el concepto de historia”, Benjamin sostiene que el método histórico es un método filológico cuyo objeto de lectura es “aquello que nunca fue escrito” (cita que Benjamin encuentra en Hofmannsthal). El verdadero historiador es, entonces, el que lee aquello que nunca fue escrito. Ese pasado, más allá del tiempo histórico, ante-histórico, está más allá de todo lenguaje. Benjamin, como con brillantez descubre Cuesta Abad, había usado el mismo exergo de Hofmannsthal en un texto de los años veinte titulado “Sobre la facultad

²¹ “Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por lo tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad” (Benjamin, 2005, p. 465).

mimética”. Y allí se refiere a esa lectura anterior a todo lenguaje: “[lectura] de las entrañas, las estrellas o las danzas. Más tarde vino el eslabón intermedio de una nueva lectura, el uso de runas y jeroglíficos”. (citado por Cuesta Abad, 2004, p. 13)

De allí, la analogía. El historiador ejerce prácticas adivinatorias sobre ese pasado. Y sólo puede ser así, pues, como dice Grillparzer, “ver puramente en el pasado es más difícil todavía [que leer en el futuro]: digo puramente, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo”. Benjamin sabe que esa mirada pura es imposible de alcanzar, pero es a partir de esa quimera de Grillparzer como construye el salto historiográfico del ahora de la cognoscibilidad: “Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos” (Benjamin, 2005, p. 472).

El historiador debe usar el presente, la actualidad, su ahora (tercera instancia del prisma temporal) para chocar frontalmente contra el pasado (lo sido). Ese choque debe ser comprendido como actualización. El presente del historiador lo rodea por todos lados, es la tinta mágica de su texto y, mientras el pasado es un amontonamiento multitudinario de hechos, el presente estará señalado por “unas pocas y grandes” piezas. Ese presente del historiador (que no es el mismo que el ahora de la cognoscibilidad) coincide llamativamente con lo que Borges llama “la ausencia del color local” en los buenos escritores. El historiador está empapado de su presente, como Mahoma estaba empapado de camellos y no necesitaba mencionarlos en el Corán para mostrar que era árabe. Ese acontecer que rodea al historiador afecta por completo su percepción de las diferentes épocas del pasado, y este aspecto del presente demuestra que “es irrealizable una exposición continua de la historia” como pretende la filosofía historiográfica sostenida en la noción de progreso.

|17|

Esa actualización de lo sido que el historiador capta en un golpe de vista, lo olvidado unido al ahora con la forma del relámpago, lleva por nombre “constelación”; elemento fundamental de la “historia” benjaminiana.

La constelación construida mediante la destrucción del tiempo homogéneo y vacío de la filosofía del progreso, es el objeto del historiador materialista. Una construcción cuya señal de inicio es instantánea, pero su consecución es fruto de la paciencia de trabajo sobre esa constelación hasta llegar a hacerla visible con todos sus detalles rigurosamente definidos. Cuando el historiador consigue captar, con toda la tensión puesta pero sin ninguna intención, esa constelación en una imagen detenida, allí estamos frente a la imagen dialéctica. En este punto, Benjamin hace una puntualización muy precisa, que no ha sido demasiado atendida por los exegetas: “Sólo las imágenes dialécticas son *auténticas imágenes* (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje” (2005, p. 464).

Así, la constelación es la imagen (el relámpago) y la imagen dialéctica es su expresión-forma en el lenguaje. De modo que no hay ningún guiño a la estética en la noción de imagen dialéctica²². Es la más rigurosa noción benjaminiana de metodología historiográfica. Y mucho más importante aún: es un gesto radical de politización de lo

²² La vinculación entre estética e imagen dialéctica no es el único desatino conceptual de *Ante el tiempo*, libro de G. Didi-Huberman, Adriana Hidalgo, 2005.

imaginario.

¿Cuál es el vínculo entonces entre esa hermenéutica histórica y la materialidad “real” de lo político? Reyes Mate ha propuesto pensar esa relación como la del *Modell* o figura del tiempo mesiánico. La salvación de lo olvidado en la imagen dialéctica por parte del historiador materialista resulta una exigencia de salvación política de la injusticia, pues

El ahora que maneja el historiador es una especie de laboratorio del tiempo mesiánico [ya que] lo que en el *Modell* aparece como exigido, se da en el tiempo mesiánico como realizado. [...] El *Modell* no realiza la exigencia de justicia, sino que la mantiene viva; el Mesías, sí (Reyes Mate, 2006, p. 292).

Una imagen detenida, el tiempo se detiene, es la dialéctica en reposo. Dialéctica que cesa su movimiento por un instante, en un gesto casi imperceptible, la imagen percibida por nosotros en un golpe de vista, de un ángel en descanso. Luego de esa interrupción instantánea del tiempo continuo que sólo el historiador verdaderamente materialista está en condiciones de percibir, la redención de los oprimidos, la transformación material de la historia se hace figura, se hace esperanza. El historiador materialista está siempre atento a ese momento, ese detalle que torsiona por completo el presente y galvaniza en un instante la impresionante cantidad de hechos del pasado. Aquél es el famoso ángel de la historia de la tesis IX “Sobre el concepto de historia”:

Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se nos presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos (Benjamin en Reyes Mate, 2006, p. 155).

¿Y si todo lo que vemos no fueran más que ruinas? ¿Qué son las ruinas para el filósofo alegorista Benjamin? Lo visible: monstruosa acumulación de desechos bajo los cuales anida el origen viviente pero muerto. ¿Cómo interpretar las ruinas, cómo es el trabajo que hay que hacer con ellas? Excavar, limpiar, quemar, abrir el paso como un alegorista (no como un arqueólogo) y rescatar lo perdido. Pero lo perdido no es un original que, emulado, deba repetirse en la forma del ritual una y otra vez; porque de ese modo, se pierde la novedad primordial de lo nuevo. Lo sido anida en lo nuevo. Lo arcaico es función de la novedad. Y de estas relaciones, el desplegarse de la historia, se hace cargo la filosofía benjaminiana.

Referencias bibliográficas

- Adorno, T. y Benjamin, W. (1998). *Correspondencia 1928-1940*. Trotta.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969). *Dialéctica del iluminismo*. Sudamericana.
- Arribas, S. (2006). A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución. En Reyes Mate, M. y Zamora, J. (Eds.) *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal.
- Benjamin, W. (2006). *Obras. Libro I / vol. 1*. Abada.

- Benjamin (2008). *Obras. Libro I / vol. 2*. Abada.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Ediciones Paidós.
- Cuesta Abad, J. M. (2004). *Juegos de duelo: la historia según Walter Benjamin*. Abada.
- Cullmann, O. (2008). *Cristo y el tiempo*. Cristiandad.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Anagrama.
- Eliade, M. (1974). *Imágenes y símbolos*. Taurus.
- Eliade, M. (2009). *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Cristiandad.
- Entel, A. (2008). *Dialéctica de lo sensible. Imágenes entre Leonardo y Walter Benjamin*. Aidos.
- Esposito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Katz.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.
- Hegel, G. (1991). *Fenomenología del espíritu*. Rescate.
- Hegel, G. (2004). *Principios de filosofía del derecho*. Sudamericana
- Kott, J. (1977). *El manjar de los dioses: una interpretación de la tragedia griega*. Era.
- La Boëtie, E. (2008). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Trotta.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Sígueme.
- Marzo, J. L. (2010). *La memoria administrada. El barroco y lo hispánico*. Katz.
- Moses, S. (1997). *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Cátedra.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia*. Trotta.
- Reyes Mate, M. y Zamora, J. (Eds.). (2006). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Anthropos.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Weber, S. (2005). El principio de Representación en Catolicismo Romano y Forma Política. *Deus Mortalis*, 4.
- Wittgenstein, L. (1967). *Investigaciones filosóficas*. UNAM.