

# SIGNATURA E HISTORIA. UNA APROXIMACIÓN AL ENCUENTRO BENJAMIN-AGAMBEN

Natalia Taccetta\*

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

## Resumen:

A partir de la noción de “signatura” trabajada por Giorgio Agamben es posible indagar sobre la relación entre las ideas de tiempo, historia y política. Con estas herramientas conceptuales se vuelve posible explorar la concepción benjaminiana de la historia e interrogar la concepción del pasado como expectante. El pasado para Benjamin está continuamente a la espera, si no de redención, al menos de reconocimiento, y que, como la signatura agambeniana, funciona como un operador de inteligibilidad. Tanto Agamben como Benjamin acuerdan en la no-coincidencia entre pasado y presente, entre redención y clausura, en el desplazamiento de la mirada al pasado y al futuro y, en definitiva, en la signatura del tiempo.

## Palabras clave:

historia, Agamben, Benjamin, signatura, redención, política.

## Abstract:

According to the notion of “signature” of Giorgio Agamben, it is possible to investigate the relationship between the ideas of time, history and politics. With these concepts it becomes possible to explore the Walter Benjamin’s concept of history and interrogate the concept of the past and anticipation. In Benjamin’s view, the past is constantly waiting, if not redemption, at least waiting for recognition, and as the agambenian signature, it functions as an operator of intelligibility. As we shall see, both, Agamben and Benjamin agree on non-coincidence between past and present, redemption and closure, in looking away between past and future and, ultimately, in the time’s signature.

## Key Words:

History, Agamben, Benjamin, signature, redemption, politics.

(\*) Universidad de Buenos Aires – CONICET – Instituto de Investigaciones Gino Germani. UBA – CONICET – IIGG.



El nombre de Giorgio Agamben (Roma, 1942) se ha vuelto ineludible en el mundo filosófico contemporáneo. Se trata de un filósofo en cuyo pensamiento han confluído la estética y la iconografía, la lingüística, la teoría jurídica, la historia y el pensamiento político. Con el objetivo central de investigar la situación metafísico-política de Occidente y una posible salida a lo que llama las “mistificaciones sangrientas del nuevo orden planetario”, Agamben sigue las huellas de pensadores que van desde Aristóteles hasta Franz Kafka pasando por los Padres de la Iglesia y Tomás de Aquino, sin evitar seguir estelas riesgosas como la de Carl Schmitt y tomando especialmente aspectos diversos de la filosofía de Martin Heidegger, Walter Benjamin y Michel Foucault. El cuestionamiento a la tradición occidental implica, para Agamben, interrogar las categorías centrales de los campos filosófico, jurídico y cultural en general, y supone, sobre todo, una estrategia de abordaje que es a la vez filosófica y política.

La serie *Homo sacer* es el proyecto filosófico-político agambeniano fundamental. Consta de cuatro partes en las cuales el autor aborda dos paradigmas: el teológico-político de la soberanía y el teológico-económico de la *oikonomía*. Al primer volumen, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), sigue una segunda parte dividida en una serie de investigaciones genealógicas sobre los paradigmas (teológicos, jurídicos, biopolíticos) que han ejercido una influencia determinante sobre el desenvolvimiento y el orden político contemporáneo en Occidente. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1* (2003) es una arqueología del derecho y es la primera parte de un proyecto mayor que comprende una arqueología de la biopolítica bajo la forma de diversos estudios sobre el origen teológico de la *oikonomía* -*El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2* (2008)- y el juramento -*Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3* (2008). El tercer volumen de la serie es *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (1998), donde Agamben aborda una teoría del sujeto ético como testimonio. La serie se completa con un cuarto volumen –aún no publicado- dedicado a los conceptos de forma-de-vida y uso, en el cual Agamben intentará capturar la otra cara de la nuda vida, “una posible transformación de la biopolítica en una nueva política”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Agamben ofrece esta descripción del plan general de *Homo sacer* en una entrevista realizada por Flavia Costa. Publicada por la Revista del Departamento de Psicología – UFF, v. 18 – n. 1, p. 131-136, Enero/Junio, 2006.

En la genealogía que representa *El Reino y la Gloria*, el autor articula su indagación sobre el poder con la cuestión del gobierno. En la línea del último Foucault, Agamben trabaja sobre el gobierno y la economía para desentrañar por qué, en Occidente, el ejercicio del poder tomó la forma del gobierno, operación por medio de la cual intenta llegar a un arcano secreto del poder. En “*Note liminaire sur le concept de démocratie*”, lo expresa del siguiente modo:

“He intentado mostrar [...] que el misterio central de la política no es la soberanía sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía –o más precisamente, la doble máquina gubernamental que ellos forman y mantienen en movimiento”.<sup>2</sup>

A partir de la reconstrucción genealógica de un paradigma que tuvo influencia determinante sobre el desarrollo de las sociedades occidentales, Agamben muestra que los dos paradigmas políticos derivan de la teología cristiana. De la teología política –que funda la trascendencia del poder soberano en Dios- derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; de la teología económica –que reemplaza a Dios por una *oikonomía* como orden inmanente- procede la biopolítica moderna hasta lo que Agamben llama “el actual triunfo de la economía sobre todo otro aspecto de la vida social”.<sup>3</sup>

---

2 Agamben, “*Note liminaire sur le concept de démocratie*», p. 12. La traducción es propia.

3 Extraído de la conferencia pronunciada el 9 de febrero de 2009 en Argentina con motivo de la publicación en español de *El Reino y la Gloria*. Disponible como “Teoría do Estado e Globalização: Agamben e a oikonomia en <http://teoriadoestado.blogspot.com>. El paradigma teológico-político fue anunciado por Schmitt en 1922 a partir de la conocida tesis “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, *Teología política*, p. 43). La hipótesis de Agamben plantea un doble paradigma por lo que esta afirmación es extendida hasta implicar conceptos fundamentales de la economía y de la vida de las sociedades humanas. Además, es necesario tener en cuenta que la tesis por la cual la economía es un paradigma teológico secularizado opera sobre la misma teología porque implica que la vida divina y la historia de la humanidad han sido concebidas como una *oikonomía*. Esto significa que la teología es en sí económica y que no se vuelve económica secularización mediante. A la luz de estas ideas, Agamben propone que, del hecho de que lo viviente creado a imagen de Dios no sea capaz de una política, sino sólo de una economía, hace que la historia sea un problema gestional y no un problema político, lo cual, en esta perspectiva, es una consecuencia natural de la teología económica. Esto implica que el centro del anuncio evangélico es un *zoé aiónos* y no un *bíos* por lo que la vida eterna del cristiano está bajo el paradigma del *oikos* y no el de la *polis*. Siguiendo la conceptualización de Jacob Taubes, Agamben afirma que la *theologia vitae* está siempre a punto de volverse una “*teozoología*”. Agamben propone el paradigma teológico-económico siguiendo a autores considerados como “apocalípticos” de la contrarrevolución –según palabras de Taubes- que son Carl Schmitt y Erik Peterson. A partir una “extraña polémica” entre ambos autores, se pone en cuestión la teología política –que Peterson cuestiona- a partir de lo cual Agamben intenta desvelar aquello no-dicho en el enfrentamiento. A partir de una concepción teológica catechontica común, pues ambos profesaron la fe escatológica en la segunda llegada de Cristo, ambos autores consideraron que había algo que retardaba y detenía el *eschatón*. Para Schmitt, la llegada del Reino era retardada por el Imperio; para Peterson, por el rechazo de los judíos a creer en Cristo. En el debate, entonces, está en juego la neutralización de la filosofía de la historia orientada a la salvación, es decir, en el punto en el que el plan divino de la *oikonomía* alcanza su cumplimiento con la llegada de Cristo, surge el acontecimiento que suspende el *eschatón*. La exclusión de la escatología concreta transforma, para Agamben, el tiempo histórico en un tiempo suspendido, en el que toda dialéctica es abolida y en el que el Gran Inquisidor vela para que la parusía no se produzca en la historia.

Comprender la relación entre escatología e historia es el objetivo central de Agamben a la luz de un descubrimiento que considera central: el hecho de que los autores que Peterson lee para reconstruir el paradigma teológico-político son los mismos que inventan y desarrollan el paradigma teológico-económico. Según Peterson, los autores que señalan el fin de la teología política mediante la creación de la doctrina trinitaria sólo pueden elaborar esta doctrina gracias a la introducción del paradigma económico. Por eso, Agamben ve en la teología trinitaria una *oikonomía*. Para los griegos, se trataba de la administración del *oikos*, de la casa, y lo que

Como queda dicho, entonces, Agamben estudia en *El Reino y la Gloria* el paradigma que sustituye la trascendencia del poder soberano por “la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente –doméstico y no político en sentido estricto- tanto de la vida divina como de la humana”.<sup>4</sup> Para estudiar esta teología económica, Agamben examina con vocación arqueológica la proximidad con la economía aristotélica, el nacimiento de la *économie animale* [economía animal] y la economía política del siglo XVIII. Indaga asimismo sobre el paradigma teológico-político, “que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano” y lo hace a partir de la referencia al *dictum* con el cual Carl Schmitt anuncia el paradigma en 1922: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”.<sup>5</sup>

Para Agamben, el concepto de “secularización” ha desempeñado en la cultura moderna una función estratégica, tanto en el ámbito jurídico como en su uso metafórico en la historia de las ideas. En Schmitt, la secularización no es un aspecto del proceso de desencantamiento y desteologización del mundo moderno, sino que muestra de qué modo o hasta qué punto la teología continúa presente en el mundo contemporáneo. Es decir, la manera en que la secularización opera en el sistema conceptual de lo moderno como una signatura, pues el concepto secularizado exhibe una signatura que lo liga a su pasada pertenencia a la esfera teológica.

A partir del modo en que Walter Benjamin lee el pasado en las tesis de *Sobre el concepto de historia* (1940) y la parte “N” [*Teoría del conocimiento, teoría del progreso*] del *Libro de los Pasajes*, lugares en donde se explicita que el pasado lleva consigo un índice secreto que lo remite a la redención, se intentará evaluar si la teoría de las signaturas arroja nueva luz sobre la visión benjaminiana de la historia y la memoria.

## Secularización y signatura

Agamben se refiere a la secularización como signatura en los siguientes términos:

“la secularización no es, entonces, un concepto, sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri, es decir, algo que en un signo o en un concepto lo marca y lo excede para referirlo a una determinada interpretación o a un determinado ámbito, sin por ello salir de lo semiótico para constituir un nuevo significado o un nuevo concepto”.<sup>6</sup>

---

define las relaciones económicas es un paradigma gestional que incluye a todos los aspectos de la casa. Es la economía, entonces, una organización funcional de la casa que Agamben llega incluso a vincular con el funcionamiento del *management* moderno.

<sup>4</sup> Agamben, Giorgio (2008), *El Reino y la Gloria*, Adriana Hidalgo editora: Buenos Aires, p. 13.

<sup>5</sup> Schmitt, Carl (2004), *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía en Aguilar; Héctor Orestes, Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 43.

<sup>6</sup> Agamben, ibidem, p. 18.

El autor advierte que la tradición filosófica acoge a muchos términos que son, en realidad, firmas y que tienen una función estratégica. Si “la secularización actúa en el sistema conceptual de lo moderno como una firma que lo reenvía a la teología”,<sup>7</sup> entonces, aquello secularizado exhibe como una *marca* su pertenencia a la esfera teológica en el pasado. Así lo plantea en *Signatura rerum* (2008), su libro sobre el método, donde se hace evidente que “secularización” debe asumirse como un operador estratégico que marca los conceptos políticos para remitirlos a su origen teológico. Agamben indaga sobre la antiquísima teoría de las firmas que, desde la Edad Media, intenta descubrir las “marcas” o “firmas” que colocan a las cosas en un lugar específico de la Creación. Casi completamente abandonada durante la Ilustración, la teoría es retomada por Giovanni Morelli en el siglo XIX y, durante el siglo XX, vuelve a ser objeto de estudio gracias a Walter Benjamin y Michel Foucault.

Agamben comienza su indagación sobre las firmas con el noveno libro del tratado de Paracelso *De natura rerum* [*Sobre la naturaleza de las cosas*], cuyo nombre es *De signatura rerum naturalium* [*Sobre la firma de las cosas naturales*]. Allí, Paracelso, alquimista, médico y astrólogo suizo del siglo XVI, asegura que “nada es sin un signo” por una suerte de compulsión de la naturaleza a no dejar salir nada de sí que no lleve una firma, una marca exterior que funcione como “anuncio de lo interno”. El hombre conoce a través de los signos aquello que ha firmado las cosas, pues las cosas, en sí mismas, son “todas conocidas a través de su *signatum*”.<sup>8</sup> La *signatura* es, en términos de Paracelso, “la ciencia a través de la cual todo lo que está oculto es descubierto y sin este arte no puede hacerse nada profundo”.<sup>9</sup>

La firma no es algo tan simple como la causa de algo, sino que tiene, a su vez, un efecto sobre el firmador. Agamben se detiene especialmente en el análisis de la lengua como paradigma de toda firma, como firma originaria, donde la relación firma/signado no se agota en una relación de semejanza, pues la lengua como *Kunst Signata* [arte firmada] implica que hay que entender la semejanza en un sentido inmaterial dado que la lengua “custodia el archivo de las semejanzas inmateriales” y “es también el cofre de las firmas”.<sup>10</sup> Las firmas vinculan al *signator* y a lo firmado en una relación de dislocación por medio de la cual este último revela su virtud escondida. La relación significante/significado no es suficiente para definir la firma, pues hace falta tener en cuenta el *signator*. En este sentido, “la firma, que en la teoría de los signos debería aparecer como un significante, siempre se desplaza a la posición de significado, de tal manera que *signum* y *signatum* se sustituyen recíprocamente y parecen entrar en una zona de

<sup>7</sup>Ibidem, p. 19.

<sup>8</sup>Agamben, Giorgio (2009), “Teoría de las firmas” en *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, p. 47.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 51.

indecibilidad”.<sup>11</sup>

Según Agamben, cuando el *signator* es el hombre (y no Dios) se producen firmas como el “pequeño trozo de tela amarilla” (*ein Gelbs Flecklin*) que los judíos debían llevar sobre la ropa o la firma que representa el acto de firmar, el sello impreso en una carta, las letras del alfabeto. La estructura de estas firmas humanas implica que, cuando se reconoce una firma, se pone en relación el objeto con aquel a quien se le atribuye como creador. En este sentido, Agamben asegura que la relación introducida por la firma es, en la cultura occidental, tan importante que el reconocimiento de la firma modifica sustancialmente el modo de observar los objetos.

“La firma no expresa simplemente una relación semiótica entre un *signans* y un *signatum*; más bien, es aquello que, insistiendo en esta relación pero sin coincidir con ella, la desplaza y disloca en otro ámbito y la inserta en una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas”.<sup>12</sup>

Si las firmas no sólo remiten a un significado, desplazan la relación a la esfera pragmático-política y es por eso que el “trozo de tela amarillo” no sólo remite a “judío” en tanto significado, sino que implica todo un estigma político-religioso con consecuencias concretas. La firma, entonces, ya no es aquello que indica la remisión a un ámbito determinado ni la virtud oculta en los elementos naturales, sino que es un “operador” que permite entender cierto aspecto del mundo. Con esta idea de Jakob Böhme, el modelo semiótico se complica, pues implica asumir que el signo es en sí mudo y necesita ser “animado” por una firma.

La referencia al tratado de Paracelso también se encuentra en *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault. Situando la teoría de las firmas en la episteme renacentista, en la cual la semejanza tiene una función central, Foucault encuentra que, hasta finales del siglo XVI, la semejanza domina la exégesis e interpretación de textos y la relación del hombre con la naturaleza. Las firmas son marcas que ayudan a reconocer elementos de esa relación. A partir de las referencias que utiliza, Foucault resuelve el concepto de firma en el de semejanza e intenta descubrir qué hay detrás de la superposición que el siglo XVI ha producido de semiología y hermenéutica en la forma de semejanza. “Semiología y hermenéutica, de todos modos, no coinciden perfectamente a través de la semejanza; resta, entre ellas, una distancia, en la cual se produce el saber”.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup>Ibidem, p. 53.

<sup>12</sup>Ibidem, p. 57.

<sup>13</sup>Ibidem, p. 82.

En un artículo de 1970 de Enzo Melandri sobre *Las palabras y las cosas*, Agamben encuentra que el concepto de signatura parte de la no-coincidencia de semiología y hermenéutica en Foucault y se define como lo que permite el pasaje de una a otra. Melandri lo explica del siguiente modo:

“La *signatura* es una especie de signo en el signo; es ese índice que, en el contexto de una determinada semiología, remite unívocamente a una interpretación. La signatura adhiere al signo en el sentido de que indica, por medio del modo en que ha sido hecho, el código con el cual descifrarlo”.<sup>14</sup>

La idea de la signatura como pasaje entre semiología y hermenéutica define a la signatura, de algún modo, en términos de una distancia irreductible.

A partir del Ilustración, el concepto de signatura abandona la ciencia y reaparece desde la segunda mitad del siglo XIX refiriéndose a saberes y técnicas diversas. Agamben sigue a Carlo Ginzburg en lo que denomina una “cartografía” que va desde la adivinación mesopotámica hasta Freud, desde el método indiciario de Giovanni Morelli, cuyo centro de atención son los detalles más insignificantes, hasta Arthur Conan Doyle y las estrategias del detective Sherlock Holmes, quien es capaz de descubrir al autor de un delito a partir de marcas imperceptibles para la mayoría. Es en el pensamiento de Walter Benjamin, fundamentalmente a partir de los dos fragmentos que dedicó a la facultad mimética, en el que Agamben encuentra “una verdadera filosofía de la signatura”.<sup>15</sup> En Benjamin el término “signatura” no aparece, pero sí el “elemento mimético” (*das Mimetische*) o la “ semejanza inmaterial” que remiten a la esfera de las signaturas. Tal como Agamben señala, el ámbito propio de la facultad mimética es en los hombres ante todo el del lenguaje, pues se apoya en la capacidad humana de percibir semejanzas y reconocer signaturas. En “Doctrina de lo semejante”, Benjamin dice que “ni una sola de sus funciones superiores [las del hombre] no est[á] marcada decisivamente por la facultad mimética”.<sup>16</sup> La lengua y la escritura aparecen como una especie de “archivo de las semejanzas y de las correspondencias no-sensibles”,<sup>17</sup> en las que se fundan las tensiones entre lo dicho y lo no dicho.

La definición de este elemento mágico-mimético coincide con la definición de signatura que Agamben trabaja. Asimilando la semejanza inmaterial como un complemento del elemento semiótico de la lengua a partir del cual se ve posibilitado el discurso, Benjamin expresa en “Sobre la facultad mimética” (1933) la necesidad o posibilidad de “leer lo nunca escrito”.<sup>18</sup>

---

14 Ibidem, p. 83. La cita es de Melandri, Enzo, “Michel Foucault: l’eoustemologia delle scienze umane”, en *Lingua e stile*, II, I, 1967, pág. 47.

15 Ibidem, p. 98.

16 Benjamin, Walter, (2007), “Doctrina de la semejanza” en *Obras Libro II, vol. I*, Abada editores, Madrid, p. 208.

17 Ibidem, p. 216.

18 Ibidem, p. 216.

“[T]odo lo mimético del lenguaje solamente puede manifestarse en un tipo concreto de portador (al igual que la llama). Y ese portador es lo semiótico. De manera que el plexo de sentido que forman las palabras o las frases es justamente ese portador a cuyo través la semejanza se nos manifiesta de repente. Pues su producción por los hombres, del mismo modo que su percepción, se encuentra ligada en muchos casos (y en los más importantes) a un chispazo. Pasa como él, a toda prisa. Y, sin duda, no es inverosímil que la rapidez del escribir y del leer, por su parte, intensifique la fusión de lo semiótico y de lo mimético en el ámbito propio del lenguaje”.<sup>19</sup>

## Signatura y redención

Siguiendo la consideración agambeniana, podría decirse, que, en realidad, el ámbito propio de las signaturas en Benjamin es el de la historia. En el *Libro de los Pasajes*, aparecen conceptos tales como “indicios”, “secretos” (históricos o temporales), “imágenes” e “imágenes dialécticas” que remiten al ámbito de las signaturas. En el fragmento N1, 11, Benjamin asegura que “queremos leer en la vida [y] en las formas perdidas y aparentemente secundarias de aquella época, la vida y las formas de hoy”.<sup>20</sup> No es difícil leer aquí algo así como una “signatura del tiempo” que permite inteligir fragmentos de la historia a partir de la lógica histórica de períodos diversos. La propia lógica que caracteriza su lectura histórica se plasma en el fragmento N1 a, 1 donde dice que “el historiador únicamente ha de levantar hoy un armazón, estrecho pero resistente –filosófico-, para llevar a su red los aspectos más actuales del pasado”.<sup>21</sup> Se trata de un historiador al que se le atribuye también la función de “romper con el naturalismo vulgar” para así “captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario. Desechos de historia” [frag. N2, 6]. Aquí aparece con total claridad la estrategia historiadora benjaminiana; la de ir a recoger los fragmentos del pasado, esos que nunca fueron escritos, ni leídos, para reescribir la historia auténtica y orientar auténticamente la historia.

Para Benjamin, no se trata de que lo pasado arroje luz sobre el presente, o lo presente sobre el pasado. Es más complicado, pues “imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación”, es decir, la “imagen es la dialéctica en reposo”. La relación del presente con el pasado, mientras es puramente temporal y continua, “es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad”. Así, “sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje” [frag. N2 a, 3]. Estas imágenes dialécticas, figurativas y no temporales son las verdaderamente históricas para Benjamin. La idea de signatura aparece claramente en otro fragmento. Las historias previa y

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>20</sup> Benjamin, Walter (2007), *Libro de los pasajes*, Ediciones Akal, Madrid, p. 461.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 461.



posterior de un hecho histórico aparecen en él mismo por su propia exposición dialéctica:

“más aún: toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerzas en la medida en que la actualidad actúa en ella” [frag. N7 a, 1].

Por otra parte, esta filosofía de la signatura –en tanto filosofía de la historia- se puede rastrear especialmente en las Tesis II y V de *Sobre el concepto de historia*. En la segunda de las tesis, Benjamin dice: “El pasado trae consigo un índice secreto (*einen heimlichen Index*) que lo remite a la redención”. Agamben hace hincapié en que *Index* deriva del verbo latino *dico*, que significa en su origen “mostrar” (mostrar con la palabra y, por lo tanto, decir), por lo que podría decirse que el pasado muestra la redención. Siguiendo la conceptualización de Michael Löwy en *Aviso de incendio*, esta redención se sitúa en principio en la esfera individual, es decir, que la felicidad personal implica la redención del propio pasado, es decir, la realización de lo que habría podido ser. En el *Libro de los pasajes*, aparece una variante de esta tesis que remite esa felicidad a la reparación del abandono y la desolación del pasado, por lo que la redención es esa realización y esa reparación, “según la imagen de la felicidad de cada individuo y cada generación”.<sup>22</sup>

La figura de Hermann Lotze (1817-1881) que aparece en el *Passagenwerk* es central para el planteamiento benjaminiano. Para este crítico del concepto de progreso, “resulta inquietante... el pensamiento de que la civilización está repartida entre las sucesivas generaciones, de modo que las últimas gozan del fruto crecido del esfuerzo sin recompensa, y a menudo de la miseria, de las anteriores” [frag. N13, 3].<sup>23</sup> La filosofía ética y religiosa de la historia de Lotze aparece en Benjamin para articular aspectos de su propia crítica a la idea de progreso y, al mismo tiempo, configurar la idea de redención como rememoración (*souvenance*) histórica de las víctimas del pasado. Las ideas de rememoración y redención mesiánica (*Erlösung*) configuran el nuevo concepto de historia que traza Benjamin y pretenden desobturar el sufrimiento aparentemente definitivo de las víctimas del pasado.

La redención mesiánica y revolucionaria que se puede leer en la Tesis II y el “índice secreto” al que se hace referencia, se vincula con una misión que es asignada por las generaciones pasadas. No hay un Mesías que se sacrifique, como dice Löwy, sino que cada generación posee parte de ese poder mesiánico que debe empeñarse en ejercer. Esto se relaciona con la Tesis III, en la que se dice que “sólo a la humanidad redimida pertenece plenamente su pasado”. Es decir, detrás de la idea teológica de “redención” hay un atender a las preguntas que plantean las ruinas humanas.

<sup>22</sup> Löwy, Michael (2005), *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p. 55.

<sup>23</sup> La obra que Benjamin transita es *Microkosmos*.

Para Benjamin, lo que ha sido olvidado por la razón ilustrada es “un componente de la política de los vivos contra los muertos”.<sup>24</sup> En este sentido, un verdadero conocimiento histórico debe ser redentor; debe reconocer a las víctimas aquello que no lograron, pues “no hay progreso si las almas que han sufrido no tienen derecho a dicha y realización”.<sup>25</sup>

Benjamin elabora, entonces, una “teoría de la memoria” que permite acercarse al pasado en términos de una redención que es redención política. La memoria, dice, se asemeja a “rayos ultravioletas capaces de detectar aspectos nunca vistos de la realidad”<sup>26</sup> y la “rememoración” parece conectarse con la construcción del presente *desde* el pasado. No se trata de una restauración, sino de una creación con materiales pretéritos. Tal como aparece en las tesis, Benjamin considera que el pasado vencedor ha sobrevivido por sobre el vencido, que no ha dejado de desaparecer de la historia. Parece haber un pasado que fue y sigue siendo –un pasado de dominación- y un pasado que “es sido” y ya no es, el de los vencidos, el pasado con el que tiene que ver la memoria. Es a ese pasado ausente del presente -que se vuelve objeto de la memoria- al que hay que considerar, no como un dato “natural”, sino como frustración, injusticia y violencia. Es así que la tarea del historiador benjaminiano y de la comunidad entera es la de detectar lo muerto en las pinceladas de vida; la de habilitar un puesto al que puede narrar desde el fracaso.

Según Benjamin, “para los oprimidos, su historia es un permanente estado de excepción”. Con esta expresión, que proviene del ámbito jurídico antiguo, se alude al momento en que se suspende el derecho para garantizar precisamente su propia continuidad o existencia. Con esta frase, denuncia Benjamin que el pensamiento político se ha acercado a la explotación y la dominación explicándolas como parte de un proceso positivo. Hay, entonces, que volver a contar la historia desde la contingencia, desde el lugar del “precio del progreso”.

Si en Benjamin, es la memoria la que mira al pasado y encuentra el estado de excepción permanente, no puede ser sólo la historia la que asuma la excepcionalidad como operando aún en la lógica histórica. La denuncia de esa lógica implica, entonces, por un lado, el no olvido de la misma; por el otro, la dimensión política de la memoria que no se agota en el recuerdo, sino en la deliberada interrupción de la lógica progresiva. La importancia política de la memoria no está sólo en las causas defendidas, ni en las reivindicaciones culturales o religiosas, sino en la reelaboración de la historia con esas voces oprimidas.

---

24 Reyes Mate, Manuel (2009), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Editorial Trotta, Madrid, p. 54.

25 Löwy, *ibidem*, p. 56.

26 Benjamin, *Gesammelte Schriften*, IV/1, p. 142.

En la quinta *tesis* benjaminiana, Agamben encuentra subrayado el carácter relampagueante de la imagen. “El verdadero rostro de la historia se aleja al galope [pasa en un instante/*huscht vorbei*]. Sólo retenemos el pasado como una imagen que, en el instante mismo en que se deja reconocer, arroja una luz que jamás volverá a verse”.<sup>27</sup> Aparece aquí una definición de la imagen dialéctica que adquiere pleno sentido si se la restituye, justamente, al ámbito de las signaturas históricas. Son, para Benjamin, los “descartes” de la historia los que exhiben con más fuerza una signatura o índice que los remite al presente. Son esos “escombros” los que permiten aprehender la historia de manera auténtica. En esta tesis, aparece también la consideración benjaminiana del historiador: contra la actitud contemplativa del historiador tradicional, Benjamin prefigura un historiador comprometido y activamente vinculado al materialismo histórico, cuyo objetivo es descubrir el mundo crítico que estas signaturas históricas presentan de forma velada para comprender el presente. En una de las notas preparatorias de la quinta *tesis*, Löwy encuentra la dimensión política y activa de esta relación con el pasado. Allí se dice:

“Ese concepto [del presente] crea entre la escritura de la historia y la política una conexión, idéntica al nexo teológico entre la rememoración y la redención. Ese presente se traduce en imágenes que podemos llamar dialécticas. Éstas representan una intervención salvadora de la humanidad”.<sup>28</sup>

Volviendo a la idea de secularización como signatura, es interesante notar al menos que, en Benjamin, lo teológico y lo profano revolucionario, lo religioso y lo secularizado se encuentran paradójicamente en esta mirada que ilumina el vínculo indisoluble tanto entre historia y política como entre rememoración y redención.

La preocupación benjaminiana por salvar el pasado en el presente –modificando ambos– implica necesariamente la historización de la verdad histórica, es decir, la consideración de que la imagen verdadera del pasado está sometida al proceso histórico. De alguna manera, podría argüirse, “mientras la historia no se detenga, no podrá decirse la última palabra sobre el pasado”<sup>29</sup> como dice Löwy. Sin embargo, es justamente la intervención política y la concepción política del pasado la que implica no “ir” al pasado para ver lo pleno, sino lo trunco, pues es “lo trunco” insiste en el presente mostrándose como fisura. La concepción política del pasado de Benjamin no pretende un monopolio de la verdad histórica ni una imposición, sino que habla de imágenes fugaces, frágiles, visibles como relámpagos en consonancia con las cuales el historiador, en tanto su función es “dar su fisonomía a las cifras de los años”,<sup>30</sup> corre el riesgo de no ser comprendido por su época.

---

27 Citado de Löwy, *Aviso de incendio*, p. 71.

28 Löwy, *Aviso de incendio*, p. 72. La cita es de *GS*, I, 3, p. 1248.

29 Löwy, *ibídem*, p. 74.

30 Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 478. Frag. N 11, 2.

A la luz de estas consideraciones, se puede recuperar la idea agambeniana de que el objeto histórico nunca está dado de modo neutral, sino que siempre conlleva una suerte de signatura que lo constituye como imagen y determina y condiciona su legibilidad. La concepción política del pasado y la consideración política de la intervención del historiador remiten sin duda a la idea de una historiografía que no elige arbitrariamente sus documentos en medio de la masa del archivo, sino que sigue el “hilo sutil e inaparente de las signaturas”, fugaces, efímeras. De la capacidad para leer estas signaturas depende el rango del historiador y su habilidad para leer “políticamente” el pasado. El comienzo de la Tesis VI lo expresa sintéticamente: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal como fue en concreto’, sino más bien adueñarse de un recuerdo semejante al que brilla en un instante de peligro”.<sup>31</sup> El peligro amenaza constantemente, pues, “si el enemigo triunfa, ni siquiera los muertos estarán seguros”. Y, como es evidente, “ese enemigo no ha cesado de triunfar”.

En el pensamiento benjaminiano, el fundamento epistemológico del conocimiento histórico está en la política, es político. Catanzaro lo expresa del siguiente modo: “a la Historia plena de dominación se debe oponer la historia tartamuda de los oprimidos; a la continuidad, la fugacidad y la recurrencia; a la violencia mítica, la violencia divina; a la intención, el recuerdo involuntario; al decurso, la imagen”.<sup>32</sup> Es en estos gestos revolucionarios, donde la deuda para con los oprimidos se vuelve deber, pues ese pasado pendiente puede traducirse en una posibilidad revolucionaria del presente.

Como explica Oyarzún, es una característica esencial del pensamiento de Benjamin proponerse tareas cuya irrealizabilidad puede ser establecida a priori. Así queda definida su comprensión del método para hacer filosofía y pensar la historia, y también la tarea del sujeto histórico. Si en la historia tradicional hay saber acerca de principios y procesos, en Benjamin hay “reivindicación de los fueros de materia cognoscible”.<sup>33</sup> El pasado es el pasado trunco y en su condición de fracasado se halla el índice de su tensión hacia la redención. Introducir la discontinuidad es, para Benjamin, la única forma de práctica historiadora y de tarea comunitaria; problematizar categorías de pensamiento como verdad y sentido histórico, redefinir al olvido como categoría jurídico-política y repensar a la memoria en términos de un hacer justicia.

---

31 Löwy, *Aviso de incendio*, p. 75.

32 Catanzaro, Gisela (2003), “¿Por qué la historia y no más bien la nada?” Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad en Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel, *Las aventuras del marxismo*, Gorla, Buenos Aires, p. 33.

33 Oyarzún, Pablo (2008), “Introducción”, en *Benjamin, Walter; El narrador*, Metales pesados, Chile, p. 8.

## Imágenes finales

Entre la creencia en la redención mesiánica –tanto teológica como secularizada- y la crítica materialista, Benjamin construye un nuevo concepto de historia sobre la base de la rememoración y la redención –individual y colectiva- que habilita pensar una filosofía de la historia, en cierto sentido, como una teología de la historia. Las ideas que tal vez puedan dirimir, al menos en parte, estas tensiones, son las de justicia y olvido. Para Benjamin, el olvido de las víctimas es homologable a la injusticia, pues sobre ellas no puede construirse una idea de progreso. Tampoco una mirada política sobre la historia ni una verdadera intervención historiográfica. La tarea es que el progreso, en todo caso, se cumpla para las generaciones pasadas y la función del historiador es política porque su misión y su práctica es ir a buscar esos vacíos, eso que se ha denominado “lo trunco”. La conciencia histórica de esta operación sistemática de anulación se traslada a una necesidad de rememoración entendida en términos de desvelamiento del sufrimiento de los otros. Y la contemplación de estas injusticias no es suficiente, pues es necesario además lo que Löwy llama “reparación”, de ese sufrimiento y desolación y, además o fundamentalmente, el cumplimiento de los objetivos por los que lucharon y las batallas emancipatorias que siguieron.

Esta idea de redención es mesiánica aunque no haya Mesías ni deba esperarse. Cada generación debe esforzarse por ejercer ese poder mesiánico. Éste implica una transformación activa del presente y, por ello mismo, una interrupción de la lógica progresiva de dominación y la constitución de una lógica nueva a partir de fragmentos, destellos e imágenes. Este y sólo este es el pasado “pleno” benjaminiano, no la inversión de un relato hegemónico por otro, sino la hegemonía de los relatos y la creación de las condiciones de posibilidad para las luchas emancipatorias que los sostuvieron. Por eso, la redención exige la rememoración íntegra del pasado, tanto de los acontecimientos grandes como de los pequeños. La liberación sólo es posible cuando no se olvide el sufrimiento de ni un solo ser humano.

Contra la actitud contemplativa, Benjamin piensa un compromiso activo con las víctimas a fin de descubrir lo que Löwy llama una “constelación crítica” entre los fragmentos del pasado y el presente. Es justamente por esto que entre la escritura histórica y la dimensión política se establece una conexión intrínseca, que Benjamin homologa con el nexo (teológico) entre rememoración y redención. La redención del pasado se da si el pasado toma una nueva forma y transforma al presente en relación con la promesa que podría haberse olvidado, pero que, reinscrita en el presente, no sólo no se pierde sino que ilumina la actualidad de manera novedosa. Y la escritura histórica se vuelve verdaderamente política si no se quiebra esta premisa y no se deja de lado la relación ineludible entre recordar y hacer justicia.

Esta concepción política del pasado, esta historia abierta y dinámica, lidia dificultosamente con una objeción frecuente que la reescritura del pasado está siempre subsumida a las necesidades políticas del presente de un aparato o un Estado. Para responder a esta objeción se ha intentado reconstruir una mirada particular sobre el pensamiento benjaminiano, esto es, se sigue la lógica que alude a que el pensador alemán no intenta ofrecer una verdad histórica nueva y totalizadora para imponerla y que, por ello mismo, habla de imágenes fugaces, dialécticas, relampagueantes. En este sentido, habría que mencionar al menos dos puntos fundamentales: en primer lugar, que la lógica progresiva que Benjamin intenta romper a partir de un nuevo concepto de historia y las de rememoración y redención, no es sólo una estructura conceptual-metafórica vacía que puede trasladarse sin modificaciones sustanciales de una perspectiva política a otra; en segundo lugar, que la propia “herramienta” benjaminiana, es decir, la propia idea de quebrar la lógica progresiva, no es un continente sin contenido, sino una verdadera apuesta política.

Estas consideraciones se ligan a las ideas de tiempo, historia y política que Agamben explicita en su teoría de la signatura. Leyéndola en clave benjaminiana, el pasado está expectante de un reconocimiento que, como la signatura, marca y permite *leer* el presente. Ambos pensadores se encuentran en esta no-coincidencia, en el desplazamiento entre la mirada al pasado y al futuro y, en definitiva, en la signatura del tiempo. Entre la espera de redención y la “política que viene”, se abre el “aviso de incendio” que hace resonar las palabras de Jean Cayrol al final de *Noche y niebla*:

“Y estamos nosotros, que miramos con sinceridad estas ruinas como si el viejo monstruo concentracionario estuviera muerto bajo los escombros; nosotros, que pretendemos recuperar la esperanza con esta imagen que se aleja, como si nos curásemos así de la peste concentracionaria; nosotros, que aparentamos creer que todo esto pertenece a un único tiempo y a una sola nación, que no pensamos en mirar en nuestro alrededor y que no oímos cómo se aúlla sin cesar”.<sup>34</sup>

---

34 *Noche y niebla* es un documental de media hora dirigido por Alain Resnais en 1955. Aunque había habido algunas representaciones cinematográficas ficcionales anteriores, *Noche y niebla* tiene el mérito en la historia del cine de haber sido el primer gran film sobre los campos de concentración. El film cuenta con imágenes de archivo (en blanco y negro) e imágenes a todo color filmadas en los campos en el año de su producción. La alternancia de registros habla sin duda sobre la memoria y el tiempo. Con seriedad la mayor parte de las veces, incómodamente irónica en alguna oportunidad, la expresiva voz de Jean Cayrol, poeta francés sobreviviente de Gusen, acompaña y organiza el relato con un texto escrito especialmente para la película.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio (2009), “Teoría de las firmas” en *Signatura rerum. Sobre el método*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires. Traducción: Flavia Costa y Mercedes Ruvituso.

.....(2008), *El Reino y la Gloria*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires. Traducción: Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso.

..... (2009) « Note liminaire sur le concept de démocratie », en AA.VV., *Démocratie, dans quel état ?*, La fabrique éditions, París.

Benjamin, Walter (2007), *Libro de los pasajes*, Ediciones Akal, Madrid. Traducción: Luis Fernández Castaneda y Fernando Guerrero.

.....(2007), “Doctrina de la semejanza” en *Obras Libro II*, vol. I, Abada editores, Madrid. Traducción: Jorge Navarro Pérez.

..... (2007), “Sobre la facultad mimética” en *Obras Libro II*, vol. I, Abada editores, Madrid. Traducción: Jorge Navarro Pérez.

Catanzaro, Gisela (2003), “¿Por qué la historia y no más bien la nada? Notas sobre el problema del tiempo y la causalidad” en Catanzaro, Gisela e Ipar, Ezequiel, *Las aventuras del marxismo*, Gorla, Buenos Aires.

Löwy, Michael (2005), *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires. Traducción: Horacio Pons.

Oyarzún Robles, Pablo (2008), “Introducción” en *El narrador*, Metales pesados, Chile. Reyes

Mate, Manuel (2009), *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Editorial Trotta, Madrid.

Schmitt, Carl (2004), *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía en Aguilar*, Héctor Orestes, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.