

El *órganon* invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano

Francisco Naishtat

Universidad de Buenos Aires y CONICET
fnaishtat@gmail.com



Fecha de recepción: 13-9-2016
Fecha de aceptación: 13-10-2016

Resumen

Es conocida la «confesión» de Benjamin sobre la teología en el momento en que refuta la idea de progreso: «Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante con la tinta. Está empapado en ella. Pero si pasara al papel secante no quedaría nada de lo escrito» (*Libro de los Pasajes*: N7a7). El dispositivo confesado, semejante al palimpsesto, es una astucia herética conocida en la tradición de la cábala: invisibilizar el texto propio. Lo que sin embargo marca este recurso en Benjamin es su dimensión agonial y no menos heurística en vista de sacudir, desarreglar y desmontar la filosofía establecida y, particularmente, sus tendencias dominantes en el campo de la teoría de la historia: el historicismo, el positivismo y el finalismo característico de la tradición hegeliano-marxista. En este artículo, se muestra cómo la perspectiva teológica benjaminiana converge en una gramática del tiempo, cuya noción de pasado histórico se opone a otras perspectivas que por entonces también se alzaban contra el tiempo de la ciencia natural, como la del joven Heidegger (1915) y la del Horkheimer de entreguerras (1937).

Palabras clave: rememoración; pasado; presente; mesianismo; teología; traducción

Abstract. *The invisible Organon. The theological grammar of Benjaminian time*

It is while refuting the idea of progress that the 'confession' on theology burst on the *Passagen-Werk*: "My thinking is to theology as blotting paper is to ink. It is completely saturated with it. But if the blotting paper had its way, nothing would remain of what was written" (*PWN7a7*). The kind of theological invisibility confessed here as in a heretic palimpsest is part of a trick which was familiar to cabbalistic studies: to make one's own text invisible. What seems to be particular to Benjamin, however, is the agonistic but nevertheless heuristic way in which he intends to *use* theology in order to shake, disarray and deconstruct the established philosophy, particularly its dominant trends in the field of the theory of history: historicism, positivism and the evolutionary Hegelian-Marxist philosophy of history. In this paper we try to show how this theological perspective is applied to a Benjaminian grammar of time. We conclude by comparing the resulting Benjaminian notion of historical past both against a text of young Heidegger (1915) and a fragment of Max Horkheimer (1937).

Keywords: remembrance; past; present; messianism; theology; translation

I

Hannah Arendt escribió que Benjamin se sentía más atraído por la teología que por la religión, aunque «no era ningún teólogo» (Arendt, 1990: 142). Hay en Benjamin, en efecto, un uso *productivo* de figuras teológicas que se aparta del contexto convencional de la historia de la religión, pero que inocula la teología en su pensamiento, como antídoto contra la cosmovisión conformista y «burguesa»¹ de su tiempo y contra sus correspondientes ideogramas académicos. Las figuras del infierno, del paraíso, de la caída, de la culpa, de la escatología, de la creación, de la redención, del juicio final, de Adán o del Mesías, para citar las más renombradas en la obra del berlinés, son recurrentes en su obra. Sin embargo, la teología no aparece en el corpus benjaminiano como apartado temático, aunque impregna de hecho toda la obra de Benjamin, diseminándose en esta última más allá de lo tópico y de lo explicitado.

Desde un punto de vista temático, su teología es invisible y carece de sentido pretender reconstruir en el trasfondo del pensamiento fragmentario de Benjamin un núcleo teológico sistemático que proporcione una interpretación o una fundamentación últimas, a falta de encontrarlas explícitamente en su filosofía. La teología no es en Benjamin una clave omnicompreensiva de unidad, ni una integral oculta de sentido, como tampoco es un contenido de esperanza susceptible de compensar, a modo de contrapeso religioso, el pesimismo intelectual de Benjamin. Sin embargo, por otra parte, los motivos y las referencias teológicas se esparcen por toda su obra. ¿Cómo debe entonces leerse esta relación del corpus con la teología? ¿Cómo se articula la «tarea del crítico» (*Aufgabe des Kritikers*, GS-VI.1, 171-172)², con esta teo-

1. Benjamin opuso tempranamente «lo místico» a lo «burgués» (*bürgerlichen Ansicht*). En su ensayo de 1916 sobre la filosofía del lenguaje opuso en efecto la «teoría mística del lenguaje» (*mystische Sprachstheorie*) a la «teoría burguesa» de la lengua (GS-II.1, 150). Poco tiempo después, en el *Fragmento teológico-político* (1921-1922), señala que la relación entre lo mesiánico (*das Messianische*) y lo profano (*das Profane*) «es una de las piezas doctrinarias esenciales de la filosofía de la historia [...] [que condiciona] una concepción mística de la historia» (*mystische Geschichtsauffassung*) (GS-II.1, 203-204; Benjamin, 1995a: 181). Tanto en las reflexiones sobre la lengua cuanto en aquellas sobre la historia, se destila ya el filo punzante que Benjamin percibe en la teología como un factor de intensidad inscripto agonalmente contra el conformismo (abreviamos en adelante GS por *Gesammelte Schriften*, el nombre de la obra completa de Walter Benjamin (7 volúmenes, 14 tomos), editada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser en Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972-1991. El volumen es indicado en cifras romanas, el tomo, cuando hubiera más de uno, después de un punto en cifras arábigas; e indicamos la(s) página(s), después de una coma, en cifras arábigas. Para la edición española, usamos, salvo indicación contraria, la edición de la editorial Abada, referida como *Obras*, Madrid, 2006-2010).
2. El fragmento benjaminiano «La tarea del crítico» (1931) fue editado tan solo póstumamente. Señalemos que Benjamin ha sido afecto a usar el término *tarea* (*Aufgabe*) para caracterizar una serie de acciones consideradas necesarias vinculadas tanto con la actividad teórica cuanto con la actividad política: lo vemos en el nombre que da a su célebre ensayo sobre la traducción de 1923 (*Die Aufgabe des Übersetzers*) (GS-IV.1, 9-21), como en su octava tesis, *Sobre el concepto de historia* (GS-I.2, 697), donde habla de «nuestra tarea» en un sentido claramente político.

logía disimulada, una vez que se ha descartado la perspectiva de un fundamento teológico de la obra? La respuesta, si la hay, no es sencilla, ni está exenta de paradojas, como lo ilustra el pasaje bien conocido del *Passagen-Werk* (*Konvolute* N7a,7):

Mi pensamiento se relaciona con la teología como el papel secante [*Löschblätt*] con la tinta. Está empapado en ella [*ganz von ihr vollgesogen*]. Pero, si pasara al papel secante, no quedaría nada de lo escrito [*nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben*]. (GS-VI-1, 588) (Benjamin, 2005: 473)

Invisible, pero al mismo tiempo preñante y fecunda; desprovista de referencia doctrinaria o de verdad de carácter último, la teología nos parece en Benjamin una *gramática* del pensamiento, situada a la vez en el lugar del uso filosófico y de la astucia o *métis* metodológica, a través de los diferentes niveles del corpus: metafísica de la experiencia, crítica de la literatura, filosofía del lenguaje, teoría de la historia y marxismo. Si la teología no pertenece a la interpretación religiosa, como sucedería en la perspectiva de una hermenéutica teológica del corpus, que aquí nos parece impropio³, esta se visualiza sin embargo en los usos de lenguaje y en los marcos de pensamiento benjaminianos. Como señala Günter Hartung (Hartung, 2001: 424)⁴, el mesianismo y la teología de Benjamin no definen contenidos de fe ni de doctrina religiosa, sino *contenidos de pensamiento*. Estos últimos deben captarse en los modos, en las alegorizaciones (*Sinnbilder*) y en las *imágenes* (*Denkbilder*) que subtienden los fragmentos benjaminianos.

Es bien conocida la tesis 1, *Sobre el concepto de historia* (1940), donde Benjamin, inspirado en el cuento de Poe sobre el muñeco jugador de ajedrez, propone poner la teología «al servicio» (*Dienst*) del «muñeco que llamamos "materialismo histórico"»:

Se puede uno imaginar un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre debe ganar el muñeco al que se llama «materialismo histórico». Puede competir sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología [*wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt*], que, como se sabe, hoy es pequeña y fea [*klein und hässlich*] y no debe dejarse ver de ninguna manera. (GS-I.2, 693) (Benjamin, 1995a: 47)

Benjamin, como Kant en su texto de 1793 sobre la religión (Kant, 1991), invierte aquí la fórmula de la *ancilla* que definió la relación de la teología con

3. En su carta a Gershom Scholem del 11 de agosto de 1934, Benjamin escribe: «Considero la firme insistencia de Kafka sobre la ley como el punto muerto de su obra, con lo que solo quiero decir que, partiendo de esa insistencia, no me mueve interpretativamente» (Benjamin y Scholem, 2011: 139). Creo que esta navaja interpretativa en lo tocante a la doctrina teológica vale también para la obra de Benjamin: no hay una interpretación teológica, lo que no retira nada a la gravitación de la teología en el método y en la formación de los contenidos de pensamiento. Desde este último punto de vista, la teología no funciona como «revelación» de la escritura, sino más bien como el negativo de la revelación o, para emplear un sugerente término de Danielle Cohen-Levinas, como «irrevelación» (Cohen-Levinas, 2013: 315).
4. Citado por Erdmut Wizisla (Wizisla, 2013: 308).

la filosofía en la tradición medieval (*philosophia ancilla theologiae*, ‘la filosofía sirva de la teología’). Sin embargo, mientras que, en Kant, el uso práctico de la religión se realiza de forma visible y explícita como provisión de una dimensión de esperanza que abra un horizonte de sentido al deber moral, brindando un suplemento de mundo al escuálido rigorismo trascendental, en Benjamin, bien lejos de ello, el uso teológico no es explícito ni tiene por función oficiar de promesa en calidad de expectativa futura o de horizonte de esperanza. Paradójicamente, por el contrario, este uso de la teología no atenúa en nada el pesimismo visceral ni la irreligiosidad de Benjamin, sino que los refuerza, como se desprende tempranamente de su radical rechazo de toda perspectiva *finalista* o *teleológica*, cualquiera que fuera su forma: teodicea, teocracia, historicismo o filosofía del progreso, como lo ilustra toda su obra, del *Fragmento teológico-político* (1920-1921) y sus otros textos de juventud hasta sus tesis de 1940, titulada *Sobre el concepto de historia*. Debemos cuidarnos, por ende, de asociar la invisibilidad benjaminiana de la teología con la tradición teleológica de «la mano invisible» (de Dios o de la providencia), que marcó la filosofía moderna desde la teodicea de Leibniz hasta la «astucia de la razón» de Hegel (*List der Vernunft*), sin dejar de mencionar, por cierto, la teleología inmanente del mercado en la escuela liberal o la filosofía del progreso en el «marxismo vulgar» (*vulgärmarxistische Begriff*) (GS, I, 2,699) (Benjamin, 1995a: 57).

Aceptando entonces con Adorno que, en Benjamin, «la invisibilidad de la teología se ha convertido en la marca distintiva de su verdad» (*da ihr Unsichtbarwerden heute zum Kennzeichen ihrer Wahrheit geworden ist*) (Pangritz, 2000: 819), ¿cuál es esta verdad y cómo se mueve en relación con el marxismo y con la filosofía como para cumplir el doble papel de «estar tomada a su servicio» (*in ihren Dienst nimmt*) y, paradójicamente, de ser como su órgano vivo y pensante, es decir, la que «mueve los hilos» (*und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte*)? ¿A qué verdad corresponde en síntesis esta inscripción invisibilizada, propia de la grafología cabalística, que contraescribe sus marcas sobre papel secante, convertido en disimulador de una escritura que no debe mostrarse? Aceptando con Uwe Steiner, por otra parte, que la *crítica* (*die Kritik*) es a la vez *órganon* y *objeto* de la filosofía de Benjamin⁵, ¿no es entonces la teología, su *órganon invisible*⁶ o,

5. «Kritik ist aber nicht nur Organon theoretischer Reflexion, sondern zugleich auch ihr Gegenstand» (Steiner, 2000: 479).
6. La idea de la teología en Benjamin como *órganon* (vbgr. ‘instrumento’ en griego antiguo) está sugerida por Wolfgang Ullmann (1992: 99), que subraya el lado heurístico y metodológico de la teología en Benjamin, inspirado posiblemente en Franz Rosenzweig, quien veía la teología como método mucho más que como objeto de la filosofía. Por nuestra parte, podríamos apoyarnos en la noción de «marranismo filosófico», recientemente introducida por Agata Bielik-Robson (2014), para dar cuenta del tipo de *invisibilidad* que nos parece lícito poder asociar a esto que proponemos llamar aquí *órganon invisible*; igualmente sugere nos parece aquí recurrir al segundo Wittgenstein y a su noción de gramática: en efecto, la invisibilidad teológica no opera en Benjamin como un sujeto fantasmal o «fuero interno» interior en cuanto «espíritu», «Geist», «intención», «daimón», o «intelecto», sino más bien como *gramática profunda* del lenguaje y de la escritura, bajo la forma del palimpsesto o de la

si se prefiere, *su órganon herético, disimulado*, como el *negativo fotográfico* de la filosofía, o la *contrafuga* a su discurso materialista? Entonces, en vez de aferrarse a una lógica binaria, que en nombre del «tercero excluido» suprimiría la teología por el marxismo o, inversamente, el marxismo por la teología, Benjamin estaría operando con una contraofensiva barroca, que consiste en combinar simultáneamente los dos frentes contrarios⁷. Este *órganon herético, disimulado e invisible* se distingue negativamente porque:

1. No es separable metateóricamente, como el «órganon» aristotélico o las «reglas del método» cartesianas.
2. No es «fuero interno», al modo del «pensamiento» como fundamento intelectual (*Nous, Esprit, Cogito, Geist, Mind*) que ha sido propio de la gnoseología dualista.
3. No es *interioridad de fe religiosa*, al modo de la interioridad pascaliana o kierkegaardiana⁸.
4. No es *Leitfaden*⁹, hilo conductor kantiano o teodicea hegeliano-marxista, al modo teleológico de un sentido providencial de la naturaleza o de la historia.

Pero, a estos rasgos que definen negativamente el uso de la teología, podemos agregarles una determinación claramente afirmativa: la teología es incidente en la formación de una *gramática del tiempo*, bajo la que se va a articular,

filigrana escritural, pero siempre *en uso*. Por ello, el hombrecillo ajedrecista que mueve los hilos de la máquina no debería pensarse en forma dualista y sustancial como «el fantasma en la máquina», al modo en que Gilbert Ryle (1967) caricaturiza la *res cogitans* cartesiana, sino más bien al modo del segundo Wittgenstein (1999), como *gramática filosófica*. Pero como la Eurídice de Orfeo, este *órganon invisible* se velará e incluso, para mantener el paralelo órfico, se deformará monstruosamente, si intentamos visibilizarlo directamente en forma de doctrina o de metodología independiente, al contrario de lo que ocurre con los tratados lógicos y metodológicos del estagirita, que los comentaristas Alejandro de Afrodisia y Juan Filopón agruparon tempranamente bajo el nombre de *órganon* ('instrumento'). Agradezco a Luis García las referencias a la noción de «marranismo filosófico».

7. El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría, traductor y autor de varios estudios sobre Walter Benjamin, quien ha desarrollado, asimismo, sus investigaciones principales sobre el tema del barroco y de la contrarreforma en Hispanoamérica, despeja, precisamente, al interior de lo que denomina *ethos barroco*, una estructura lógica que consiste en el rechazo del principio de «tercero excluido» y de la lógica aristotélica (Echeverría, 1998: 199-221). Echeverría no lo afirma, pero podríamos decir que el uso simultáneo de la teología y del marxismo en Benjamin ingresaría de este modo en la matriz de un *ethos barroco*.
8. En su célebre «Prólogo epistemocrítico» de su *Origen del Traverspiel alemán* (1925-1928) Benjamin declara: «La verdad es la muerte de la intención» («Die Wahrheit ist der Tod der Intention») GS-I.1, 216 (Benjamin, 2006: 231), apartándose del modelo de la reflexividad de la conciencia y de la interioridad en provecho de una idea de verdad articulable a la vez a la realidad del lenguaje y a la metafísica platónica de las ideas, como trascendiendo toda interioridad subjetiva e individualizante.
9. *Leitfaden* ('hilo conductor') es la expresión que emplea Kant al introducir sus proposiciones tendentes a hacer inteligible la historia universal, mediante una idea reguladora de carácter teleológico (Kant, 1922: 152).

a lo largo de la obra, la figura del «detenimiento mesiánico» (*messianischen Stillstellung*) (GS-I.2,703), una forma tempranamente avistada por Benjamin desde sus escritos de juventud (1916), y que germina en sus trabajos como en espiral, cristalizándose en las últimas cinco tesis sobre el concepto de historia (GS-I.2, 701-704).

II

Jacob Taubes señaló oportunamente que, para Benjamin y su generación, la referencia de un acontecer mesiánico no se encuentra ya en el plano virtual del ideal regulativo, sino en la actualidad excepcional de los acontecimientos históricos que los acompañaron: la Primera Guerra Mundial, la Revolución de Octubre o la catástrofe del fascismo. Desde este punto de vista, señala Taubes, lo determinante en el encuadre del mesianismo benjaminiano ha sido la experiencia histórica que afectó a su generación (Taubes, 1993: 112). De allí el arco tendido por Taubes entre el mesianismo de Benjamin y el Kairós paulino, en el sentido del «tiempo (excepcional) de ahora», al que Taubes asocia la noción benjaminiana de «tiempo-ahora» (*Jetztzeit*), según el neologismo compuesto por Benjamin a partir de las palabras *tiempo* (*Zeit*) y *ahora* (*Jetzt*), y que remite al tiempo suspensivo o detenido «un presente que no es tránsito» (*einer Gegenwart, die nicht Übergang ist*) (tesis XIV, XVI y XVIII, *Sobre el concepto de historia*, GS-I.2, 701-703)¹⁰.

En el temprano texto de 1915, titulado *La vida de los estudiantes* (*Das Leben der Studenten*), Benjamin sorprende poniendo uno al lado del otro lo mesiánico y lo histórico, cuando escribe, literalmente «reino mesiánico o la idea francesa de revolución» (*messianische Reich oder die französische Revolutionsidee*), aclarando que no se trata de una «informe tendencia del progreso» (*gestaltlose Fortschrittstendenz*), sino de lo «hondamente insertado en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro» (*als gefährdetste [...] Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet*). Benjamin aclara entonces que «la tarea histórica» (*geschichtliche Aufgabe*) «es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto» (*Den immanenten Zustand der Vollkommenheit rein zum absoluten zu gestalten*), hacer que sea visible, hacerlo dominante en el presente (*ihn sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen*) (GS. II-1: 75) (*Obras*, II, 1, 77). Este pasaje preanun-

10. A la sazón de la guerra, un cierto juvenilismo mesiánico cruzó el Atlántico sin que sus portadores en una y otra orilla del océano hayan siempre mantenido relaciones directas, como si las constelaciones generacionales trascendieran a los individuos. El entonces joven filósofo argentino contemporáneo de Benjamin, Deodoro Roca, mentor de la reforma universitaria cordobesa de 1918, propugnó ideas muy próximas a las que encuadraron la reflexión del joven Benjamin en textos como «La vida de los estudiantes» («Das Leben der Studenten», GS, II, 1, 75-87) y «La metafísica de la juventud» («Metaphysik der Jugend», GS, II, 1, 91-104). Deodoro habla en sus escritos de «bancarrota de la civilización», extrayendo de la crisis y de la catástrofe mundial de 1914-1918 las energías políticas de un Manifiesto Liminar de tintes a la vez mesiánicos y revolucionarios (Roca, 1999a: 77-82 y 1999b: 102).

cia la inflexión y la reconfiguración benjaminianas de la figura kantiana de tarea infinita, que había sido reapropiada por Hermann Cohen en el marco de su peculiar síntesis entre la filosofía de Kant y el mesianismo judío, en el que el énfasis recaía en la noción de esperanza (Cohen, 2010: 61-79; Abadi, 2014: 69-99). Benjamin no dejará de ajustar cuentas con el neokantismo a lo largo de su obra. En su última tesis, *Sobre el concepto de historia*, Benjamin terminará en efecto de despejar los prejuicios que subtienden la concepción del tiempo en el neokantismo y en la socialdemocracia alemana en torno a las nociones de «ideal», «progreso» (*Fortschritt*) y «tarea infinita» (*unendliche Aufgabe*), en las que Benjamin revela la estructura de un eterno diferimiento:

El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una «tarea infinita» [*unendliche Aufgabe*]. Y esta doctrina fue la filosofía de escuela del partido socialdemócrata, de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo [*die leere und homogene Zeit*], por así decir, en un vestíbulo [*Vorzimmer*], en el cual se podía esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria [*revolutionären Situation*]. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo *su* chance revolucionaria [*revolutionäre Chance*]. (GS-I.3, 1231) (Benjamin, 1995b: 66)¹¹

Pero más de dos décadas antes, en el artículo «Trauerspiel y tragedia» («Trauerspiel und Tragödie», 1916, GS-II.1, 133-137, *Obras* II.1 137-141), no editado en vida del autor, Benjamin ya apuntó, al igual que en los textos de juventud previamente mencionados, a la necesidad de otra gramática del tiempo. En esta ocasión, el berlinés situó su problema en torno a la demarcación de la historia, inscribiendo la ontología singular de la experiencia y del tiempo históricos en la red semántica de las nociones de «tiempo mesiánico» (*messianische Zeit*) y de «drama barroco» (*Trauerspiel*), apartándose de este modo del paradigma del tiempo mecánico, descalificado ya entonces con los mismos mores de «homogéneo», «continuo» y «vacío» que empleará dos décadas más tarde, en las tesis *Sobre el concepto de historia*, para refutar el modelo de temporalización historicista y del marxismo vulgar.

Pues, en efecto, no hay que pensar que el tiempo no sea sino la medida [*Mafß*] en que se mide la duración que tiene cualquier cambio mecánico [*mechanischen Veränderung*]. Por supuesto, ese tiempo es una forma relativamente vacía [*relativ leere Form*] cuyo relleno [*Ausfüllung*] no tiene sentido pensar [*keinen Sinn bietet*]. Pero el tiempo de la historia es otra cosa muy distinta del tiempo de la mecánica. El tiempo de la historia determina mucho más que la posibilidad de cambios espaciales [*Raumveränderungen*] de magnitud y regularidad determinadas (el curso de las manecillas del reloj) durante cambios espaciales simultáneos de estructura compleja. Y sin precisar qué otra cosa es la que determina

11. Este fragmento pertenece a la tesis XVIII bis, que fue descubierta por Giorgio Agamben en 1975, en el seno de una versión dactilografiada de las tesis *Sobre el concepto de historia -Handexemplar-* que el filósofo italiano encontró entre los papeles de Bataille en la oficina que este último tenía en la Biblioteca Nacional de París (Raulet, 2010: 172).

el tiempo histórico, sin definir su diferencia respecto del tiempo mecánico, hay que decir que la fuerza determinante [*bestimmende Kraft*] de la forma histórica del tiempo [*historischen Zeitform*] no puede ser captada plenamente por ningún tipo de acontecimiento empírico [*von keinem empirischen Geschehen völlig erfaßt*], ni se recoge [*gesammelt*] tampoco plenamente en ningún acontecimiento empírico concreto. Este perfecto acontecimiento [*vollkommen Geschehen*] desde el punto de vista de la historia [*im Sinne der Geschichte*] es sin duda más bien algo que se halla empíricamente indeterminado [*Unbestimmtes*], es decir, una idea. Y esta idea del tiempo consumado [*erfüllten Zeit*] es justamente aquello que en la Biblia, en cuanto idea dominante en ella [*beherrschende historische Idee*], es el tiempo mesiánico [*die messianische Zeit*]. (GS-II.1, 134) (*Obras*, II.1, 138)

Este pasaje del joven Benjamin se centra en la comprensión del tiempo histórico y en la ontología misma de la historia: ¿Qué es lo que hace que un acontecimiento o una experiencia sean considerados históricos? Esto apunta al contraste con el tiempo de la ciencia natural. En esta demarcación, la idea de lo mesiánico, como se destaca en la conclusión de este pasaje, cumple un papel determinante. En efecto, lo histórico no reside para Benjamin ni en el dato empírico bruto ni en su subjetivación, sino en la «idea», que, como señala aquí Benjamin, es lo que distingue al «acontecer absoluto» (*vollkommen Geschehen*) del «acontecer empírico» (*empirischen Geschehen*). Solo lo que es recogido, por así decir, en la idea, tiene sentido desde el punto de vista de la historia (*im Sinne der Geschichte*). Ulteriormente (1925), en su famoso «Prefacio epistémico-crítico» («Erkenntniskritische Vorrede») al libro sobre el drama barroco alemán (*Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, GS-I.1, 207-237), esta «idea» será comprendida como lo que «salva» al fenómeno singular e inscribe, por así decir, el acontecimiento en la constelación de una verdad histórica (GS-I.1, 214-215). Por ende, debemos cuidarnos muy bien de confundir esta «idea» con lo que la filosofía neokantiana del sudoeste (Escuela de Baden) entendió por «inherencia valorativa» (*Wertbeziehung*), en cuanto carga axiológica subjetiva fundante de la historicidad y de su sentido. En efecto, para el neokantismo del sudoeste alemán, los valores son inmanentes a la intencionalidad y, como tales, pertenecen a la carga subjetiva del historiador, resultando, a la postre, en un relativismo relativista que terminará de cristalizarse con Max Weber en un plano nietzscheano de inmanencia, abandonando los restos de trascendentalismo kantiano que aún permanecían en Rickert. Para Benjamin, por el contrario, la «idea», como figura mesiánica, extrae su fuerza absoluta e infinita tanto de la concepción realista platónica como del Kant moral. Esta idea es ya entendida en la constelación de la justicia (Friedlander, 2012: 200-201), es decir, como intrínsecamente mesiánica, clavando una cuña entre la historia y el subjetivismo. La comprensión benjaminiana del tiempo mesiánico, de sesgo platónico, traza por ende una frontera entre, por un lado, el relativismo axiológico vinculado a la perspectiva subjetivante de los valores y, por el otro, el mesianismo, en cuanto anclado en un polo de justicia que incide en lo profano, no teleológicamente, sino como exceso, apertura, actualización (*Aktualisierung*),

interrupción (*Unterbrechung*), suspensión (*Stillstand*) o espectralidad (Derrida, 1994: 165; Derrida, 2002).

Para capturar toda la peculiaridad de la comprensión benjaminiana, es importante restituir brevemente el debate alemán de finales del siglo XIX e inicios del XX en torno al estatuto de la historiografía y las *Geisteswissenschaften*. En efecto, el problema de la singularidad de la historiografía y de su ontología regional ya había sacudido a las ciencias sociales alemanas, colocándose en el centro de la controversia conocida como *Methodenstreit* («disputa del método»), que marcó la epistemología de las ciencias sociales y de la hermenéutica, interpelando a pensadores de la talla de Dilthey, Windelband, Rickert, Lask, Simmel y Weber (Oakes, 1986). Si, en la escuela neokantiana del sudoeste alemán (Windelband, Rickert, Lask) y en la hermenéutica de cuño diltheyano, se da por sentada la demarcación de la historia en relación con las ciencias naturales, el criterio de dicha demarcación permanece en la esfera de la intención y de la subjetividad que es propia de la «comprensión». En particular, el joven Heidegger, quien realizó su tesis de habilitación bajo la dirección de Heinrich Rickert, centró su conferencia de «Venia docente» precisamente en el problema del tiempo en la ciencia histórica. Su conferencia fue titulada *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* («El concepto de tiempo en la ciencia histórica») (Heidegger, 1978) y fue pronunciada en la Universidad de Friburgo el 15 de julio de 1915, es decir, unos meses antes que la escritura del fragmento de Benjamin sobre *Trauerspiel y Tragödie* (1916). Cuando comparamos ambos textos, a primera vista, es llamativa una afinidad entre los dos pensadores; a saber, la manifiesta contraposición del tiempo historiográfico contra el tiempo «homogéneo», «mecánico» y «continuo» de las ciencias naturales, expresada en términos bastante análogos (Heidegger, 1978: 415-425). Una mirada más circunspecta, sin embargo, permite hallar grandes discontinuidades entre las dos perspectivas, lo que clarifica asimismo la comprensión mesiánica del tiempo histórico benjaminiano. En efecto, los caminos de ambos pensadores se bifurcan radicalmente en el momento de confrontarse a la ontología y al conocimiento del pasado. Para Heidegger, el objeto histórico ya no existe:

El objeto histórico, en cuanto histórico, es siempre pasado [*ist immer vergangen*]; en sentido estricto, ya no existe más [*er existiert streng genommen nicht mehr*]. Entre él y el historiador media una distancia temporal [*Zeitferne*]. El pasado siempre tiene sentido solo cuando lo miramos desde un presente [*von einer Gegenwart aus gesehen*]. Desde nuestra perspectiva, lo pasado no sólo no *es* más, sino que incluso *fue* algo *diferente* [*es war auch ein Anderes*] de lo que somos nosotros y del contexto en el que vivimos hoy [*Lebenszusammenhang*] en el presente [*heute in der Gegenwart*]. Como se ve, el tiempo tiene en la historia un significado realmente original [*ganz originale Bedeutung*]. Solo cuando esta diferencia cualitativa de tiempos pasados [*qualitative Andersheit vergangener Zeiten*] se abre paso en la conciencia del presente [*ins Bewußtsein drängt*], se despierta el sentido histórico [*ist der historische Sinn erwacht*] [...]. Se puede decir que el principio de la formación histórica de los conceptos [*das Prinzip der historischen Begriffsbildung*] se manifiesta incluso en el mismo momento en que comenza-

mos a contar el tiempo: la relación valorativa [*die Wertbeziehung*] [subrayados del original]. (Heidegger, 1978: 427-433; v. e. Heidegger, 2009: 31-38)

Por ende, para Heidegger: 1. el pasado solo es para un presente; 2. ese pasado no es para nosotros lo que fue «en sí mismo», y 3. hay una lejanía temporal (*Zeitferne*) (Heidegger, 1978: 427) entre el historiador y el pasado que solo se puede recubrir merced a los valores (*Werte*) del presente y a una inherencia de valor (*Wertbeziehung*) (Heidegger, 1978: 433), al modo en el que lo plantea Rickert, a cuyo texto *Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales* (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*), aparecido en 1902 (Rickert, 1913), remite Heidegger en nota a pie de página (Heidegger, 1978: 433, n. 17).

Benjamin y Heidegger, a pesar de ser contemporáneos, nunca se confrontaron directamente; el autor de *Sein und Zeit* nunca mencionó a Benjamin. Por el contrario, Benjamin menciona explícitamente a Heidegger en su correspondencia, aunque lo hace contadas veces. Ahora bien, entre estas escasas referencias, hay una carta que precisamente es clave para la cuestión que estamos analizando. La misma está dirigida curiosamente en francés a su amigo Gershom Scholem y enviada desde París con fecha de 20 de enero de 1930. Permítasenos reproducir aquí brevemente los pasajes significativos en relación con nuestro punto:

Deux choses principalement, à ce que je vois. D'abord je me suis fait - à vrai dire dans des proportions modestes - une situation en Allemagne. Le but que je m'avais [!] proposé n'est pas encore pleinement réalisé, mais, enfin, j'y touche d'assez près. C'est d'être considéré comme le premier critique de la littérature allemande [...] Mais puis, et surtout, ce dont il va s'agir, c'est mon livre «Pariser Passagen». Je suis bien désolé que pour tout ce qui se rattache à lui - et à vrai dire c'est le théâtre de tous mes combats et de toutes mes idées - l'entretien soit la seule communication possible. Ça ne se prête pas du tout à être exprimé par des lettres. Je me borne donc à noter que je compte poursuivre ce travail sur un autre plan que jusqu'à présent je l'avais entrepris. Tandis que jusqu'ici c'était surtout la documentation d'une part, la métaphysique d'autre part, qui m'avaient retenu, je vois que pour aboutir, pour donner un échafaudage ferme à tout ce travail, il ne me faudra pas moins qu'une étude aussi bien de certains aspects de Hegel que de certaines parties du «Kapital». Ce qui pour moi aujourd'hui semble une chose acquise, c'est que pour ce livre [«Pariser Passagen»] aussi bien que pour le «Trauerspiel» je ne pourrai pas me passer d'une introduction qui porte sur la théorie de la connaissance - et, cette fois surtout sur la théorie de la connaissance de l'histoire. C'est là que je trouverai sur mon chemin Heidegger et j'attends quelque scintillement de l'entre-choc de nos deux manières, très différentes, d'envisager l'histoire¹². (Carta del 20 de enero de 1930. Benjamin, 1978: 505-506)

12. «Veo principalmente dos cosas. En primer lugar, me he hecho, a decir verdad en proporciones modestas, una situación en Alemania. La meta que me había propuesto no se ha realizado aún plenamente, pero por fin estoy tocándola de cerca. Es la de ser considerado como el primer crítico de la literatura alemana [...]. Pero luego, y sobre todo, de lo que se va a tratar es de mi libro *Pariser Passagen*. Lamento mucho que, en relación con todo lo que se refiere al mismo —y a decir verdad es el teatro de todos mis combates y de todas mis ideas—, la conversación sea la única comunicación posible. Eso no se presta en absoluto

Hannah Arendt, quien comenta esta carta en el primero de sus tres ensayos sobre Benjamin, menciona solamente la primera parte, en la que Benjamin expresa su deseo de ser el «primer crítico de la literatura alemana» (Arendt, 1990: 142). Nada dice de la segunda parte de esta misma misiva, en la que Benjamin, como vimos más arriba, luego de anunciar la necesidad de incorporar en su proyectado *Libro de los Pasajes* (*Pariser Passagen*) una reflexión sobre Hegel y sobre el *Kapital*, expresa su propósito de escribir una introducción que sea en relación con su proyectado *Passagen-Werk*, considerado aquí como «el teatro de todos mis combates y de todas mis ideas», lo que había sido el «Prefacio epistémico-crítico» (*Erkenntniskritische Vorrede*) en relación con el *Trauerspielbuch*. Por cierto, no debió resultar indiferente a Arendt que Benjamin confesara en esta carta a Scholem que, en el preciso lugar de esta proyectada introducción metateórica, «lo esté aguardando» un duelo teórico contra Heidegger, único filósofo que Benjamin menciona aquí después de referirse a Hegel y a Marx. Ni a fortiori debió resultarle indiferente que esta confrontación con Heidegger se centrara específicamente en las maneras «diferentes» de ver «la teoría del conocimiento histórico» y de concebir la historia, y que Benjamin esperase del «entrechoque» (*entre-choc*) que «estallen unos cuantos chispazos» (*scintillements*)¹³. Y si va de suyo que Arendt solo quiso limitarse a ratificar con la mención parcial de la primera parte de esta carta su interpretación de la vocación última de Benjamin en el campo de la crítica de la literatura alemana, y que para ello el pasaje que cita debió parecerle suficiente, es muy claro, sin embargo, que no resulta suficiente, en vista de que la segunda parte de la carta desmiente parcialmente esta interpretación, mostrando, en una orientación diferente, que el autor berlinés se ubicaba de hecho no únicamente dentro de la crítica literaria, sino, asimismo, dentro de la teoría de la historia y de la filosofía contemporánea, desbordando claramente los límites de la crítica literaria. Mucho más, el hecho de que, en ese lugar de la filosofía, la confrontación

a ser expresado en cartas. Me limito, por ende, a observar solamente que cuento proseguir este trabajo en otro plano que el seguido hasta ahora. Mientras que hasta aquí me retuvieron sobre todo, por un lado, los documentos y, por otro, la metafísica, veo que, para acabar, para dar un andamiaje firme a todo este trabajo, no me será menos necesario realizar un estudio de ciertos aspectos de Hegel y de ciertas partes del *Kapital*. Lo que para mí hoy parece fuera de discusión es que, para este libro [*Pariser Passagen*] como [lo fue] también para el *Trauerspiel*, no podré evitar la realización de una introducción que verse sobre la teoría del conocimiento —y, esta vez, principalmente, sobre la teoría del conocimiento de la historia. Es ahí que encontraré en mi camino a Heidegger, y yo espero algunos chispazos producidos por el entrechoque [*entre-choc*] de nuestros dos modos muy diferentes de abordar la historia.» (Traducción nuestra.)

13. En fecha bastante reciente, Andrew Benjamin y Dimitri Vardoulakis compilaron una serie de estudios sobre Benjamin y Heidegger bajo el título, precisamente, de *Sparks will fly* (*Volarán chispazos*), en clara referencia a la expresión empleada por Benjamin en la carta de 1930 a Scholem. Este libro ya se ha vuelto una referencia obligada para la cuestión de las relaciones entre Benjamin y Heidegger. Curiosamente, sin embargo, los compiladores no mencionan, al comentar la expresión de 1930, los contenidos de la carta de Benjamin a Scholem, tan importantes para la cuestión metahistórica, ni la lectura arendtiana de esta misma correspondencia (Benjamin y Vardoulakis [eds.], 2015).

con Heidegger pase al primer plano, muestra con creces toda la proyección filosófico-contemporánea que tiene para Benjamin su investigación histórica sobre el siglo XIX francés. Ahora bien, por nuestra parte, es aquí donde nos parece necesario señalar lo siguiente:

1. Es harto probable que Benjamin hubiera leído la conferencia (*Vortrag*) de Heidegger de 1915 «sobre el concepto de tiempo en la ciencia histórica». En efecto, aunque en su larga y no enteramente exhaustiva lista de libros leídos, la única obra que Benjamin cita de Heidegger (GS, VII-1: 447) es el libro de 1916 correspondiente a la tesis de *Habilitación (Habilitationsschrift)*, titulada *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Heidegger, 1916) (*Las categorías y la teoría del significado de Duns Scotus*), la cercanía de la fecha en que fue publicada la conferencia de Heidegger sobre el concepto de tiempo, que apareció también en 1916¹⁴, nos hace presumir que Benjamin debió haber confrontado ambas lecturas por la misma época.
2. Es claro que el anhelado proyecto de un nuevo «prefacio epistémico-crítico» en relación con el *Passagen-Werk* (1927-1940) es un tema que involucrará a Benjamin hasta su confección de las tesis de 1940 *Sobre el concepto de historia* (1940), y que estas últimas, como ha sido observado por algunos comentaristas (Sazbón, 2002: 179-190; Oyarzún Robles, 1995: 7, n. 1) son, en definitiva, el proyectado marco teórico-filosófico y político en relación con el *Passagen-Werk*. La ironía hizo que fuera Arendt quien llevara físicamente, en septiembre de 1940, el material de las tesis desde la Francia ocupada hasta los EE. UU., con lo cual contribuyó de hecho a salvar una parte del trabajo de Benjamin, a la que no atribuyó la misma importancia que las partes anteriores referidas a la crítica de la literatura. Sin embargo, las tesis de Benjamin *Sobre el concepto de historia*, en la que se cristaliza toda una concepción del tiempo mesiánico preparada desde sus más tempranos ensayos hasta sus últimas investigaciones, articulando la interrupción mesiánica del acontecer, la rememoración, la traducción, la justicia y la «redención» del pasado, debe leerse no solo en clave antihistoricista contra el positivismo y contra el «marxismo vulgar», como es de uso en las interpretaciones consagradas de Benjamin, sino, asimismo, desde este lugar menos visible a primera vista, esto es la confrontación con Heidegger y con su concepción del tiempo y del pasado histórico¹⁵.

14. La conferencia fue publicada por primera vez en la *Zeitschrift für Philosophie Kritik* (antes *Fichte-Ulricische Zeitschrift*), Leipzig, 1916, vol. 161, p. 173-188.

15. En su ya célebre ensayo *Stato di Eccezzione* (2003), Giorgio Agamben analiza, en su cuarto capítulo, bajo el sugerente título de «Gigantomachia intorno a un vuoto» («Gigantomaquia en torno a un vacío») (Agamben, 2003: 68-83), lo que considera un duelo casi subterráneo entre Walter Benjamin y Carl Schmitt, llevado según el pensador italiano a lo largo de varias décadas, desde la aparición en 1921 del fragmento de Benjamin sobre la violencia GS-II.1, 179-203, hasta sus tesis *Sobre el concepto de historia* (GS-I.2 693-704), pasando por la *Teología política* de Schmitt (1922) y por su *Hamlet o Hécuba* (1956). El tema de

3. Permítasenos ahora volver brevemente al contenido de la *Vortrag* de Heidegger: si, según Benjamin, su concepción del tiempo y del conocimiento histórico difiere drásticamente de la de Heidegger, esta diferencia no pasa por la oposición a la temporalidad de la física y de la mecánica, que ambos pensadores compartirían sin reserva. Esta oposición pasa, en cambio, como anunciamos brevemente más arriba, por las concepciones respectivas del pasado histórico. Vimos que Heidegger lo considera desde el prisma de la *Wertbeziehung* ('relación de valor'), primando al presente como configurador intencional y selector del pasado. Sin embargo, desde «Sobre el programa de la filosofía venidera» («Über das Programm der Kommenden Philosophie» [1917], GS-II.1, 157-171, y v. e. en *Obras*-II.1, 162-174), Benjamin ya ataca la noción de «sujeto intencional» GS-I.1, 216 (Benjamin, 2006: 231), que se encuentra en el centro de la *Wertbeziehung* del neokantismo de Baden y que volverá a aparecer más tarde en la filosofía de Heidegger travestida en la dimensión del primado del futuro y del proyecto (*Entwurf*) como fundamento de nuestra relación con el pasado. En Benjamin, por el contrario, el *inacabamiento* (*Unabgeschlossenen*) del pasado se recupera desde la constelación de la ruina como idea y origen (*Ursprung*), en el sentido de la prehistoria, y no desde la intencionalidad que es propia de la carga valorativa del presente. Benjamin opera aquí con una noción propia de «origen», una idea definida desde el prefacio epistémico-crítico al *Trauerspielbuch* (GS-I.1, 226): el origen, «siendo una categoría plenamente histórica» (*durchaus historische Kategorie*) «no tiene nada en común [*nichts gemein*] con la génesis [*Entstehung*]»; no se trata del «llegar a ser de lo que ha surgido» (*kein Werden des Entsprungenen*), sino «de lo que está surgiendo del llegar a ser y del pasar» (*vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes*). El origen —continúa Benjamin— «se localiza en el flujo del devenir» (*steht im Fluß des Werdens*) «como un remolino» que engulle en su ritmo el material relativo a la génesis (*Entstehungsmaterial*). Por ende, estamos viendo que, en vez de definir «origen» al modo convencional como una causa pasada y perimida, Benjamin lo concibe como algo aún persistente y que se prolonga en el presente como una estructura viva o como una esencia. Este principio suministra entretanto un modelo para pensar la permanencia del pasado bajo el modo de lo aún inacabado. El contraste es tanto mayor con la sentencia de Heidegger, cuando el autor de *Sein und Zeit* declaraba: «Der historischer

dicho duelo sería la interpretación asignada a la excepción como «punto ciego» del derecho, que es considerada como externa a la soberanía política en Benjamin y, en cambio, como la esencia misma de la soberanía en Schmitt. Curiosamente, aunque el fantasma de Heidegger merodee todo el tiempo alrededor de esta interpretación agambeniana, sugerido ya desde el mismo nombre de «gigantomaquia», que es extraída de Platón a través precisamente del epígrafe de *Sein und Zeit* (1927), Agamben en ningún momento refiere a la confrontación entre el mismo Heidegger y Benjamin en torno a la historicidad, que es interpretada ontológicamente en Heidegger como un existencial y un modo de ser del *Dasein*, y políticamente en Benjamin a través de la idea mesiánica de justicia como inconmensurable a los poderes instituidos.

Gegenstand als historischer ist immer vergangen» («el objeto histórico, como histórico, es siempre pasado»), «er existiert streng genommen nicht mehr» («estrictamente hablando, no existe ya más») y «Das Vergangene ist nicht nur nicht mehr» («El pasado ya no existe más»).

4. Más allá del programa de 1917, es por ende sobre todo en la época de 1916 a 1925, durante la elaboración del *Trauerspielbuch*, que Benjamin podrá elaborar epistémicamente la idea de espectralidad del pasado junto a las nociones de *origen*, *constelación* y *salvataje*. Para Benjamin, el peso de la relación entre pasado y presente no puede despejarse historiográficamente sin una arqueología que nos permita pasar de la dimensión de la historia de la modernidad a la dimensión de su *prehistoria* (*Ur-Geschichte*), donde el problema epistemológico del pasado no es ya la selección del objeto histórico (*historische Gegenstand*), merced a la carga axiológica del presente, como en Heidegger, sino la pervivencia e irrupción del pasado y su salvataje desde la(s) ruina(s) (*Trümmer*) que testimonian en el presente, dando al pasado el carácter de «lo inconcluso» (*Das Unabgeschlossenen*) (*Passagen-Werk*, GS-V.I, 589).
5. En este sentido, es con la noción de «rememoración» (*Eingedenken*, según el neologismo introducido por el mismo Benjamin) donde termina de germinar a la vez una gramática mesiánica del tiempo de la historia y una concepción ontológica del pasado opuesta al *presentismo* axiológico de la intencionalidad. La rememoración no es una mera capa de la conciencia intencional, sino que se compone tanto de la memoria involuntaria, de los contenidos oníricos y de la invención corporal, como del trabajo reflexivo que es propio del recuerdo. Por ende, la rememoración es una mediación entre la otredad irreductible y persistente del pasado y la posición del presente, de modo que toda rememoración es más bien una «traducción» del pasado en el presente (Friedlander, 2012: 198), a la vez diferente de una mera «invención del pasado» (como en el ficcionalismo) o de una mera identificación (como en la endopatía de la tradición de la *Einführung*, propia de las *Geisteswissenschaften*). A través de esta figura del *Eingedenken*, Benjamin introduce una idea enteramente original del pasado como algo persistente en el presente y, contrariamente a Heidegger, no caduco, es decir, inconcluso. Ahora bien, en el camino de la afirmación de este pasado inconcluso, Benjamin no solo se enfrenta a Heidegger, sino también a Horkheimer.

III

En una carta del 16 de febrero de 1937, cuyos extractos Benjamin incorpora en un fragmento del Libro de los Pasajes (*Passagen-Werk*), Max Horkheimer escribe a Benjamin:

La constatación de lo inconcluso [*Unabgeschlossenheit*] es idealista, si no incorpora lo concluso [*Abgeschlossenheit*]. La injusticia pasada ha sucedido y está

conclusa. Los golpeados [*Erschlagenen*] han sido realmente golpeados. Si se toma lo inconcluso con toda seriedad, entonces hay que creer en el Juicio Final [*jüngste Gericht*] [...] la injusticia, el horror [*Schrecken*] y el dolor [*Schmerzen*] del pasado son irreparables. (Carta del 16 de marzo de 1937. *Passagen-Werk*, GS-V.1, 588)

La respuesta de Benjamin a Horkheimer fue también incorporada por Benjamin como fragmento en el *Passagen-Werk*. Dice así:

El correctivo a este planteamiento se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es solo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración [*Form des Eingedenkens*]. Lo que la ciencia ha «establecido» puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo concluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso. Esto es teología. En la rememoración, hallamos una experiencia [*Erfahrung*] que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos. (Walter Benjamin a Max Horkheimer, marzo de 1937. *Passagen-Werk*, V.1, 589)

En este intercambio epistolar, cuya importancia no sabríamos exagerar, entre Horkheimer y Benjamin del 15 de marzo de 1937, está condensada la función teológica de la rememoración (*Eingedenken*) a la vez como lo que hace de la historia algo irreductible a la ciencia y como aquello que permite abrir el «recinto del pasado» (*Gemach der Vergangenheit*) (tesis xviiA, GS-I.3, 1231), de modo que lo caduco (la injusticia pasada) se vuelva inconcluso. Pero esta apertura del pasado, si se realiza desde el presente del historiador, no quiere decir que opere al modo «presentista», reapropiando el pasado para reconfigurarlo de acuerdo con los valores del presente. Por el contrario, el pasado es en sí mismo portador de una exigencia (*Anspruch*), que podemos recoger desde el presente solamente porque hemos sido dotados de una «débil fuerza mesiánica» (*schwache messianische Kraft*), como señala Benjamin en su tesis II *Sobre el concepto de historia* (GS-I.2, 693-694). Es decir, hay una «experiencia con el pasado» merced a lo teológico, que no debe entenderse como una escritura teológica de la historia (esta última no debe intentar escribirse «con caracteres directamente teológicos»), sino —pensamos— como una gramática teológica del tiempo de la rememoración. El paradigma de la traducción, extraído de la filosofía del lenguaje de Benjamin, puede ayudarnos a comprender esta relación del presente con el pasado: no se trata ni de reproducir o de revivir el mismo pasado, ni de identificarse empáticamente con el mismo, sino de «traducir» ese pasado en el presente, de modo que, en su transformación mediante dicha traducción, el pasado encuentra una presencia en el presente ofreciéndonos una experiencia que abre al presente y lo interrumpe, como interrumpe (y abre) la traducción a la lengua propia. Pero, a diferencia de la unilateralidad de la relación intencional que plantea el paradigma de los valores (*Wertbeziehung*), el paradigma de la traducción debe contar dialógicamente con la lengua del otro y mantener con dicha lengua

una relación y una experiencia que no es unilateral, sino que persigue salvar en la lengua propia los sedimentos extraños en los que se encuentra con la otredad y la recibe. Pero esta disposición, en Benjamin, es teológica, ya que parte de la falta común, en la lengua propia y en la lengua extranjera, de la lengua originaria y total. Es por ende una ausencia y una falta compartidas, y no una esencia o una identidad común, lo que define la comunidad de traducción de las lenguas y la posibilidad de un salvataje y una redención de la otredad. De modo análogo, es la falta común que se actualiza en la idea espectral y *no deconstructible* de la justicia (Derrida, 1994: 35-40) lo que permite la comunidad de experiencia entre el pasado y el presente. Esta presencia espectral, siempre en exceso al derecho y a la historia, no es ni un *telos* regulativo ni una realización «cósica» de la justicia, sino siempre una apertura y un exceso. Queda por ver si, más allá de la diferencia radical en referencia a la historia, la justicia y la política que este paradigma mesiánico benjaminiano permite sostener vis a vis con Heidegger, no habría también un vaso comunicante con el autor de *Sein und Zeit* que pasaría esta vez a través de la mera forma de la diferencia ontológica planteada en Heidegger entre el ser y el ente, como un modo a su vez de comprender la diferencia entre la justicia, por un lado, y el derecho y lo histórico, por el otro; un modo que es irreductible a lo teleológico y a lo cósico. Pero esto nos llevaría por una senda que ahora solo podemos indicar y presentir, y en ningún modo transitar.

Referencias bibliográficas

- ABADI, Florencia (2014). *Walter Benjamin: conocimiento y redención: De Kant al surrealismo*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- AGAMBEN, Giorgio (2003). *Stato di Eccezione*. Turín: Bollati Boringhieri. Versión española: *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2004.
- ARENDT, Hannah (1990). «Walter Benjamin». En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- BENJAMIN, Walter (1972-1991). *Gesammelte Schriften*. Vol. I-VII. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1978). *Gesammelte Briefe*, editado por Gershon Scholem y Theodor Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1991). «Die Aufgabe des Kritikers». *Gesammelte Schriften*. Vol. VI-1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 171-172.
- (1995a). «Sobre el concepto de historia». En: BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*, traducido por P. Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Arcís-LOM, 45-68.
- (1995b). «Fragmento Teológico-Político (1921-1922)». En: *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*, traducido por P. Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Arcís-LOM, 181-182.
- (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.
- (2006). *Obras*. Libro I, vol. 1. Madrid: Abada.
- (2010). *Obras*. Libro IV, vol.1, Madrid: Abada.

- BENJAMIN, Walter y SCHOLEM, Gershom (2011). «Walter Benjamin y Gershom Scholem». En: *Correspondencia 1933-1940*. Madrid: Trotta.
- BENJAMIN, Andrew y VARDOULAKIS, Dimitris (2015). *Sparks will fly: Benjamin and Heidegger*. Nueva York: Sunny Press.
- BIELIK-ROBSON, Agata (2014). *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. Nueva York: Routledge.
- COHEN, Hermann (2010). *Mesianismo y razón. Escritos judíos*. Buenos Aires: Lilmod, 2010, versión alemana. COHEN, Hermann, *Jüdische Schriften*. Berlín: Schwetschkke & Sohn, 1924.
- COHEN-LEVINAS, Danielle (2013). «Révélation et Irrévélation: Walter Benjamin et Gershom Scholem devant Kafka». En: *Walter Benjamin*, editado por Patricia Lavelle. París: Éditions de L'Herne, 314-325.
- DERRIDA, Jacques (1994). *Force de loi*. París: Galilée.
- (2002). *Fichus*. París: Galilée.
- ECHVERRÍA, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Era.
- FRIEDLANDER, Eli (2012). *Walter Benjamin: A Philosophical Portrait*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- HARTUNG, Günter (2001). «Jacob Taubes und Walter Benjamin». En: *Abendländische Eschatologie: Ad Jacob Taubes*, dirigido por Richard Faber, Evelyne Goodman-Thau y Thomas Macho. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- HEIDEGGER, Martin (1916). *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: Mohr.
- (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen, 2006. Versión española: *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2006.
- (1978). «Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft» (1915). En: HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*. Vol. 1, *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 357-433 (publicado por primera vez en la *Zeitschrift für Philosophie Kritik*, antes *Fichte-Ulricische Zeitschrift*. Leipzig, 1916, vol. 161 (173-188). Versión española: «El concepto de tiempo en la ciencia histórica». En: HEIDEGGER, Martin. *Tiempo e historia*, traducido por Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2009, 15-38.
- KANT, Immanuel (1922). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). Berlín: Cassirer. Versión española: «Idea para una historia universal en clave cosmopolita». En: KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?*, traducido por Aramayo. Madrid: Alianza, 2004.
- (1991). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.
- OAKES, Guy (1986). «Rickerts's Theory of Historical Knowledge». En: RICKERT, Heinrich. *The limits of concept formation in natural science: A logical introduction to the historical sciences*. University of Cambridge: Cambridge University Press, VII- XXXI.
- OYARZÚN ROBLES, Pablo (1995). «Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad: A manera de introducción». En: BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile, ARCISLOM, 5-40.

- PANGRITZ, Andreas (2000). «Theologie». En: WIZISLA, Erdmut y OPITZ, Michael. *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 774-825. Versión española: *Conceptos de Walter Benjamin*, editado por María Belforte y Miguel Vedda y traducido por Fernando Carranza. Buenos Aires: Las Cuarenta, 1173-1248.
- RAULET, Gérard (2010). «Kommentar». En: BENJAMIN, Walter. *Werke und Nachlaß: Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 19, *Über den Begriff der Geschichte*, editado por Gérard Raulet. Berlín: Suhrkamp Verlag, 159-379.
- RICKERT, Heinrich (1913). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen: Mohr. Versión inglesa: *The limits of concept formation in natural science*, traducido por Guy Oakes. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- ROCA, Deodoro (1999a). «La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica» («Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria», 21 de junio de 1918). En: KOHAN, N. *Deodoro Roca, el hereje*. Buenos Aires: Biblos, 77-82.
- (1999b). «Ciencias, maestros y universidades» (1915). En: KOHAN, N. *Deodoro Roca, el hereje*. Buenos Aires: Biblos, 99-108.
- RYLE, Gilbert (1967). *El concepto de lo mental*. Buenos Aires: Paidós.
- SAZBÓN, José (2002). *Historia y representación*. Buenos Aires: Bernal / Universidad Nacional de Quilmes.
- SCHMITT, Carl (1922). *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlín: Duncker und Humblot, 1985. Versión española: *Teología política: Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart, 2005.
- (1956). *Hamlet oder Hekuba: Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Staufen, Nachlass Professor Dr. Carl Schmitt. Versión española: *Hamlet o Hécuba: La irrupción del tiempo en el drama*. Valencia: Pre-Textos / Universidad de Murcia, 1993.
- STEINER, Uwe (2000). «Kritik». En: WIZISLA, Erdmut y OPITZ, Michael. *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 479-523. Versión española: *Conceptos de Walter Benjamin*, a cargo de María Belforte y Miguel Vedda y traducido por Mariela Ferrari. Buenos Aires: Las Cuarenta, 241-304.
- TAUBES, Jacob (1993). *Die Politische Theologie des Paulus*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag. Versión francesa: *La théologie politique de Paul: Schmitt, Benjamin et Freud*. París: Seuil, 1999.
- ULLMANN, Wolfgang (1992). «Walter Benjamin und die jüdische Theologie». En: *Aber ein Sturm weht vom Paradiese her: Texte zu Walter Benjamin*, bajo la dirección de Michael Opitz y Erdmut Wizisla. Leipzig, 99-101.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1999). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya.
- WIZISLA, Erdmut (2013). «Renoncer à produire du rêve?: Le messianisme politique chez Benjamin et Brecht». En: *Walter Benjamin*, editado por Patricia Lavelle. París: Éditions de L'Herne, 303-308.

Francisco Naishtat, graduado en Filosofía por la Universidad de París I, es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctor habilitado por la Universidad de París 8. Es profesor de Filosofía en la UBA y profesor invitado de las universidades de París 8, París 7, UAM (México) y King's College London, además de ser investigador del CONICET (Argentina). Ha sido *directeur de programme* en el Collège International de Philosophie (2004-2010) y es actualmente miembro del Consejo Científico de dicha institución. Sus temas de investigación se focalizan en la crisis de la modernidad y de la historia en el marco de la filosofía contemporánea, en particular a partir de Benjamin y de sus recepciones. Es autor y compilador de numerosos libros y artículos, entre los que cabe mencionar *L'action et le langage*, París, L'Harmattan, 2010; *Ráfagas de dirección múltiple: Abordajes de Walter Benjamin* (coautor), México, UAM, 2015, y «La filosofía iberoamericana de la historia: El largo siglo XX», EIAF, Madrid, Trotta, 2017.

Francisco Naishtat holds a degree in Philosophy from the University of Paris I-Sorbonne, a PhD in Philosophy from the University of Buenos Aires (UBA) and received the HDR degree from the University of Paris 8. He is Professor of Philosophy at the UBA and Visiting Professor at the University of Paris 8, the University of Paris 7, the Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) of Mexico and King's College London. He is also a researcher at CONICET and was *Directeur de Programme* at the *Collège International de Philosophie* (2004-2010), where he is currently a member of the institution's Scientific Committee. His research interests focus on the crisis of modernity and history in the frame of Walter Benjamin's work and its contemporary receptions. He is author and editor of numerous books and articles. His most recent publications include *L'action et le langage*, Paris, L'Harmattan, 2010; *Ráfagas de dirección múltiple: Abordajes de Walter Benjamin* (co-author), Mexico, UAM, 2015 and "La filosofía iberoamericana de la historia: El largo siglo XX", EIAF, Madrid, Trotta, 2017.
