

FRAGMENTO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE WALTER BENJAMIN: UNA INTERPRETACIÓN

MICAELA CUESTA
Universidad de Buenos Aires – CONICET

Resumen

El *Fragmento teológico-político* debe su nombre a Theodor Adorno. Se desconoce si el mismo fue aceptado o no por Benjamin. Respecto de su fecha de producción tampoco existen acuerdos. Los editores de Benjamin, Tiedemann y Schweppenhäuser, lo sitúan alrededor de 1920/21. Adorno asegura que Benjamin se lo leyó en 1938. Gershom Scholem señala que fue también por aquella fecha cuando Benjamin lo redactó. No obstante, lo más enigmático del texto no lo constituyen estas imprecisiones sino, antes bien, su contenido. Es sobre la relación entre la idea de felicidad y de historia que allí emerge sobre lo que nos proponemos reflexionar. Buscando identificar las críticas que, tanto al modo hegeliano, teleológico de concebir la historia, como a su opuesto aparente, el historicismo, se desprenden de aquel texto. Ni telos, ni meta, la tarea consiste –afirma Benjamin– en “poner fin”, en interrumpir las lógicas que han causado y continúan causando la muerte y el sufrimiento en la historia. Ahora bien este texto ¿a qué desafíos epistemo-críticos nos enfrenta? ¿De qué modo este llamado a “poner fin” se distancia de una mera consigna política? ¿En qué puntos él se diferencia de una posición que cifra su esperanza en la llegada de un Mesías? ¿En qué constelación de conceptos hemos de inscribirlo? ¿Con qué otras producciones del mismo autor el mismo dialoga? Estos son algunos de los interrogantes sobre los cuales volveremos en nuestra presentación, haciendo especial énfasis en sus tensiones y en su mutua remisión.

Palabras clave: teología, tiempo histórico, tiempo mesiánico, felicidad

Abstract

The *Theological-political fragment* owes its title to Theodor Adorno. It is not known whether such title was approved by Benjamin. Similarly, no agreement has been reached as to its date of writing. Benjamin's editors, Tiedemann and Schweppenhäuser, place it around 1920/21. Adorno states that Benjamin read it to him in 1938. Gershom Scholem remarks that it was around that time that Benjamin wrote it. Yet the text's enigmatic character stems not from such imprecisions, but rather from its contents. We propose to reflect upon the relationship between the idea of happiness and history that arises from the text, with a view to identifying the critiques it poses to both the Hegelian, teleological account of history and to its apparent opposite, historicism. Neither *telos* nor goal: the task at hand – Benjamin states – is to “put an end” to the modes of thought that have caused and keep causing

death and suffering in history. What epistemo-critical challenges are posed by the text? How does this so-called “putting an end” differ from a mere political slogan? Where does it differ from a position that pins its hopes on the arrival of a Messiah? In which constellation of concepts should we place it? With which other works by the same author can it converse? These are some of the questions to which we shall come back to, with particular emphasis in their tensions and their mutual abatement.

Keywords: theology, historical time, messianic time, happiness

El primer enigma con el que nos encontramos refiere a la fecha en que fue concebido este “Fragmento”. Es necesario aclarar que ella *no* nos importa como acción de fechar, es decir, como función eminentemente clasificatoria a través de la cual se busca poner orden a una masa de acontecimientos, en este caso textos, para mejor dominarlos. La fecha no es para nosotros como sí lo fuera (o lo es) para cierto historicismo el código maestro que devela el peso específico y la relevancia de los hechos históricos en virtud de su cercanía o lejanía de un centro (que no deja de ser un código, sólo que mayor).

No interrogamos la fecha del texto de Benjamin, luego, para localizarlo en una suerte de línea temporal capaz de indicarnos la proximidad o no a la madurez de su pensamiento (supuesta, la más de las veces, en el final de un recorrido biográfico). Antes bien, como lectores, nos importa esta información en la medida en que permite rodear al texto de otros textos, sin ánimo de que aquel dato se convierta en el único y último criterio capaz determinar el sentido de las palabras que aquí queremos indagar. La fecha sería así un elemento más del fenómeno puesto a dialogar con otros elementos de otros fenómenos que el intérprete, que nosotros, tenemos por objetivo cuidar. De este modo, quisiéramos realizar con las fechas lo que Benjamin realiza con los *fenómenos* en el estudio sobre el *Trauerspiel*, esto es, disolver su unidad aparente, su ostentada plenitud, para integrar sus elementos, ya ruinosos, mortificados, en la configuración de una *idea*.

La particularidad del “Fragmento” nos conmina a ello, pues la falta de certezas respecto de su precisa e indubitable datación ofrece un abanico de alternativas, convidándonos a una actitud lúdica. Si nos guiamos por los dichos de Adorno el texto sería contemporáneo a las *Tesis* sobre el concepto de historia, luego, podríamos buscar establecer entre ambos afinidades y diferencias, para el caso, entre la tesis II y lo expuesto en el “Fragmento” yuxtaponiendo las referencias en torno a la idea de *felicidad* y su remisión a la *redención*. Si, en cambio, atendemos a los editores de la obra de Benjamin, Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser y nos situamos en el año 1920/1921 podríamos asociar aquel escrito al artículo sobre el lenguaje, sobre la violencia, sobre el programa de una filosofía venidera, etc. En medio de estas posibles fechas se sitúa otro gran trabajo de Benjamin *El origen del drama barroco alemán* (1923-1925); también con él se ha hecho dialogar al “Fragmento” atendiendo sobre todo al concepto de teología política, a las nociones de soberanía, decisión y estado de excepción (Naishtat, 2008; Whitte, 2002, etc.).

No obstante, ante la imposibilidad de abarcar todos estos posibles entrecruzamientos proponemos construir nuestra interpretación en torno a otros dos textos, el primero fechado el mismo año que, según Tiedemann, se es-

cribió el “Fragmento”, nos referimos a “Destino y Carácter” (1921), y el segundo, redactado presuntamente en 1916 titulado “Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia”. Consideramos que la lectura en paralelo de estos artículos aporta elementos novedosos para la crítica de ciertas concepciones de la historia y del presente, así como también, contribuyen al esclarecimiento de la relación entre *teología* y *política*.

Así, de las distintas cuestiones que se anuncian en el “Fragmento” nosotros proponemos centrar nuestra miradas en dos de ellas en virtud de su pertinencia: la primera afirma que sólo el Mesías puede vincularse con lo mesiánico, sólo él realiza, consume, libera el acontecer histórico. Lo mesiánico es pensado como distinto a lo histórico, heterogéneo respecto de él ¿qué significa esto? Si leemos aquella afirmación a la luz del *Trauerspiel* y de la aseveración acerca del mundo de las ideas: “la idea pertenece a una esfera radicalmente heterogénea a lo por ella aprehendido” (Benjamin, 1990: 16) podemos afirmar que lo mesiánico es por completo diferente de lo histórico, no obstante, en lo histórico, como sucede con el fenómeno, algo de lo mesiánico es *aludido*. Cómo podemos mentar esta alusión será uno de los interrogantes-problemas que buscaremos desplegar.

La segunda cuestión en la que nos quisiéramos detener refiere a la *felicidad*. Benjamin afirma: “El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales esenciales de la filosofía de la historia” (Benjamin 1996c, 181). ¿Por qué la idea de historia ha de erigirse sobre la idea de felicidad? ¿Sobre qué otras ideas se ha construido el relato (universal) de la historia? ¿Cómo se mienta la felicidad? Por último, el texto insiste: ¿de qué modo es susceptible de ser pensada la relación del orden de lo profano (y de la felicidad) con el orden de lo mesiánico?

En lo que sigue ensayaremos algunas respuestas para estas preguntas.

EL MESÍAS Y LA *IDEA*

Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad y violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. (Adorno, 2002: 239).

Con mucha frecuencia los escritos de Benjamin, en lo que ellos tienen de teología, se han prestado a lecturas que subrayan la influencia de la tradición judía, su misticismo y su formación en la cabala (Scholem, Löwy, Forster, etc.). Sin negar la clara presencia de ciertos motivos teológicos en su pensamiento, el propio Benjamin describió su relación con la teología del siguiente

te modo: “Mi pensamiento se comporta respecto de la teología como el secante respecto de la tinta. Está enteramente impregnado de ella. Pero si dependiese del secante, nada de lo que se escribe quedaría” (Benjamin, 1996 c: 140). En otras palabras, si bien el pensamiento de Benjamin está empapado de elementos teológicos, su escritura no se reduce, ni exige, necesariamente, ser interpretada en clave teológica.¹

De este modo, consideramos más ajustado pensar que, en lo que respecta a la noción de *historia*, la relación entre teología y materialismo se construye en función de los proyectos comprometidos en ambas visiones. *Materialismo* de un lado, y *teología* de otro, en tanto órganos de inteligibilidad de distintas épocas, se disputan la partida,² pues el problema fundamental al cual quisieran dar respuesta es uno y el mismo: la *historia*³ (arena que soporta, a su vez, la lucha).

Sin afán de agotar los relatos que la *teología* ha producido, tomemos algunos de sus elementos para reflexionar en torno a esta posible relación. La promesa de una vida plena, por ejemplo, se sitúa en el relato teológico al final de una existencia biográficamente constituida. Es en el *más allá*, en el Reino de Dios, en donde se encuentra la recompensa y *justificación* de una vida religiosamente vivida. Para el *materialismo*, en tanto, no es el más allá el que justifica *esta* vida, terrenal, profana, antes bien, es la extenuación de las contradicciones de clases, la lucha y la consiguiente construcción del socialismo el que traerá libertad y plenitud a los hombres, si no al final de su vida, sí en las generaciones venideras.⁴

Esta simplificación, un poco caricaturizada, sirve para pensar uno de los modos de la relación entre *teología* y *materialismo*, esto es, la inclusión del elemento teológico (la salvación, la vida plena) en el mundo histórico (en el materialismo), una suerte de immanentización histórica de las nociones teológicas. En otras palabras, lo que cierto materialismo hace es, por un lado, rechazar la idea de trascendencia, de Dios, por ser retardataria —en tanto mistificación (ideología reducida a falsa conciencia) producida por la clase

¹ En este sentido tendemos a coincidir con Susan Buck-Morss cuando afirma: “Tal vez el sobrecargado término «teológico» conduzca a menos confusiones si se entiende que cumple una función filosófica precisa dentro de la teoría de Benjamin” (Buck-Morss, 1996: 257). O bien cuando dice: “Si Benjamin usara abiertamente conceptos teológicos, estaría dando expresión judaica a los objetivos de la historia universal; al evitarlos, otorga expresión histórico-universal a los objetivos del judaísmo” (Buck-Morss, 1996: 269).

² Este es uno de los modos de interpretar la tesis I de *Sobre el concepto de historia* que, sugerido por Pablo Oyarzún (2001), hacemos nuestro en este trabajo.

³ La relación entre teología e historia posee su propia trayectoria en el pensamiento occidental. La pregunta por el *sentido* en la historia abrevó en fuentes teológicas. Karl Löwith, por mencionar a uno de los teóricos concernidos con el tema, en su libro *Historia del mundo y salvación*, se propone corroborar la hipótesis que afirma que “la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación que termina con la secularización de su paradigma escatológico” (Löwith, 2007: 14).

⁴ Las críticas al progresismo y a la socialdemocracia que Benjamin expone en las “Tesis” van, sin duda, en este sentido. Uno de los filósofos que, a nuestro entender, mejor ha acogido esta problemática es Pablo Oyarzún (Oyarzún, 1996).

dominante— de la realización del verdadero estado de la sociedad —uno, sin clases—; pero con ello se *mantiene*, aunque transfigurada, no sólo la idea de “Reino” sino también los sentidos a ella asociados. La teología es incorporada, luego, de modo tal que termina por ser ella quien domina y administra desde su interior el potencial disruptor del “materialismo” neutralizando su fuerza crítica, destructiva.⁵

Ciertamente *no* es este el modo de la relación que Benjamin mienta, antes bien, esta es una de las formas que él critica; pues en esta suerte de secularización extrema se mantiene, entre otras, la noción de un tiempo homogéneo y vacío, y de un espacio concebido como lugar de la sucesión lineal de acontecimiento *teleológicamente* orientado (sea por la fe en el progreso, sea por la fe en la llegada del Reino, el elemento que insiste es la espera y la fatalidad, el destino).⁶

En el apartado anterior sugerimos que lo mesiánico en Benjamin era heterogéneo a lo histórico. Afirmamos además que la relación entre lo mesiánico y lo histórico podía ser pensada a la luz del estudio sobre el *Trauerspiel*. Proporcionaremos ahora elementos que hagan de esta afirmación algo más que una sospecha. Pensar a lo mesiánico en términos de *idea* y a lo histórico en términos de *fenómeno* debería contribuir a esclarecer el vínculo entre ambas nociones.

Recordemos, primero, que en Benjamin la *idea* no es equiparable a la concepción platónica (a pesar de algunas referencias⁷), esto es, lo mesiánico

⁵ Muchos intérpretes de Benjamin han querido ver en él este uso de la teología, es decir, una mera secularización del concepto. Entre otros: Reyes Mates, 2009; Löwy, 2005.

⁶ El proyecto de una Filosofía de la Historia Universal de Hegel es uno de los ejemplos de este modo de concebir el tiempo y la historia. Baste aquí con recordar algunos pasajes: “Los principios de los espíritus de los pueblos, en una *serie necesaria de fases*, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una totalidad que se comprende a sí misma” (Hegel, 1982: 76). El espíritu se comprende a sí mismo como *totalidad* y, quien proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la propia historia, su narración. De ahí la aseveración de que los pueblos sin narración no tienen historia, pues, la historia reúne en Hegel tanto los hechos o acontecimientos como su relato. Entonces, en la concepción de una historia universal filosófica, cuyo sujeto, entendido como sustancia, se comprende a sí mismo en términos de totalidad y, en esta, su comprensión, menta los diferentes espíritus de pueblos como momentos de su sí mismo, como *fases necesarias* de su desarrollo; en una concepción tal, decíamos, la categoría de temporalidad parece no representar ningún problema, más aún, siendo una de las nociones centrales vinculadas a la historia, no es siquiera lo suficientemente tematizada en las *Lecciones*. El tiempo es tan sólo el lugar de la negación, reelaboración y conservación, de las determinaciones que el espíritu se da a sí mismo, en una sucesión *lineal y progresiva* (pero determinada). Una suerte de “espacialización” del tiempo en donde se ubican las (no tan distintas) formaciones particulares del espíritu que es siempre Uno y el mismo. En este sentido, cuando pensamos en la historia universal, dice Hegel, la pensamos como un pasado, pero también como un presente, pues “la Idea es presente”, el “espíritu es inmortal”, es “absolutamente ahora”, pues su forma presente contiene las pasadas y la conciencia de sí en las fases anteriores de la historia, como su antesala o anticipación.

⁷ Valga aclarar que en *El origen del drama barroco alemán* Benjamin no remite al capítulo de *La República* y a la doctrina del mundo de las ideas (eternas) sino a *El Banquete* donde se desarrolla, entre otras cosas, la relación entre la verdad, la belleza y lo sensible. Como señala Marcio Seligmann-Silva: “Lo eterno no se confunde con la Idea, porque ésta existe sólo en cuanto inserta en la historia; lo eterno es apenas un doblez epifenoménico: esta es la ‘revolución’ que Benjamin ejecuta —en consonancia con los románticos de

en tanto idea no pretende evocar la pertenencia a un mismo y común terreno: el *cielo*. Tampoco la historia al quedar del lado del fenómeno quiere remitir (*in toto*) a su condición empírica, terrenal, por oposición a celestial. Es difícil negar el carácter terrenal de lo histórico, su ser producto de la histórica relación entre los hombres, pero quizás más difícil es aceptar que el cielo, sus dioses y demonios, son también creaciones humanas, a pesar de su autonomización, a pesar del pavor que en nosotros pueden suscitar...

La relación que Benjamin propone, creemos, es un poco más compleja. El autor sugiere en la "Introducción epistemo-crítica" que: "[las] ideas no se manifiestan en sí mismas, sino sólo y exclusivamente a través de una ordenación, en el concepto, de elementos pertenecientes al orden de las cosas" (Benjamin, 1990: 16). De lo que se trata es de órdenes discontinuos y heterogéneos, en otras palabras, el concepto que revive en la configuración de la *idea* (en nuestro caso lo mesiánico entendido como el Reino de Dios), no agota la complejidad de la realidad que se busca conceptuar (lo histórico y la felicidad *en* lo histórico). No existe, de este modo, una identidad entre pensamiento y cosa, entre concepto y ser. La relación entre realidad y concepto, en todo caso, es una relación de *alusión* que, remitiendo a un contenido verdadero, procura, al mismo tiempo, mantener las tensiones, iluminar los huecos o blancos del pensamiento sin sucumbir a la tentación de ocultarlos o suturarlos. La hipótesis que venimos sosteniendo se podría formular del siguiente modo: dada su discontinuidad y heterogeneidad, la *relación* entre tiempo mesiánico y tiempo histórico es mentada en términos de *alusión*; y ello de un modo similar a como Benjamin pensó la relación entre lenguaje divino, por un lado y lenguaje profano, humano, por otro.⁸

Es preciso señalar, también, que a fin de participar en la idea, los fenómenos han de dividirse, de disolver su aparente unidad para poder conformar una genuina unidad, esto es, una verdad configurada por y *en* la idea. Paraphraseando a Benjamin podemos decir: no todo lo que sucede en la historia, no todos los modos de mentar el tiempo, el sujeto, etc. puede ser integrado sin más en la *idea* de lo mesiánico (entendido como tiempo consumado, realizado, pleno). Digamos más: "Las ideas son a las cosas, lo que las constelaciones son a las estrellas. Esto quiere decir, antes que nada,

Jena- en el platonismo" (Seligmann-Silva, 1999: 131). Y este elemento temporal se da en la relación entre lenguaje y verdad. La traducción es nuestra.

⁸ Un modo interesante de pensar esta relación de alusión es la propuesta por Elizabeth Collingwood-Selby a propósito de la teoría del lenguaje en Benjamin. La autora afirma que el *nombre* en su sometimiento a la ley puede ser -irremediamente como ser caído- sólo *alusión*, deseo de significado pleno, invocación. Luego, a por qué es lo que se comunica en el nombre podemos responder con Collingwood-Selby lo siguiente: lo que en el nombre se comunica es, en primer lugar, una diferencia. El nombre no se dice, ni se llama a sí mismo, es llamada, es invocación del ser nombrado. De este modo, lo que el nombre invoca es la presencia de algo distinto a él, de algo otro. A su vez y en segundo lugar, manifiesta también su diferencia con el ser nombrado, "puesto que el ser solo se expresa en el lenguaje, sólo es, en última instancia, en el nombre, es decir, en eso que no es sí mismo" (Collingwood-Selby, 1997: 56). Por último, el nombre es en cuanto interpelación al ser, el tiempo-lugar donde lo otro, la alteridad misma, se manifiesta.

que las ideas no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas” (Benjamin, 1990:16). Siguiendo con nuestra propuesta: lo mesiánico, lo teológico, *no es* la ley de lo histórico, como tampoco es su concepto, no obstante, algunos elementos en y de lo histórico, cierto modo de su relación, configura aquel orden, aquella idea, nuevamente, la *alude*. A la inversa, tampoco pueden los fenómenos, dice Benjamin, erigirse en criterios que determinen la idea; la idea no es el promedio, la media o lo común de un conjunto de fenómenos. El significado de los fenómenos no siendo luego proporcionado por la idea, ni resultado de una generalización, se ofrece en sus propios elementos conceptuales, son ellos quienes determinan a partir de sus relaciones recíprocas, sus afinidades y diferencias, el alcance de los conceptos que los constituyen. Lo que la idea determina –en tanto interpretación objetiva– es la mutua dependencia de los fenómenos, su ordenación. Ahora bien, ¿cuáles son aquellos elementos de los fenómenos que, a modo de constelación, configura la idea que subyace a lo mesiánico, esto es, la idea de un tiempo pleno, *felix?*

En el “Fragmento” Benjamin afirma que el Reino de Dios no es el *telos*, es decir, no es la finalidad que orienta el devenir histórico, antes bien: “Históricamente visto, [el Reino de Dios] no es meta, sino fin” (Benjamin, 1996 c: 181).⁹ ¿Qué significa “fin” en esta frase? Una interpretación literal conduciría a la siguiente lectura: desde el punto de vista de la historia sólo accedemos al Reino de Dios cuando la vida toca su fin, sólo accedemos a él con y en la muerte. Una segunda aproximación la proporciona el propio texto, pues el Reino de Dios se dice allí, no es el “fin” en el sentido del objetivo, de la finalidad o “meta” (*telos*) a la que la historia debería aspirar, antes bien, de lo que se trata es de *poner fin*, es decir, dar *término* a la aspiración al Reino de Dios, *interrumpirla*. Lo que sería preciso interrumpir, luego, no sólo es la aspiración al Reino de Dios en tanto eje que guía todo pensamiento en torno a lo histórico, sino y de modo fundamental, las lógicas del dominio, la violencia y la miseria que producen, en la actualidad, el ingreso al Reino de Dios, esto es: la muerte.

No es sobre esta idea de Reino sobre lo que la historia humana, profana, ha de erigirse, como tampoco lo es la idea de *libertad* –tal como lo pensaba Hegel. El orden de lo profano y el orden de lo divino tienen trayectorias opuestas, son dimensiones inconmensurables, heterogéneas y: “la búsqueda de felicidad de la humanidad libre tiende ciertamente a alejarse de aquella dirección mesiánica” (Benjamin, 1996c: 182).

En el “Fragmento” esta dirección mesiánica se emparenta con el sufrimiento de los individuos, en este sentido, se comprende que la felicidad no esté allí, que no transite por la misma senda, no obstante, Benjamin afirma:

⁹ La aclaración que realiza Oyarzún es aquí pertinente, pues señala la distinción que posibilita el alemán entre “meta” del vocablo *Ziel* y “fin” en el sentido de término de la palabra alemana *Ende* enfatizando la distinción entre una filosofía de la historia teleológicamente orientada y la que propone Benjamin. Ver: Benjamin, 1996: 181.

[...] una fuerza puede, en su camino, favorecer a otra [que está] en el camino contrario, así el orden de lo profano [puede favorecer] la venida del reino mesiánico. Así, pues, lo profano ciertamente no es una categoría del reino, pero sí una categoría, y una de las más atinentes, de su silentísima aproximación. Pues en la felicidad todo lo terreno aspira a su ocaso, y sólo en la felicidad le está destinado hallar el ocaso (Benjamin, 1996c: 182).

Lo mesiánico y lo profano corresponden a ordenes distintos tal como sugerimos al comienzo del apartado, sin embargo, la categoría de lo profano es una de las más pertinentes para pensar “su silentísima aproximación”. Ahora bien ¿de qué modo la categoría de lo profano puede dar cuenta de la aproximación entre reino mesiánico y felicidad histórica? Dos textos acuden a nuestro auxilio para reflexionar sobre esta aproximación: “Destino y carácter” y “Drama (*Trauerspiel*) y Tragedia”. En ellos se insinúan una serie de diferenciaciones referidas al tiempo, la muerte y el destino que permiten delimitar las relaciones entre *felicidad* y *redención*.

EL TIEMPO: SU (SOBRE O SUB) DETERMINACIÓN

En el texto de 1916 (“*Trauerspiel* y tragedia”) Benjamin ofrece algunas claves para reflexionar –como su título lo indica– en torno a la diferencia entre tragedia y *Trauerspiel* que permiten echar luz, a su vez, sobre la noción (crítica) de tiempo histórico, por un lado y de tiempo mesiánico, por otro.

Benjamin sostiene allí la necesidad de partir de la historia para comprender la *tragedia* y su diferencia con el *Trauerspiel*. Sin afirmar la identidad entre historia y forma estética, Benjamin observa que en el arte la *grandeza* de los individuos históricos sólo puede asumir una configuración estética trágica, en tanto el *Trauerspiel* puede mentarse como la configuración estética de la idea de *repetición* en la historia (recordemos que lo que se repite es la catástrofe). El porqué de esta conexión estriba en la singularidad que la categoría de tiempo asume en cada caso.

Sin desconocer el riesgo que supone toda simplificación podemos afirmar lo que sigue: en primer lugar, que una noción *crítica* de *tiempo histórico* es más que aquello que comúnmente se identifica con el tiempo mecánico, en la medida en que el primero no es sólo el lugar espacial de regularidades y cambios determinados, antes bien:

[...] sin definir su diferencia respecto del tiempo mecánico, hay que decir que la fuerza determinante de la forma histórica del tiempo no puede ser captada plenamente por ningún acontecimiento empírico concreto. Ese perfecto acontecimiento desde el punto de vista de la historia es sin duda más

bien algo que se halla empíricamente *indeterminado*, es decir, una *idea* (Benjamin, 2007a: 138).¹⁰

Lo que sigue a esta afirmación viene a confirmar las sospechas que esgrimimos en nuestro apartado anterior, pues Benjamin continúa: “Y esta *idea* del tiempo consumado es justamente aquello que en la Biblia, en cuanto idea histórica dominante en ella, es el tiempo mesiánico” (Benjamin, 2007 a: 138).¹¹ Esta *idea* (bíblica) de tiempo histórico consumado se corresponde en la tragedia con la idea de un tiempo individual, pero es necesario advertir que con ello muda significativamente la noción de consumación. Esto es, en tanto el tiempo trágico se corresponde con el tiempo consumado individualmente, el tiempo mesiánico se correspondería con el tiempo *divinamente* consumado, ambos, a su vez, diferirían de un concepto *crítico* de tiempo histórico.

Así, *tragedia* y *Trauerspiel* se diferencian por su distinta posición respecto del tiempo histórico; este último distante, a su vez, de la *idea* de tiempo mesiánico. Podemos recurrir analíticamente a tres ejes para pensar estas diferencias en la concepción de temporalidad que subyace a estas dos formas estéticas: muerte, culpa y destino.

En la tragedia la *muerte* es el ingreso a la inmortalidad. La tragedia se caracteriza, como ya referimos, por la concepción de un tiempo pleno, consumado; y si en ella el héroe muere, es porque a nadie se le permite vivir en un tiempo tal; la muerte, es, así, el ingreso en la inmortalidad, de ahí su ironía. Por el contrario, al *Trauerspiel* lo rige una ley que se limita –afirma Benjamin– a la existencia terrenal. En él la muerte no está, como en la tragedia, sobredeterminada, tampoco representa el acceso a la inmortalidad, la muerte en el drama (*Trauerspiel*) “sin la certeza de una vida más alta y sin ironía constituye la transformación de la vida εις ἄλλο γένος”¹² (Benjamin, 2002: 137). El hecho de la muerte cobra, de este modo, otro sentido: estando escasamente determinada ella es, simplemente, la que pone término a la represen-

¹⁰ Lo que se halla *indeterminado* en la historia es el acontecimiento que la colmaría o consumiría, del mismo modo que se hallaba *indeterminado* el sujeto del destino cuando se lo mentaba en términos de natural culpabilidad de todo lo viviente. Las cursivas son nuestras.

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² La traducción del griego es “a otro género”. Una frase del estudio sobre el *Trauerspiel* puede echar luz al respecto. Dice: “Contemplado desde el lado de la muerte, la vida consiste en la producción de cadáveres”. La muerte no es la que da sentido, retrospectivamente, a la vida, aquella que “justifica” su existir y devenir (a la manera de Hegel, por ejemplo). Desde el punto de vista de la muerte, la vida sólo consiste en la producción de cadáveres –dice Benjamin– a la espera *no* de un sentido para ingresar en la *inmortalidad*, sino de una significación relacionada, en todo caso, con la eternidad (Ver: Benjamin, 1990: 214). Como luego veremos inmortalidad y eternidad asumen significados disímiles en el planteo benjaminiano. Optamos por la traducción de Yvars y Vicente Jarque (2002).

tación de una vida para *repetirla* o replicarla en otras escenas. La muerte no es destino mítico sino transformación en espectro.¹³

La muerte en la tragedia es *individual*, su estar excesivamente determinada, aún en la pasividad del personaje, aún en el azar, nos habla de otro de los signos del tiempo consumado, pues en él cada acción, cada movimiento posee una significación; en el *Trauerspiel*, en cambio, no estando sujeta la muerte a esta sobredeterminación individual, representa la marca de todo lo viviente,¹⁴ la muerte acompaña a la vida tanto como la indecisión, pasividad e impotencia acompaña a los hombres (y más aún a los Reyes, Príncipes y demás figuras de autoridad) en estos dramas. Esta especificación remite a una concepción temporal particular: una *no* consumada como la del tiempo histórico, pero, sin embargo, *finita* —recordemos que el tiempo histórico es indeterminado e *infinito*. En palabras de Benjamin: “el tiempo del *Trauerspiel* no está consumado, a pesar de lo cual, sin embargo, es finito. No se trata de un tiempo individual, pero tampoco de una generalidad histórica” (Benjamin, 2007: 140). Esta generalidad no es mítica sino fantasmagórica.

Algo similar sucede con la *culpa* y el *destino*. En la tragedia la primera es función, nuevamente, de un tiempo pleno, ella está en sus más mínimos detalles fijada. No hay ambigüedad en la tragedia, lo demoníaco como figura de lo ambiguo es expulsado de esta forma estética. La culpa trágica es presentada en *El origen del drama barroco alemán* como orgullosa conciencia de culpa, como culpa conscientemente asumida, los personajes son allí culpables por voluntad, casi por decisión.

En el *Trauerspiel*, en cambio, la *culpa* posee otro estatuto, ella no signa el destino de *un* individuo sino que alcanza a todo lo viviente (llegando incluso a imperar sobre las cosas: ellas se convierten en una amenaza opresiva en el *Trauerspiel*).¹⁵ La culpa no está asociada al saber o a la conciencia, por el contrario, los personajes son culpables sin saber de qué; allí, sufrimiento y castigo no encuentran justificación alguna. La culpabilidad es reinterpretada en términos de *historia natural*, podríamos afirmar: se es culpable tanto como se es criatura.

Esta noción de *destino* es severamente cuestionada en el texto de 1921 titulado “Destino y Carácter”. Allí Benjamin procura evidenciar las implican-

¹³ Notemos que a diferencia de la tragedia cuyos acontecimientos transcurren durante de día, las acciones en el *Trauerspiel* se desenvuelven durante la noche; ella marca la “hora de los espíritus” dice Benjamin (Benjamin, 1990: 128-130).

¹⁴ Al respecto señala acertadamente Sergio Paulo Rouanet: “En el drama barroco, la muerte es tan sólo la prueba más extrema de la impotencia y del desamparo de la criatura. No es un destino individual sino de la criatura humana. No expresa ningún desafío, ni anuncia un orden nuevo, porque cualquier trascendencia es ajena al Barroco” (Rouanet, 1984: 28). La traducción es nuestra.

¹⁵ La presencia del *objeto fatal* se halla sobre todo en los «dramas de destino», configuración estética que Benjamin ubica dentro de la familia del *Trauerspiel*. A diferencia de la tragedia antigua en la moderna los objetos son portadores de significación, al respecto dice Benjamin: “El apasionado movimiento de la vida del hombre en su dimensión de criatura (que es lo mismo que decir la pasión misma) pone en funcionamiento el objeto fatal” (Benjamin, 1990: 123).

cias de la idea tradicional de destino que reconoce a la *religión* como su campo de inscripción.¹⁶ Lo que se encuentra en la base de aquella noción de destino es, dice Benjamin, la *culpa*; la natural *culpabilidad* de todo lo viviente. El destino así definido aparece cuando se considera una vida como condenada cuando en realidad primero ha sido condenada y sólo después se ha convertido en culpable. Pero queremos enfatizar aquí un pasaje de aquel breve – aunque complejo– texto que dice: “el plexo de culpa es impropriamente temporal, completamente diferente por su tipo, del mismo modo que por su medida, del tiempo de la redención, o de la verdad o de la música” (Benjamin, 2007a: 179-180). Si el contexto de la culpa es el propio de la concepción tradicional de destino que Benjamin considera necesario criticar, la pregunta que emerge de la cita podría formularse del siguiente modo: ¿qué noción temporal se opone a aquel modo de mentar el destino? ¿En qué este se diferencia del modo tradicional de concebirlo? La felicidad aparece, una vez más, vinculada no sólo a la *redención* sino también y de modo fundamental a una concepción distinta de la *temporalidad* y a un estatuto diferenciado de la muerte.

En suma, si la noción crítica de tiempo histórico *no* es mentada como tiempo individualmente consumado (tragedia), ni como tiempo divinamente consumado (tiempo mesiánico), ni aún como mera repetición (*Trauerspiel*), la pregunta es, entonces, qué caracteriza a una noción crítica de tiempo histórico y cómo ella se vincula con la *felicidad*.

TIEMPO HISTÓRICO: FELICIDAD Y REDENCIÓN

El eterno retorno es la tentativa de unir los dos principios antinómicos de la felicidad; vale decir, el de la eternidad y el de: una vez más. La idea del eterno retorno saca como por arte de magia la miseria del tiempo, la idea especulativa (o fantasmagoría) de la felicidad. El heroísmo de Nietzsche es una contrapartida al heroísmo de Baudelaire quien de la miseria del filisteísmo saca como por arte de magia la fantasmagoría de la modernidad (Benjamin, 2005: 34).

Hace un momento realizamos dos afirmaciones sobre las que quisiéramos decir algunas palabras finales: en la primera aseveramos que el tiempo histórico es *inconcluso*; en la segunda enunciamos que el hecho histórico capaz de colmar o consumir aquel tiempo es *indeterminable*.

¹⁶ No es posible abordar aquí todo el texto, digamos solamente que Benjamin intenta destruir esta remisión destino-religión demostrando que una idea de destino basada sólo en la culpa o culpabilización de todo lo viviente no puede ser religiosa. Lo cual conduce a las siguientes alternativas: o bien se remite la noción de destino a otro campo o bien, manteniéndose su ámbito de inscripción, se la reformula (haciendo que entre en ella la idea de *felicidad* como respuesta de la natural inocencia de los hombres, tenida a su vez como aquella que destruye el engranaje de culpa-destino). Ver: Benjamin, 2007 b: 175-182.

Empecemos por la primera cuestión: la *inconclusión* del tiempo histórico. Cuestión ésta que nos conduce a la reflexión de Benjamin sobre el estatuto del pasado, de lo *sido*. Sin ánimo de ahondar en el estudio sobre las “Tesis” recordemos que, para Benjamin, lo *sido* *no* es algo inmóvil, lejano y cerrado sobre sí, algo que se puede transportar (traer al presente y convertirlo en *tradición* como realiza una *fuerte fuerza*); por el contrario, el pasado como algo móvil y no idéntico es el que inscribe *en* el presente su propia falta de plenitud, su *inconclusión*.

Quizás podemos sintetizar estas reflexiones en el rechazo a dos supuestos subyacentes tanto a la idea de una *historia universal* como a su opuesto aparente, el *historicismo*: una noción fuerte de *identidad* y un sentido arraigado de *presencia*. Contra ambas conceptualizaciones Benjamin introduce la idea de *discontinuidad* en la historia. La historia, lejos de presentarse como cosa que se deja narrar, es pensada como algo diferente respecto de sí misma, como algo *no* idéntico, que lleva al presente a ponerlo en crisis¹⁷. La historia inscribe, así, en el presente, su propia falta de identidad, de plenitud. Muchas imágenes benjaminianas van en este sentido, entre otras, la de la historia no como un hilo “liso y terso” o como un “rosario” que se escurre entre las manos, sino como un hilo áspero y rugoso, uno de “mil greñas”. La historia no siendo, luego, una materia ofrecida a la narración, es, por el contrario, objeto de una construcción —dice Benjamin. Esta construcción consiste en la labor de glosar, de hacer de los acontecimiento de la historia piezas “cortantes y tajantes”, piezas que, antes que encajar armónicamente en su (im)propio pasado, entren en conflicto en y con el presente, mostrando su inmanente problematicidad, indicando su falta de contemporaneidad. Lo que el intérprete materialista hace es *discontinuar* los materiales históricos, es decir, no devolverlos a un tiempo homogéneo y vacío. Dicho de otro modo, el materialista histórico hace saltar la disonancia, la plétora de tensiones que anida en ellos. Huelga decir que, en esta labor la producción de un concepto crítico (no ideológico) de temporalidad asume un papel central.

Esta capacidad de conmoción del pasado (desfasado) en el presente (desfasado también) nos recuerda al efecto que producen esas imágenes liminares que son los fantasmas: ni hombres, ni dioses; ni muertos, ni vivos; ni buenos, ni malos; es en esa, su flagrante ambigüedad, como el pasado nos acosa, reclama e inquieta *en* el presente. Cómo hacer de esta presencia fantasmal una imagen más amigable o menos tormentosa, queda a cuenta de lo que seamos capaces de hacer *en* el presente, partiendo del reconocimiento de nuestra precariedad, de nuestra no identidad, de nuestra falta de plenitud. No se trata de volver a aquellos fantasmas, a aquellos muertos, a la vida vía su *inmortalización*, antes bien, se trata de intentar interrumpir las lógicas que aún hoy continúan produciéndolos. Insistimos, la cuestión no es *justificar*

¹⁷ Esta es una de las funciones que cumple la *cita* en la prosa benjaminiana.

aquellas muertes, ellas son irreversibles, irreparables, sino, en todo caso, hacer menos indignas estas vidas, profanas, mundanas, cadentes, frágiles, etc. No se trata, luego, como podemos leer en el “Fragmento”, de una “*restitutio in integrum* religioso-espiritual” asentada en el concepto de *inmortalidad*. Antes bien, y aquí *conectamos* con nuestra segunda cuestión (el motivo de la *indeterminación*) se trata de una noción distinta que *alude* a la mundanidad que bajo el concepto de *eternidad* remite a la caducidad. Cito:

[...] y el ritmo de esta mundanidad eternamente caduca, caduca en su totalidad, en su totalidad espacial, pero caduca también en su totalidad temporal, el ritmo de la naturaleza mesiánica, es la felicidad. Pues mesiánica es la naturaleza en virtud de su eterna y total caducidad (Benjamin, 1996 d, 182).

Un pensamiento que se quiera crítico habrá de atender a esta eterna caducidad, pues sólo acogiendo y reconociendo esta condición de todo lo existente podemos ser justos no sólo con lo *sí* sino también con la precariedad de lo que “es”.¹⁸

De qué forma, cómo o haciendo qué es posible el advenimiento de la *felicidad* en la historia, esto es, precisamente, lo *indeterminable*. No existe algo así como un hecho concreto, empíricamente identificable capaz de colmar o consumir el tiempo histórico, lo que sí, tal vez, podemos hacer es reconocer los diferentes tipos de violencia inscriptos en las variadas lógicas de las prácticas sociales para producir su crítica en orden a interrumpir su mítica reproducción, su incansable repetición.

¹⁸ Las comillas cumplen una función determinada: resistir a la identificación entre tiempo y ser. En otras palabras, rechazar la operación de volver coincidentes ser y tiempo, en primer lugar y, en segundo lugar, rechazar la suposición de que la historia es el despliegue de un ser que no es más que la proyección de un «es», es decir, de un ser pleno que se prolongó en la historia, y que «es» en el presente, reconociendo en el pasado su infancia, o bien reconociéndose en todos los momentos del pasado como etapas de su devenir, de su crecimiento, manteniéndose él siempre uno y el mismo. En virtud de esta *ontologización* (Oyarzún, 2001) el presente ya no es percibido como problema, es un presente a-problemático, que se tiene a sí mismo como posesión, y que conserva, a su vez, en él, todo el pasado. El «es», luego, remite al supuesto sobre el cual descansa tanto la ideología del progreso como el concepto tradicional de historia, un supuesto -decíamos- de tipo ontológico que vuelve coincidentes ser y tiempo. Contra esta operación sería preciso dirigir la crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. W. (2002). *Mínima moralía*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Editora Nacional.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Trad. José Muñoz Millanes. Madrid: Taurus.
- _____ (1996). “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Traducción, introducción y notas Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom.
- _____ (1996b). “Sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom.
- _____ (1996c). “La obra de los pasajes (Convulto N)” en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Trad. Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom.
- _____ (2002). “Drama (Trauerspiel) y Tragedia” en *Ensayos VII*. Trad. J. F. Yvars y Vicente Jarque. Madrid: Editora Nacional.
- _____ (2002a). *Calle de mano única*. Trad. J. J. Del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid: Editora Nacional.
- _____ (2005). *Parque Central*. Trad. Ronald Kay. Santiago de Chile, Metales Pesados.
- _____ (2007a). “Destino y Carácter” en *Obras*, libro II, Vol. I. Trad. José Navarro Pérez. Madrid: Abada editores.
- _____ (2007b). “Trauerspiel y Tragedia” en *Obras*, libro II, Vol. I. Trad. José Navarro Pérez. Madrid: Abada editores.
- _____ (2007c). “La felicidad de los Antiguos” en *Obras*, libro II, Vol. I. Trad. José Navarro Pérez. Madrid: Abada editores.
- Collingwood-Selby, E. (1997). *Walter Benjamin la lengua del exilio*. Santiago de Chile: Editorial Arcis-Lom.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación*. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz.
- Löwy, M. (1997). *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- _____ (2005). *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. FCE, Argentina
- Naishtat, F. (2008). “Walter Benjamin: teología y teología política. Una dialéctica herética” en *Actas de las VII jornadas de Investigación en Filosofía para profesores, graduados y alumnos*. Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, ISBN 978-950-34-0578-9.

- Oyarzún, P. (2001). Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin. En *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.
- Reyes Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta.
- Rouanet, S. P. (1984). "Apresentação" en Benjamin, W.: *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo Brasilense.
- Scholem G. (2008). *Historia de una amistad*. Introducción y traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Buenos Aires: Debolsillo.
- Seligmann-Silva, M. (1999). *Ler o livro do mundo. Walter Benjamin: romantismo e crítica poética*. São Paulo: Iluminuras.
- Witte, B. (2002). *Walter Benjamin. Una biografía*. Madrid: Gedisa.