

ABREVIATURAS UTILIZADAS:

- FT:** John Locke, "First Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263.
- ST:** John Locke, "Second Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado y prologado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-48.
- ELN:** John Locke, "Essays on the Law of Nature", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-133.
- Report:** John Locke, "An Essay on the Poor Law", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198.
- Venditio:** Locke, John, "Venditio", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343.
- Ensayo:** John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Pensamientos:** John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986.

Recibido: 01-2012; aceptado: 06-2012

EL PROBLEMA DEL TIEMPO HISTÓRICO Y LA IMAGEN DIALÉCTICA EN WALTER BENJAMIN

Mariela Vargas

Universidad Técnica de Berlín

RESUMEN: Este trabajo ofrece un rastreo genealógico del interés por el problema del tiempo histórico en el pensamiento del joven Walter Benjamin. Frente a interpretaciones del mesianismo en Benjamin como una categoría monolítica y estrechamente ligada a la teología judía, se mostrará una inflexión importante dentro de las transformaciones que sufre el concepto de lo mesiánico a lo largo de su obra, que abriría la posibilidad de una relación heterodoxa con el mesianismo judío. Por otra parte, y atendiendo a una relación diferente con el pasado inaugurada por la noción de "imagen dialéctica", se mostrará la importancia de las reflexiones en torno a Proust para la conformación de la misma.

PALABRAS CLAVES: Mesianismo, imagen dialéctica, Jetztzeit, Proust, recuerdo.

ABSTRACT: This Essay sketches out some moments in Benjamin's reflexions about time and history and offers a genealogy of Benjamin's early interest on the problem of philosophy of history. In contrast to current interpretations of messianism as a monolithic category closely related to jewish theology, I will show that an important turning point in the horizon of changes that this concept experiences along his work opens the possibility to a heterodox reading of this concept. On the other side, taking account of the new kind of relationship with the past that the notion of "dialectical image" enables, I will examine the importance of Benjamin's encounter with Proust in the process of giving shape to that notion.

KEY WORDS: Messianism, dialectical image, Jetztzeit, Proust, memory.

I. Apertura

La preocupación por la cuestión del tiempo y la historia está presente en Benjamin desde el inicio de su trayectoria intelectual. Junto con la cuestión del lenguaje, la problemática de la filosofía de la historia es el motor que impulsa sus búsquedas y lecturas. Como un hilo rojo que recorre su obra, el problema de un enfoque filosófico de la historia adecuado surge ya en sus escritos tempranos y florece en casi todos sus textos más importantes. Los desarrollos benjaminianos en torno a esta cuestión fueron ubicados rápidamente y por completo en los estantes del judaísmo, en una primera catalogación que se debe a la interpretación de Gerschom Scholem. En tiempos más recientes, Michael Löwy¹ retoma la interpretación de Scholem y, dejando intacto los aspectos judaizantes de la misma, la acopla a los elementos histórico-materialistas del pensamiento benjaminiano y los considera como una unidad sin costuras, como una “amalgama”. La lectura de Löwy concluye asimilando el mesianismo de Benjamin al de los románticos e incluyéndolo en una corriente denominada por él “judaísmo libertario”.

En este trabajo se intentará matizar, por un lado, la concepción de un mesianismo monolítico y homogéneo al interior del pensamiento benjaminiano; por otro, se intentará mostrar que la reflexión de Benjamin acerca del tiempo histórico no se deja acuñar en la moneda unívoca del mesianismo, ni se reduce a él, sino que, al igual que un río, recibe en su trayectoria distintos afluentes. En las primeras secciones -I, II, III- se llevará a cabo un rastreo de la génesis del problema del tiempo histórico en Benjamin y se presentarán algunas estaciones de su recorrido hacia una concepción propia de

1. Cf. Michael Löwy, *Redención y utopía*, Bs. As. El cielo por asalto, 1997 y *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Bs. As, F.C.E. 2003. Si bien en *Aviso de incendio* Löwy suaviza la presentación que hizo de Benjamin en su libro *Redención y utopía* y en lugar de afirmar directamente la tesis de que el pensamiento de Benjamin es una “amalgama” de mesianismo y marxismo, se pregunta más prudentemente “¿cómo se articulará este fermento mesiánico, utópico y romántico con el materialismo histórico?”, la tesis fuerte de Löwy -Benjamin sería marxista y teólogo a la vez- no sufre ninguna modificación sustancial. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, p. 22 y 41 (la cursiva es mía)

la temporalidad histórica, la cual culmina en la noción de imagen dialéctica. En las secciones IV y V se alegará que al interés benjaminiano por la historia y por la naturaleza del tiempo histórico le es correlativa la pretensión de captar el tiempo mediante imágenes, de usar éstas como redes para emboscar el tiempo. Esta sería la misión de lo que Benjamin llama “imagen dialéctica”: detener una imagen del pasado en su fuga y hacer aparecer el tiempo detenido en ella. Esto supone explorar dos aspectos del interés benjaminiano por el problema del tiempo histórico: por un lado, su interés por una concepción del pasado y la historia como no clausurados y, por otro, el esfuerzo complementario por examinar diferentes experiencias del tiempo que tratan de hacer comparecer al pasado mediante el ejercicio de la memoria.

II. Búsqueda inicial

En Benjamin, las primeras huellas de una reflexión acerca de la problemática de la historia se remontan a sus tiempos de estudiante. Benjamin se inscribe en la universidad de Freiburg en el semestre de verano de 1912 en Filología, pero asiste a las clases de “Allgemeine Geschichte” (historia general) de Friedrich Meinecke y de Filosofía del neokantiano Heinrich Rickert. Cuando se muda nuevamente a Berlín atiende a las clases de Hermann Cohen. Durante esos años sigue atentamente las posturas de sus contemporáneos sobre la filosofía de la historia. En 1916 lee la *Antrittsvorlesung* de Heidegger en la universidad de Freiburg “*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*”, al cual critica duramente.² Por el contrario, cuando Benjamin lee a los románticos y a Franz Baader lo guía el interés que despierta en él el hecho de que para ambos la religión y la historia constituyen el centro de gravitación de sus trabajos. Dicho interés crecerá a la luz del desencanto del sistema kantiano.

2. Ver: Walter Benjamin, Carta a Scholem del 11.11.1916 en *Gesammelte Briefe* 1, p, 344. En adelante GB. “El artículo [...] documenta de manera exacta el modo en el que *no* tienen que hacerse las cosas”. Ésta y todas las traducciones son mías. De todos modos, he indicado toda vez que me fue posible la página de la edición en español de los textos citados.

Los años de formación que Benjamin tuvo con profesores neokantianos culminan con su crítica a la limitada noción de experiencia kantiana en *“El programa de la filosofía futura”* (1918). Sin embargo, a pesar del componente polémico de aquél escrito programático contra Kant, el programa de la filosofía futura se concebía a sí mismo como una ampliación y una continuación de la línea de pensamiento kantiano.³

Uno de los primeros pasos de alejamiento del kantismo se produce como respuesta al desencanto que experimentó Benjamin cuando, buscando un tema para su tesis doctoral, se aboca a la lectura de los textos de Kant sobre filosofía de la historia. En una carta de noviembre 1917 Benjamin le comunica a Scholem el criterio que ha elaborado para medir el valor de todo proyecto filosófico: la posición que éste adopte frente a la historia, el modo de pensar el tiempo histórico. En esa carta sostiene que “la dignidad metafísica última de una concepción filosófica que realmente quiera ser canónica se mostrará de modo más claro en su tratamiento de la cuestión de la historia”.⁴ Las lecturas de Kant no le proporcionarán más que desilusión; en diciembre de 1917 relata a Scholem que “en lo que respecta a Kant luego de la lectura de sus dos textos específicos más importantes (...) mis expectativas más altas se han visto decepcionadas. Eso me molesta bastante, en especial en vista a mis planes para el tema de doctorado, pero no encuentro en los trabajos de Kant ningún punto esencial de conexión con los escritos de filosofía de la historia más cercanos a nosotros”.⁵ Este rechazo, traducido en lo que Benjamin llamó su “postura crítica”, es válido también contra el método de acceso a la problemática de la historia que Kant pretende aplicar: “el postulado de una forma de observación

3. Ver: GB, 1, p. 150. Benjamin escribe a Scholem en Octubre de 1917: “Einzig im Sinne Kants und Plato und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildung Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden”.

4. GB, 1, p. 391.

5. GB, 1, p. 408. Carta a Scholem del 23.12.1917. En febrero de 1918 (GB, 1, 426) reitera que: “von Kants historischen Schriften aus einen Zugang zur Geschichtsphilosophie zu gewinnen ist schlerterdings unmöglich”.

y método propios de las ciencias naturales”.⁶ El interés en la filosofía de la historia debía ser alimentado en otras fuentes.

III. Las aristas de lo Mesiánico

La primera consecuencia de este tramo del recorrido intelectual de Benjamin fue la elección de un tema de tesis doctoral vinculado al romanticismo y al concepto de crítica. Uno de los motivos de esta elección se hace visible en su análisis de los objetivos del romanticismo: “el romanticismo busca lograr para la religión lo que Kant hizo con los objetos teóricos: mostrar su forma. (...) En todo caso, el Romanticismo temprano pensó hacer algo análogo con la historia”.⁷ Esta era la respuesta a una filosofía que había fundado una “experiencia de poco valor”,⁸ que concebía al tiempo como una forma pura y a la historia como parte de un movimiento de perfectibilidad y progreso indefinidos del género humano. Por el contrario, el romanticismo introducía de la mano del mesianismo un tiempo cualitativo y recuperaba una comprensión de la historia bajo el manto y cetro divinos.

En su investigación sobre la definición romántica del concepto de crítica de arte, Benjamin sostiene que su exposición del pensamiento de Friedrich Schlegel y de la idea temprano-romántica del arte “aportan (...) los materiales –aunque no el punto de vista

6. GB, 1, p. 408. Los textos a los que se refiere Benjamin son: “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” y “Zum ewigen Frieden”. En la introducción al primero Kant sostiene que las acciones humanas, en tanto fenómenos, están determinadas, al igual que cualquier otro suceso de la naturaleza, por leyes naturales generales (als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt) Immanuel Kant, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1968. Tomo 8, p. 17.

7. “Die Romantik sucht das an der Religion zu leisten was Kant an den theoretischen Gegenständen tat: ihre Form aufzeigen. (...) Jedenfalls dachte sich die Frühromantik etwas der Analoges unter der Geschichte” (GB, 1, 363)

8. Gerschom Scholem, *Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997, S. 78.

[Gesichtspunkt]- para una determinación de esa esencia histórica”⁹ (i.e. la del concepto de crítica de arte). En una nota al pie, indica sin ambages que “este punto de vista podría ser rastreado en el mesianismo romántico”¹⁰ e introduce luego una cita de Schlegel que ilustra esa posición: “el deseo revolucionario de realizar el reino de Dios [der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren] es el punto de inflexión de la cultura del progreso y el comienzo de la historia moderna”. Este carozo místico-mesiánico del romanticismo atrajo fuertemente a Benjamin, operándose así el primer corte con una concepción formalista del tiempo, en la que el tiempo es mera condición de posibilidad del conocimiento y de una experiencia cuyos alcances se reducían al campo de las ciencias naturales.

Si bien partiendo de las exigencias planteadas por Benjamin a toda reflexión filosófica sobre la historia, el alejamiento del kantismo era obligado, éste no era el único elemento que empujaba a Benjamin fuera de los límites de la filosofía kantiana. El otro factor decisivo para el rechazo del sistema kantiano era la cuestión del lenguaje. Un problema central para Benjamin, quien le adjudicaba un rol determinante en el proceso de conocimiento, pero que para Kant no era significativo. En Benjamin, el lenguaje es el medio del conocimiento, no sólo porque en él la oposición entre sujeto y objeto quedaría anulada, haciendo del lenguaje mismo el sitio de la verdad, sino también porque garantiza la continuidad de las distintas formas de experiencia.¹¹

9. “Trotzdem werden die folgenden Aufstellungen, besonders hinsichtlich der eigentümlichen Systematik von Friedrich Schlegels Denken und der frühromantischen Idee der Kunst, auch für eine Wesensbestimmung Materialien -nicht aber den Gesichtspunkt- beibringen.” Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* tomo I, 1, p. 12 (en adelante GS). [Trad. Cast. Obras, I, 1, Madrid, Abada, 2006, p. 15]

10. “Dieser Gesichtspunkt dürfte in dem romantischen Messianismus zu suchen sein”. GS, I, 1, p. 12. [Trad. Cast. Obras, I, 1, Madrid, Abada, 2006, p. 15 nota al pie N° 3]

11. En sus reflexiones de 1916 en “Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” Benjamin niega que “mediante” el lenguaje se comunique algo, antes bien, el lenguaje se comunica a sí mismo y las cosas comunican en el lenguaje lo que hay en ellas de comunicable. El lenguaje

En esta pequeña genealogía del interés de Benjamin por la cuestión de la historia, por el carozo constitutivo y el primigenio espesor temporal de todo lo que es, puede verse que éste es anterior a su encuentro con el romanticismo, pero que encuentra en él una instancia central, el mesianismo, como expresión del tiempo cualitativo, a la que se siente afín. No es este el lugar apropiado para discutir si el mesianismo de Benjamin es el mismo que el mesianismo romántico, el cual es un tema que valdría la pena examinar. En cualquier caso, y aunque Benjamin comparta en este punto la crítica romántica a la ilustración, no podría afirmarse sobre Benjamin lo que vale para la filosofía y la estética del romanticismo: ser una huida, una reacción consistente en salir a la búsqueda de Dios y de apoyo en mitologías re-construidas como respuesta a la desaparición de las estructuras feudales tradicionales en Alemania a causa del creciente despliegue de formas mercantiles de intercambio y a modo de compensación por la aniquilación de los fundamentos filosóficos que la ilustración había llevado a cabo. Este doble desencanto condujo a los románticos a la “sacralización del arte” y de la poesía, los cuales, vueltos objetos de culto, garantizaban el acceso a lo absoluto y sostenían la unidad con el “mundo antiguo”.¹² Si bien Benjamin rechaza el

deja de ser medio, para adquirir un status de medium. “Todo lenguaje se comunica a sí mismo. O, dicho con más exactitud: todo lenguaje se comunica *en* sí mismo, dado que él es, en el sentido más puro, el “medio” mismo de la comunicación. Lo medial, que es la *inmediatez* de toda comunicación espiritual, es pues el problema fundamental de la teoría del lenguaje; y si se considera mágica a esta peculiar *inmediatez*, el problema primigenio del lenguaje es su magia”. GS, II, 1, pp. 140-157, cita, p. 142. [Trad. Cast. “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en Obras, II, 1, pp. 144-162, cita, p. 147] En una carta dirigida a Buber el mismo año Benjamin explicita nuevamente su rechazo contra el uso y la concepción instrumental del lenguaje. Ver GB, 1, pp. 325-327.

12. Ver: Jean-Marie Schaeffer, *La teoría especulativa del arte*. Trad. de Ricardo Ibarlucía. Mimeo. “Dicho de otra manera, el nacimiento de la teoría especulativa del Arte es efectivamente la respuesta a un problema filosófico-teológico: cómo salvar el acceso al ser absoluto y a un fundamento último de la realidad, cuando el criticismo kantiano acaba de bloquear la ontología y de limitar el campo del conocimiento humano a formas y cate-

kantismo por los mismos motivos que lo hace el romanticismo, no seguirá el derrotero de una estética especulativa iniciado por ellos. Ya en 1921, en el ensayo sobre “Las afinidades electivas de Goethe”, concentra su crítica en el Círculo de George y al tipo de crítica literaria que practicaba Gundolf, quien habría hecho de Goethe *el* poeta absoluto y del arte una pseudo-religión o un reemplazo mítico y re-mitificante de la misma.¹³

Por esa misma fecha, 1920-21, la comprensión benjaminiana de lo mesiánico experimenta en el “*Fragmento teológico-político*”¹⁴ una singular transformación. Lo mesiánico es reinterpretado por Benjamin como una “intensidad”, es llevado a la interioridad del hombre, y presentado como “intensidad mesiánica inmediata [unmittelbare messianische Intensität], la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno [que] pasa por la desdicha, por el sufrimiento”. Lo mesiánico es inseparable de la idea de felicidad, pero esta felicidad y este mesianismo que se persiguen en el orden de lo profano son pensados por Benjamin como conduciendo a la “eternidad de un ocaso” [Ewigkeit eines Unterganges]: “Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual eterno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano eternamente efímero, pero uno efímero en

gorías subjetivas así como a objetos fenoménicos, no teniendo ya la cuestión del ser y de Dios más que el estatuto de una idea de la razón, inaccesible a toda especulación teórica”.

13. Cf. GS, I, 1, pp. 158-160. Trad. Cast. “*Las afinidades electivas de Goethe*” en Obras, Libro I, 1, pp. 167-169

14. El título no pertenece a Benjamin, sino que fue puesto por Adorno, quien consideraba que el texto fue escrito hacia 1938. Por el contrario, Gerschom Scholem y Rolf Tiedemann consideran como posible fecha de redacción el período 1920-1921. Un indicio que apoya esa datación es la cercanía temática con “*Para una crítica de la violencia*” y la mención al libro de Ernst Bloch “*Geist der Utopie*”, publicado en 1918 y el cual Benjamin estudió en el otoño de 1919.

su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica.”¹⁵

Por otra parte, Benjamin traza una clara línea divisoria entre el orden de lo profano y el orden mesiánico. Aquél no puede relacionarse por sí mismo con lo mesiánico, pues sólo el Mesías puede generar esa relación. Benjamin introduce en este punto una distinción estructural entre meta y final. El Reino de Dios no es meta de ningún movimiento en lo terreno, no podría ser nunca dirección o télos, nada nos conduciría a él, pero no obstante, su llegada coincidiría con el final. A pesar de esta imagen de un mundo profano cerrado completamente sobre sí mismo, Benjamin sostiene que “una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria”. Es decir, que el orden profano de lo profano, el mundo de la experiencia efímera, transitoria, el mundo de la experiencia que Benjamin en su enfrentamiento con el neokantismo quería recuperar para la filosofía, puede promover la llegada del orden mesiánico. No se trata de redimir la condición efímera del mundo, no es ese el significado que Benjamin le atribuye a “lo mesiánico”, sino, por el contrario, a lo mesiánico nos acercamos al hundirnos en esta condición efímera, en el espesor propio de lo que pasa y desaparece (vergehen). Por su parte, el conocimiento histórico y la experiencia del pasado en Benjamin consistirán en poder “citar”¹⁶

15. GS, II, 1, p. 204: “Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht. Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Unterganges führt und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner Totalität vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück.” [Trad. Cast. “*Fragmento teológico-político*”. Obras, libro II, vol. I. Madrid, Abada 2007, p. 207]

16. Cf. GS, I, 1, p. 607. Tesis XIV y Tesis III de “*Sobre el concepto de historia*”: “El cronista, que detalla los acontecimientos sin discernir entre grandes y pequeños, tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido en la historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Quiere decir

o recuperar mediante el recuerdo, mediante la fuerza del “*Eingedenken*”, momentos del pasado antes de su completa desaparición.

Lo mesiánico resiste el “giro materialista” de 1924 y acompaña las búsquedas profanas de Benjamin, para brillar por última vez, aunque con la intensidad de la primera, en el último texto de Benjamin “*Sobre el concepto de historia*”. Sin embargo, el mesianismo no permanece idéntico a sí mismo, ni coincide exactamente con la representación de la cábala judía del *Tikun*, que muchas veces se ha utilizado para dar cuenta del mesianismo benjaminiano. La formulación de 1920-21 del “Fragmento teológico-político” presenta modificaciones y desviaciones significativas en relación a la idea que tradicionalmente se tiene del mesianismo y también a la idea que Benjamin mismo tenía de éste. Entre 1920 y 1921 entra en juego un aspecto al que se le ha prestado poca atención, pero que es central en la concepción de la historia benjaminiana:¹⁷ por un lado, la idea mesiánica está alimentada por la voluntad de salvar la experiencia histórica en tanto experiencia efímera, amenazada por la posibilidad de la desaparición y del olvido. Por otra parte, el mesianismo es pensado como una intensidad, como un movimiento asintótico de lo profano y en lo profano hacia el corazón de lo efímero.

esto: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de los momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte una citation á l’ordre du jour: día que precisamente es el Juicio Final”. Benjamin, W., *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. ARCIS-LOM Ediciones. Santiago, 1995, pp. 47-66. Traducción de Pablo Oyarzún.

17. Jacob Taubes ha señalado las modificaciones del mesianismo en Benjamin y, sobre todo, llamado la atención sobre la importancia del “Fragmento-teológico-político” para la comprensión de aquél en su artículo “*Walter Benjamin -ein moderner Marcionit?*” en Bolz, N., Faber, R. (Ed.) *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, pp. 138-147, especialmente p. 140 y 142. Allí Taubes examina la interpretación de Scholem devenida canónica de lo mesiánico en Benjamin, denuncia su carácter tendencioso, el cual habría impedido captar la cercanía de Benjamin con figuras cristianas, como la de Marción y Joaquín de Fiore y el acercamiento de Benjamin a una concepción cristiana de la redención cuando habla de una “*restitutio in integrum espiritual*”, es decir, en la interioridad del alma humana a la que se contrapone una “*restitutio in integrum*” mundana.

Lo mesiánico es una eternidad habitada por ese devenir, por el fluir del tiempo en el camino al agotamiento de sí mismo.

Estos dos aspectos, la voluntad de salvar la experiencia efímera y una concepción de lo mesiánico, no como el término de un recorrido teleológico de la historia, sino como una “intensidad”, confluyen en una actitud de crítica al historicismo y a la ideología del progreso. Frente a un mero transcurrir de un tiempo vacío, en cuyo trazo se iría constituyendo la historia, Benjamin plantea la idea de una “construcción” de la historia a través de imágenes, en las que el pasado se encuentra en un determinado momento con el presente, entra en una “constelación” con éste que se vuelve “legible” en un determinado momento de la historia. Contra una representación del tiempo como lineal y progresivo, Benjamin reivindica el carácter discontinuo de la historia y la potencia de lo efímero. Es esta discontinuidad lo que posibilita, por un lado, el “dar cita” al pasado, y con ello la existencia de toda tradición,¹⁸ por otro lado, es condición de posibilidad de la formación de esas “constelaciones” que Benjamin llama “imagen dialéctica”: “no es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo.”¹⁹

IV. Tiempo e imagen

Sobre la imagen dialéctica. En ella está escondido
el tiempo.

W. BENJAMIN. Libro de los Pasajes

18. GS, I, 3, p. 1236 “die Vorstellung des Diskontinuums [ist] die Grundlage echter Tradition” [“La idea de discontinuidad es el fundamento de la auténtica tradición”].

19. Walter Benjamin, *Libro de los Pasajes* (en adelante LP) Madrid, Akal, 2005. Convoluto N, p. 464. “Nicht ist so, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit andern Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand”. GS, V, 1, pp. 576-77.

Entre los términos “imagen” y “dialéctica”, tomados en sentido estricto hay una cierta contradicción. Hillach señala que, por un lado, una imagen es “una figura (Gestalt) en la que el tiempo que tuvo participación en su formación, se ha detenido. Ello vale también para las imágenes de la realidad exterior. Como resultado de un proceso, no importa de qué índole, la imagen adquiere una cierta consistencia, que no puede ser volcada de nuevo -en tanto forma sintagmática- en el flujo del tiempo, que todo lo modifica, o en la actividad humana, sin que, al mismo tiempo, la imagen, en tanto *esta* imagen, se disuelva (auflösen)”. En contraposición a este carácter unitario de la imagen y de su aspecto sólido, de conformación, de detención, Hillach plantea que la “dialéctica, por el contrario, remite de modo esencial a un despliegue en el tiempo”.²⁰ El problema con la imagen dialéctica sería entonces el de la “rigidez” de sus imágenes, las cuales no podrían entrar en un auténtico vínculo dialéctico sin dejar de ser lo que son, imposibilitando así una síntesis dialéctica. Esto explicaría la refractariedad de la imagen dialéctica a toda forma de síntesis y/o reconciliación.

Otra característica propia de las imágenes dialécticas benjaminianas es su carácter lingüístico, el hecho de que “el lugar donde se las encuentra es el lenguaje” (der Ort, an dem man sie trifft, ist die Sprache).²¹ Como sostiene Sigrig Weigel, el concepto de imagen con el que trabaja Benjamin nada tiene que ver con las imágenes materiales, ni podría homologarse tampoco a imágenes mentales.²²

20. Ansgar Hillach, “Dialektisches Bild” en Opitz, Martin; Wizisla, Erdmut (Ed.) *Benjamins Begriffe*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, Tomo 1, p. 186. “Ein Bild ist nach herkömmlichem Verständnis eine Gestalt, in der die Zeit, die an seinem Entstehen Anteil hatte, zum Stillstand gekommen ist. Das gilt auch für Bilder der äußeren Wirklichkeit. Als Resultat eines wie immer gearteten Prozesses hat ein Bild eine gewisse Festigkeit erlangt, die nicht wieder -als syntagmatische Gestalt- in den alles verändernden Fluß der Zeit oder in das menschliche Tun eingebracht werden kann, ohne daß das Bild, als dieses Bild zugleich auflöst. Dialektik hingegen ist wesentlich auf Entfaltung in der Zeit verwiesen”.

21. GS, V, 1, 577/ LP, 464. Para una lectura de la “imagen” en Benjamin como imagen visual, ver: Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editores, 2005. pp.119-222 y 331-359.

22. Sigrig Weigel, *Entstellte Ähnlichkeit*. Frankfurt/M. Fischer, 1997, p.

Las imágenes más bien se leen y se tornan “visibles” en el momento en el que alcanzan su legibilidad (Lesbarkeit). Y ese instante en el que llegan a la legibilidad está dado por lo que Benjamin llama “índice histórico de las imágenes”. Ese índice “no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que en un tiempo determinado alcanzan legibilidad”.²³ Es el tiempo que confluye en las imágenes dialécticas el que, en su agitación, en su tensado encuentro con otros tiempos, produce el movimiento y la configuración o, para decirlo con Benjamin, la “constelación” que las hará legibles.

La imagen dialéctica, esa figura original del pensamiento benjaminiano no surgió de golpe, sus contornos fueron tomando forma lentamente a medida que el proyecto sobre los pasajes de París ganaba espacio entre los trabajos de Benjamin y las anotaciones, citas, y fragmentos se multiplicaban, llenando interminables cuadernos de notas. El trabajo sobre ese material requería la elaboración de un método y un modelo de conocimiento, al modo en el que el libro sobre el drama barroco alemán había requerido una reformulación de la teoría del lenguaje benjaminiana²⁴ y un nuevo ropaje que le fue proporcionado por la “teoría de las ideas” que Benjamin concibe *ad hoc* para acceder a la “Idea” y al “origen” del *Trauerspiel*. El proyecto de un libro sobre los pasajes de París, una “*dialektische Feerie*” surgió en 1927, a la sombra de los paseos por la ciudad y de las lecturas de “*Le paysan de Paris*” de Aragon. Benjamin emplea el término “imagen dialéctica” por primera vez en 1929 en el marco de sus conversaciones con Adorno; pero recién en 1935 encuentra un uso programático en el proyecto de los pasajes,²⁵ cuando Benjamin redacta un primer “*Exposé*”²⁶ y propone hacer de la imagen dialéctica el método y medio de conocimiento que orga-

52ss. “Der Bildbegriff hat dabei nichts mit der Geschichte materieller Bilder zu tun, auch nichts mit einem geistigen Bild”.

23. GS, V,1, 577/ LP, 465.

24. Cf. carta de Benjamin a Scholem: “Die erkenntniskritische Vorrede (...) ist so eine Art zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der früheren Spracharbeit als Ideenlehre frisiert”. GB, p. 372.

25. Cf. Hillach, A. Op. cit., pp. 190-192.

26. Walter Benjamin, “*Paris, capital del siglo XIX*” en LP, pp. 37-49.

nice el material para la escritura de una “Ur-Geschichte” del siglo XIX.

Dentro del conjunto de los elementos que fueron configurando la imagen dialéctica, en el entramado de sus afluentes, Proust ocupa a nuestro parecer, un lugar central. El primer vínculo sistemático de Benjamin con Proust es el de traductor. En uno de sus currículum vitae²⁷ Benjamin informa que las primeras lecturas de *A la recherche du temps perdu* (1913-1927) tuvieron lugar en 1919, una fecha excepcionalmente temprana, teniendo en cuenta que el ascenso del nazismo demoró considerablemente la recepción alemana de Proust. En el verano de 1925 Benjamin firmó un contrato para traducir “Sodoma y Gomorra”, traducción que estuvo lista en 1926 y a la que le siguió la de “A la sombra de las muchachas en flor”, traducida junto con Franz Hessel.²⁸ En 1926 Benjamin refiere en una carta a Hugo Hofmannstahl sus intenciones de escribir un ensayo sobre Proust, el cual tardará tres años en concretar. “*Hacia la imagen de Proust*” [Zum Bilde Proust] fue terminado en 1929 y publicado el mismo año en “*Die literarische Welt*”.²⁹ Proust, junto con Bergson y Freud, impregnó de manera decisiva la concepción benjaminiana del tiempo y la memoria. Desde este punto de vista, la noción de imagen dialéctica es impensable sin Proust; él aporta, a una escala individual, el modelo de diferentes tiempos que se encuentran, que son conjurados en una imagen-recuerdo.

Proust descubrió la fuerza rejuvenecedora, redentora del recuerdo y dedicó todas sus energías y sus días a re-crear el mundo y el tiempo pasado. En él se establece una relación entre vida y recuerdo, que luego, en “*Sobre el concepto de historia*”, Benjamin trasladará a la historia, forjando una construcción de la historia como producto de la memoria, que, además, presenta paralelismos con el modo en el que él busca diferenciar su punto de vista del enfoque historicista: “Es sabido que Proust no describió en su obra una vida, tal como ella fue, sino una vida, tal como aquél que la vivió, la recuer-

27. Ver: “Curriculum Vitae Dr. Walter Benjamin” en GS, VI, pp. 225-228).

28. Cf. Ursula Link-Heer, “Zum Bilde Proust” en Lindner, Burckhardt. (Ed) *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 507-521.

29. Cf. la información que proporcionan los editores de las Obras completas de Benjamin. GS, I, 3, pp. 1044-1047.

da. Sin embargo, esto es aún impreciso y demasiado tosco. Ya que lo más importante para el autor que recuerda no es lo que ha vivido, sino el tejer mismo de su recuerdo, el largo trabajo de Penélope que es el recordar [Eingendenken]”.³⁰ Casi 10 años después, Benjamin vuelve a plantear este vínculo entre historia y memoria en la Tesis VI de “*Sobre el concepto de historia*”: “articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”.³¹

La misión y la fuerza del recuerdo consisten en dar cita a una imagen, la cual es un tejido hecho de palabras y recuerdos. En “*A la recherche du temps perdu*” la imagen “se desprende del complejo ensamblarse de las frases de Proust”.³² En esa imagen detenida se agolpan las plasticidades y fracturas del tiempo, en rítmica errancia, plegadas sobre sí mismas en el delicado instante antes de estallar. Aquella eternidad del tiempo mesiánico, la del interminable devenir e ir hacia un ocaso también eterno, es reencontrada en Proust como una „eternidad” en la que él nos “inicia”. Al acercarnos a la obra de Proust somos como “huéspedes que, bajo un cartel tambaleante, atraviesan un umbral, tras el cual nos esperan la eternidad y la embriaguez”,³³ esa eternidad es la del “tiempo entrecruzado” [verschränkte Zeit] no la del tiempo “ilimitado” [grenzenlose]. Es la eternidad como un aspecto del espesor temporal de la imagen.

30. GS, II, 1, 311: “Man weiß, daß Proust nicht ein Leben wie es gewesen ist in seinem Werk beschrieben hat, sondern ein Leben, so wie der, der es erlebt hat, dieses Leben erinnert. Und doch ist auch das noch unscharf und bei weitem zu grob gesagt. Denn hier spielt für den erinnernden Autor die Hauptrolle gar nicht, was er erlebt hat, sondern das Weben seiner Erinnerung, die Penelopearbeit des Eingedenken”. [Trad. Cast. “*Hacia la imagen de Proust*” en Obras II, 1, Abada, Madrid, 2007. p. 317]

31. GS, I, 2, p. 695: “Vergangenes historisch zu artikulieren (...) heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt”.

32. GS, II, 1, p. 314. [Trad. Cast., Op. cit., p. 321]

33. GS, II, 1, 319-320: “Auch bei Proust sind wir Gäste, die untern schwankenden Schild eine Schwelle betreten, hinter der uns die Ewigkeit und der Rausch erwarten”. [Trad. Cast., Op. cit., p. 326]

La imagen es pensada en el ensayo sobre Proust, por un lado, como una red, hilada con tiempos y lenguaje. Por otro, Benjamin propone considerarla como un “tercero”, tal como lo muestra con el ejemplo de la media a propósito del mundo de la semejanza y del sueño. La media, “enrollada sobre sí en la cesta de la ropa sucia, es una ‘bolsa’ y es su ‘contenido’. E igual que los niños no se cansan de transformar de *un* golpe estas dos cosas en una tercera, la media, Proust era insaciable vaciando de golpe esa ficción que es el yo, para introducir aquél tercero, a saber, la imagen, que calmaba su curiosidad, no, más bien su nostalgia.”³⁴ La imagen tiene una naturaleza tensa, oscilante entre el roce con el tiempo pasado y la evocación vívida, interminable, en los surcos del texto. Otro aspecto que se hace aquí patente es que la imagen carece de consistencia, es algo quebradizo, frágil desde su origen. La imagen “se desprende” de la “ensambladura de las frases de Proust- como de entre las manos de Françoise aquél día de verano en Balbec-, antigua, inmemorial, como una momia entre los visillos de tul”. Es el producto de un roce inmemorial, de un recuerdo del cuerpo; la imagen proviene de ese roce con el pasado, que la pone en contacto con la una singular fragilidad, con la faz opaca, desconocida de la caducidad y la muerte. La imagen surge de la inconsistencia del texto y de la memoria, de su carácter radicalmente poroso y es a la vez radicalmente rejuvenecedora: “allí donde el pasado se refleja en lo nuevo, un doloroso *shock* de rejuvenecimiento lo recopila con la misma contundencia con que el camino de Guermantes se entrecruza Para Proust con el de Swann”.³⁵

Por un lado, la imagen recibe sus surcos por obra del tiempo; por otro, el tiempo puede ser conminado por la imagen. Es por ello

34. GS II, 1, p. 314: “Kinder kennen ein Wahrzeichen dieser Welt [der Ähnlichkeit], den Strumpf, der die Struktur der Traumwelt hat, wenn er im Wäschekasten, eingerollt, “Tasche” und “Mitgebrachtes” zugleich ist. Und wie sie selbst sich nicht ersättigen können, dies beides: Tasche und was drin liegt, mit *einem* Griff in etwas Drittes zu verwandeln: in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griff zu entleeren, um immer wieder *jenes Dritte, das Bild*, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte, einzubringen” (la cursiva es mía). [Trad. Cast., Obras, II, 1, p. 320]

35. GS II, 1, p. 320. [Trad. Cast., Obras, II, 1, p. 327]

que Benjamin piensa la historicidad a partir de la posibilidad de su detención. La historicidad es concebible sólo a partir de un “diferencial de tiempo”, que es el tiempo de la dialéctica en suspenso, capaz de escandirse en un instante que recoja y contraiga la totalidad del tiempo. El tiempo del tiempo, el instante, es “el diferencial de tiempo en el que únicamente es real y efectiva la imagen dialéctica”.³⁶ Benjamin describe ese encuentro de los diferentes tiempos como producto de un “Chock” de la “fuerza rejuvenecedora” [verjüngende Kraft] de la memoria, como un instante de cognoscibilidad en la historia. Las imágenes dialécticas son músculos que contraen y ritman los múltiples tejidos del tiempo, los múltiples tiempos. Detención y diferencial de tiempo (tiempo cualitativo) son equivalentes.

V. Imagen dialéctica y arqueología

Para Benjamin, no hay contradicción entre la afirmación de que no es posible pensar la historia a-teológicamente³⁷ y la utiliza-

36. LP, p. 860. El “diferencial de tiempo” es un concepto que Benjamin utiliza para distanciarse de Hegel, a quien critica por tratar en su dialéctica sólo con un tiempo “psicológico”, un tiempo ligado a la actividad del pensamiento. En Benjamin, por el contrario, el diferencial de tiempo hace referencia al/los tiempo/s real/es que entrarían miniaturizados en la imagen dialéctica, en la que quedarían contenidos como en una mónada. Ver al respecto GS, V, 2, p. 1037s. [Trad. Cast., LP, p. 860] “Zum Dialektischen Bilde. In ihm steckt die Zeit. Sie steckt schon bei Hegel in der Dialektik. Diese Hegelsche Dialektik kennt aber die Zeit nur als eigentliche, wenn nicht psychologische, Denkzeit. Das Zeitdifferential, in dem allein das dialektische Bild wirklich ist, ist ihm noch nicht bekannt. Versuch, es an der Moderne aufzuzeigen. Die reale Zeit geht in das dialektische Bild nicht in natürlicher Größe -geschweige denn psychologische- sondern in ihrer kleinsten Gestalt ein. -Ganz läßt sich das Zeitmoment im dialektischen Bilde nur mittels der Konfrontation mit einem anderen Begriffe ermitteln. Dieser Begriff ist das Jetzt der Erkennbarkeit”.

37. En sus apuntes para el Libro de los Pasajes Benjamin vincula el aspecto teológico de la historia a lo que él llama “Eingedenken”, recuerdo, cuyo poder transformador contrasta con la fijeza de historia como ciencia. GS, V, 1, p. 589. “La historia no es sólo una ciencia, sino no menos una

ción y reflexión sobre nuevos métodos de acceso a la experiencia histórica. El mesianismo es precisamente aquello que impide ver la historia como producto de un progreso indefinido pues supone un rulo de tiempo cualitativo y kairológico al interior del tiempo. Aquél mesianismo “interiorizado” del “Fragmento teológico-político” recupera, en la idea del “*Jetztzeit*”, del tiempo-ahora, una dimensión externa, objetiva. El *Jetztzeit* es un modelo del tiempo mesiánico, una estructura temporal diferente, en la que ocurre un conocimiento del presente a través de la recuperación y reactivación de las fuerzas revolucionarias del pasado. Pero este conocimiento, que tiene la forma de la dialéctica en suspenso, en tanto medio del encuentro entre tiempos, es transformador.

En la imagen dialéctica el tiempo queda suspendido, por un instante, como si fuera el fiel de una balanza. El tiempo tiembla, oscila como la “agujita” que resbala en el visor de la balanza hasta que los pesos en cada platillo se encuentran en perfecta igualdad. El *Jetztzeit* es ese instante en el que el trabajo de la memoria puede hacerle contrapeso al presente y se produce entonces un encuentro entre presente y pasado que produce conocimiento histórico condensado en una imagen: “la dialéctica, al reposar, forma una imagen”,³⁸ una imagen del ahora que no es sino “la imagen más íntima de lo que ha sido” [das innerste Bild].³⁹ Esta “imagen más íntima” del tiempo pasado que apresa la dialéctica es el devenir íntimo de lo más exterior, produce, en el espesor de los tiempos, un estallido que rompe con el tiempo desde adentro, dando lugar a algo nuevo.

Esta idea de una multiplicidad de tiempos, que ya vimos obrando en Proust, la idea de una forma de dirigirse al pasado y excavarlo es desarrollada por Benjamin en un pequeño fragmento llamado

forma de rememoración [Eingedenken]. 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; pero en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de una modo fundamentalmente a-teológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos” (LP, pp. 473-74).

38. GS, V, 2, p. 1217 (LP, p. 995).

39. GS, V, 2, p. 1035 (LP, p. 857).

“*Desenterrar y recordar*” [Ausgraben und Erinnern], que bien podría leerse, al igual que el *Jetztzeit*, como una especie de contraparte de la búsqueda proustiana del tiempo perdido. Representa un aspecto metodológico del pensamiento benjaminiano y permite entender mejor su concepción de la historia y la memoria y la manera en que piensa el acceso a lo pasado.

Quien se dispone a acercarse a su propio pasado enterrado debe comportarse como un hombre que excava. Sobre todo, no debe temer volver una y otra vez hacia uno y el mismo estado de cosas, esparcirlos, como uno esparce la tierra, revolverlos, como uno revuelve la tierra. Pues los “estados de cosas” no son más que capas, que sólo entregan aquello por lo que vale la pena la excavación a la investigación más cuidadosa. (...) Y es sabido que en las excavaciones es conveniente proceder de acuerdo a planes. Pero también es igualmente imprescindible la espátula cuidadosa, tanteando en el suelo oscuro. Y se engaña acerca de lo mejor aquél que solo hace inventario de lo hallado y no puede indicar en el suelo actual el lugar y la posición en el que se encontró lo viejo. Del mismo modo, los recuerdos verdaderos deben no tanto informar como indicar el lugar exacto en el que el investigador se apoderó de ellos. En estricto sentido épico y rapsódico, un verdadero recuerdo debe poder dar por este motivo al mismo tiempo una imagen de aquel que recuerda, igual que un buen arqueólogo debe presentar un informe no sólo de los estratos de los que provienen los objetos encontrados, sino, sobre todo, de aquellos que tuvieron que ser atravesados antes.⁴⁰

40. GS, IV, 1, pp. 400ss: “Wer sich der eignen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Vor allem darf er sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen -ihn auszustreuen wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. Denn “Sachverhalte” sind nicht mehr als Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforschung das ausliefern, um dessentwillen sich die Grabung lohnt. (...) Und gewiß ist’s nützlich, bei Grabungen nach Plänen vorzugehen. Doch ebenso ist unerlässlich der behutsame, tastende Spatenstich in’s dunkle Erdreich. Und der betrügt sich selber um das Beste, der nur das Inventar der Funde macht und nicht im heutigen Boden Ort und Stelle bezeichnen kann, an denen er das Alte aufbewahrt. So müssen wahrhafte Erinnerungen viel weniger berichtend verfahren als genau den Ort bezeichnen, an dem der Forscher ihrer habhaft wurde. Im strengsten Sinne episch und rhapsodisch muß daher wirkliche Erinnerung ein Bild zugleich von dem der sich erinnert

En este fragmento, Benjamin ofrece una imagen de la excavación del pasado en la que el arqueólogo, como un topo,⁴¹ busca esos “estados de cosas” (*Sachverhalte*) que “no son más que capas”, estratos geológico-temporales que se empeña en recuperar. La rememoración (*Eingedenken*) aparece unida a la arqueología en la tesis de que el verdadero recuerdo se comporta menos de modo informativo, que señalando el lugar en el que el investigador obtuvo su presa. Lo importante no es hacer un inventario del objeto encontrado o de lo recordado, sino poder mostrar el *lugar actual* en el que se conservó lo viejo y todas las otras capas y objetos que fueron empujados y removidos para ello. La tarea de ahondar en el tiempo y el espacio tiene su punto de partida y llegada en el presente, pues el recuerdo exhumado debe proporcionar “al mismo tiempo, una imagen de aquel que recuerda”. En este sentido, el conocimiento de la historia es el conocimiento de nosotros mismos.

Las imágenes dialécticas son la herramienta (la espátula de arqueólogo) que hace que las operaciones del recuerdo consistentes en desenterrar y recordar escapen a una reconstrucción en perspectiva, es decir, a una mirada unificadora que lime las asperezas de lo encontrado. Las imágenes dialécticas están hechas de imágenes o citas que, superpuestas, en tensión y renunciando a toda organicidad y conciliación, generan una chispa por la que el tiempo “salta” dentro de ellas. Leamos a Benjamin en una de las primeras anotaciones del Libro de los Pasajes: “el hecho de ser pasado, de no existir más actúa intensamente en el seno de las cosas [Vergangen, nicht mehr zu sein arbeitet leidenschaftlich in den Dingen]. El historiador le confía su asunto a esta fuerza. Saca partido de ella y conoce las cosas tal como ellas son en el instante del no-ser-ya. (...)

geben, wie ein guter archäologischer Bericht nicht nur die Schichten angeben muß, aus denen seine Fundobjekte stammen, sondern jene andern vor allem, welche vorher zu durchstoßen waren”.

41. Tomo la figura del topo del ensayo de José Sazbón *El fantasma, el oro, el topo*, en el que sigue de cerca la “migración metafórica” del topo como imagen de la revuelta que aflora violentamente y con eficacia subterránea, desde el suelo corroído por su actividad. José Sazbón “El fantasma, el oro, el topo” en *Historia y representación*, Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes, 2002, p. 372ss.

Y la fuerza que trabaja en el interior [de ellas] es la dialéctica. La dialéctica las excava, las revoluciona, las trastoca, de tal suerte que la capa superficial deviene la profunda.”⁴²

La dialéctica es un topo. Los terrones y objetos desenterrados conservan en su núcleo al tiempo. La estructura y el detalle están siempre cargados de historia. La imagen dialéctica es producto de la débil fuerza que interroga, desde el presente, por lo olvidado. El tiempo que ella abre y recobra adviene como salto o shock, como una dulce catástrofe que inaugura, finalmente, lo verdaderamente nuevo. Cavar en el tiempo, interpelarlo, no será una tarea de reencuentro con un origen idéntico a sí mismo, sino que, en ese proceso de excavación la laboriosidad se orientará a recuperar las distintas capas, incluso la de los desechos, la de lo malogrado, todos los cortes y umbrales donde el paso pesado de la empatía se detiene. En tanto el topo-arqueólogo de Benjamin remueve, desentierra y amenaza los cimientos ilusoriamente firmes de lo dado, proporciona el antidoto contra “el más potente narcótico del siglo XIX”: la historia “empeñada en mostrar las cosas como propiamente han sido en realidad”.⁴³

VI. Cierre

A lo largo de este trabajo se planteó un recorrido por diferentes estaciones del pensamiento benjaminiano acerca del tiempo y la historia, un intento de acceder al pasado mediante distintos usos de la memoria a fin de cumplir la meta que Benjamin le asigna al historiador en “*Sobre el concepto de historia*”: “articular históricamente el pasado”⁴⁴ (*Vergangenes historisch artikulieren*). En lo que hace al

42. GS, V, 2, 1001 (LP, p. 831).

43. GS, V/2, p. 1033 (LP, p. 856).

44. GS, I, 2, p. 695. *Sobre el concepto de historia*. Tesis VI: “Vergangenes historisch zu artikulieren heißt nicht, es erkennen “wie es eigentlich gewesen ist”. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.” [“Articular históricamente lo pasado no significa “conocerlo como verdaderamente ha sido”. Consiste más bien, en adueñarse de un recuerdo tal y como brilla en el instante de un peligro.”]

mesianismo, se intentó complejizar enfoques excesivamente simplificadores, que homologan el concepto de mesianismo de Benjamin con el mesianismo judío o con las ideas románticas sobre el mesianismo. La noción de lo mesiánico se forja a lo largo de un sinuoso recorrido que incluye la experiencia desalojada de la filosofía por el neokantismo y la vivencia de la caducidad; la interioridad como sitio de la intensidad de lo mesiánico en el sufrimiento del corazón humano y que posteriormente busca una apertura a una experiencia comunitaria, tal como esta se perfila en las nociones del *Jetztzeit* y la imagen dialéctica.

El camino elegido por Proust y seguido también por Benjamin, le llevó a considerar formas supraindividuales de evocar, mediante la conmemoración (*Eingedenken*) o de la actividad del arqueólogo-historiador, las experiencias del pasado, para, haciéndolas entrar en constelaciones con el presente, sacar de ellas la chispa de lo nuevo. La imagen dialéctica supone también una forma de pensar y de escribir vinculadas intrínsecamente a la actualidad. La imagen es como un velero que atrapa al tiempo cualitativo en sus velas y sólo por ello puede cortar el continuum de las olas del mar de la historia. El dialéctico despliega imágenes que se suspenden y suspenden en el tiempo, se detiene ante ellas como ante un tiempo entrecruzado, abierto hacia otros tiempos y hace que el tiempo se embosque en ellas. “Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer velas. El arte de saber colocarlas es decisivo”.⁴⁵ Este arte de “colocar las velas” para conjurar el tiempo es la tarea que Benjamin le asignó al pensador dialéctico. Apropiarse de ella es la misión de la filosofía venidera.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1990. [Trad. Cast. Obras, Madrid, Abada, 2005]
 BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Briefe*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1995
 BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005.

45. GS V, 1, p. 592. (LP, p. 476)

- BENJAMIN, Walter, *La dialéctica en suspenso Fragmentos sobre la historia*. ARCIS-LOM Ediciones. Santiago, 1995. Traducción de Pablo Oyarzún.
- HILLACH, Ansgar, “Dialektisches Bild” en Opitz, M; Wizisla, E. (Ed.) *Benjamins Begriffe*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000, Tomo 1, pp. 186-229.
- KANT, Immanuel, *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, Akademie-Ausgabe, 1968, Tomo 8.
- LÖWY, Michael, *Redención y utopía*. Bs. As. El cielo por asalto, 1997
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Bs. As. F.C.E. 2003.
- LINK-HEER, Ursula, “Zum Bilde Proust” en Lindner, B. (Ed) *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, Metzler, 2006, pp. 507-521.
- LINK-HEER, Ursula, *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, FCE, Bs. As. 2003.
- OPITZ, M.; WISIZLA, E., *Benjamins Begriffe*. 2 Tomos, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2000.
- SAZBÓN, José, “El fantasma, el oro, el topo” en *Historia y representación*, Bs. As. Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- SCHAEFFER, J-M., *La teoría especulativa del arte*. Traducción de Ricardo Ibarlucía. Mimeo.
- SCHOLEM, Gerschom, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989. [Trad. Cast. Walter Benjamin y su ángel]
- SCHOLEM, Gerschom, *Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997. [Trad. Cast. Walter Benjamin. *Historia de una amistad*, Madrid, Península, 1987]
- TAUBES, Jacob, “Walter Benjamin -ein moderner Marcionit?” en Bolz, Norbert; Faber, Richard (Ed.) *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins “Passagen”*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, pp. 138-147.
- WEIGEL, Sigrid, *Entstellte Ähnlichkeit*. Frankfurt/M. Fischer, 1997. [Trad. Cast. *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*. Buenos Aires, Paidós, 1999]

Recibido: 08-2011; aceptado: 02-2012