

Tiempo, ruina y salvación en Martin Heidegger y Walter Benjamin

Francisco Naishtat
(UBA-UNLP-CONICET)

-I-

Se podría decir que es audaz y aventurado conectar a Martin Heidegger y Walter Benjamin, cuyos pensamientos, no menos que sus vidas, a pesar de pertenecer a una misma generación de intelectuales alemanes, ofrecen perfiles tan disímiles y de tan agudos contrastes. La temprana grieta se declara explícitamente, por empezar, en la correspondencia del mismo Walter Benjamin, donde numerosos pasajes, que van de la franca reserva hasta la más cruda crítica, dan cuenta de una innegable distancia, que se expresa a lo largo del arco situado entre su temprana recepción de 1916, hasta finales de la década del 1930¹. La grieta se refuerza en el hecho de que Heidegger, por su parte, nunca menciona a Benjamin, salvo en una oportunidad (10 de agosto de 1967), en que Heidegger escribió a Hannah Arendt acerca de su ubicación de una cita de Mallarmé en un texto de Benjamin, que Arendt había reproducido en su exposición del 27 de julio anterior sobre Benjamin, en presencia de Heidegger². Ahondando esta separación,

¹ Por ejemplo, en carta a Gershom Scholem del 11 de noviembre de 1916, Benjamin señala que el modo de Heidegger de tratar el concepto de tiempo muestra “como no se debe tratar el asunto” (“wie man die Sache nicht machen soll”) (Br., Bd. I, p. 344); en carta a Gershom Scholem del 1 de diciembre de 1920 Benjamin comenta haber recibido el libro correspondiente a la tesis de Habilitación de Heidegger sobre Duns Scoto y se extraña de que alguien pueda defender la tesis de Habilitación con un trabajo que apenas supera la labor de un aplicado traductor del latín escolástico, en el que “el bajo servilismo del autor respecto de Rickert y de Husserl no hace más amena la lectura” (“*Die nichts würdige Kriecherei des Autors vor Rickert und Husserl macht die Lektüre nicht angenehmer*”) y donde “el trabajo permanece sin siquiera abordar la filosofía del lenguaje de Duns Scoto desde un punto de vista filosófico” (“*Philosophischist die Sprachphilosophie von Duns Scotus in diesem Buch unbearbeitetgeblieben*”) (Br. Bd. II, p. 108); años más tarde, el 20 de enero de 1930, Benjamin escribe a Gershom Scholem desde París en francés señalando que su *Libro de los Pasajes* en cuanto proyecto que se ha vuelto “el teatro de todos mis combates y de todas mis ideas” (“*le théâtre de tout mes combats et de tout mes idées*” [sic])...“no podrá prescindir de una introducción que trate de la teoría del conocimiento, y esta vez, sobre todo sobre la teoría del conocimiento de la historia. Y es allí donde encontraré en mi camino a Heidegger y yo espero unos cuantos chispazos (“*et j’attends quelque scintillements*”) del entrechoc (“*entre-choc*”) de nuestras dos maneras, muy diferentes, de considerar la historia (“*de nos deux manières, très différentes, d’envisager l’histoire*”) (Br., Bd. III, p. 503). Por último, pero sin que eso agote esta larga saga de referencias, cabe citar aquí un pasaje de la carta de Benjamin a Scholem del 25 de abril de 1930, donde Benjamin comenta a su amigo que se ha estado reuniendo en el verano con un grupo de lectura berlinés integrado asimismo por Brecht y en el que “circula la idea de demoler a Heidegger” (“*Heidegger zu zertrümmern*”) (Br., Bd III, p. 522).

² Escribe Heidegger a Arendt: “(...) el día después de nuestra reunión, el viernes 28 de julio, encontré el pasaje al que pertenece la cita de Mallarmé en el texto de Benjamin. Me basé en apuntes anteriores que registran pasajes de Mallarmé referidos al pensamiento y a la poesía. La cita

Theodor Adorno, quien fue albacea, amigo, ferviente lector, discípulo, crítico y editor póstumo de Benjamin, selló el abismo entre Heidegger y Benjamin como una cuestión de escuela, haciendo del mismo una piedra de toque de su propia recepción de Benjamin, colocada en la perspectiva de una crítica radical de Heidegger y de su tradición, lo que a su vez alejó, para la primera recepción de Benjamin, todo intento de juntar a estos pensadores, con la única excepción de Hannah Arendt³.

Los contrastes biográficos son por demás conocidos y redundan elocuentemente en marcar esta aguda separación de los dos pensadores alemanes: Martin Heidegger, hijo de un sacristán católico de un pequeño condado del sudoeste de Alemania llamado Messkirch, fue rápidamente consagrado por la academia: joven profesor en las universidades de Marburgo y de Friburgo en los años de entreguerras, y catapultado a la celebridad desde sus 38 años, con su opus magnum *Sein und Zeit*, editado en 1927. El contraste no podía ser mayor: Walter Benjamin fue hijo de un anticuario judío berlinés que se arruinó económicamente después de la Primera Guerra Mundial, y descendiente por su rama paterna de un linaje que se remonta al poeta Heinrich Heine; fue activista y dirigente estudiantil de la *Jugend Bewegung* (Movimiento Juvenil) por la causa del cambio de paradigma en la educación, habiendo militado por las reformas educativas en las Universidades alemanas de la época wilhelmiana, además de ser decidido pacifista. Benjamin fue imposibilitado de enseñar en la Universidad al serle rechazada su Tesis de Habilitación (correspondiente a su célebre *Trauerspielbuch*) y debió sobrevivir

pertenece al texto *Variations sur un sujet* (Éditions de la Pléiade, pág. 355 y ss.) y se encuentra en la pág. 363 y s. El texto es muy complejo y necesitaría una traducción exacta." (Arendt, Heidegger, 2000: 147). Dicho pasaje de Mallarmé es el siguiente: "Seulement, sachons n'existeraient pas les vers: lui, philosophiquement remunère le défaut des langues, complément supérieur" ("Solamente, sepamos no existirían los versos: [el poema] remunera filosóficamente el defecto de las lenguas, complemento superior"-trad. nuestra). Para la mención de Arendt de este pasaje de Mallarmé, (Arendt, 1990: 190).

³Escribe sugerentemente Hannah Arendt bajo el título "El pescador de Perlas" en el tercer capítulo de su ensayo sobre Benjamin (1968): "Sin darse cuenta, Benjamin tenía en realidad más en común con el notable sentido de Heidegger para los ojos vivos y los huesos vivos que el mar había transformado en perlas y coral, y como tal podía ser salvado y llevado al presente sólo al realizar un acto violento en su contexto al interpretarlos con el "mortal impacto" de los nuevos pensamientos, de lo que lo hizo con las sutilidades dialécticas de sus amigos marxistas. Pues así como la última oración citada de un ensayo de Goethe parece escrita por Kafka, las siguientes palabras extraídas de una carta a Hofmannsthal de 1924 nos hacen pensar en algunos de los ensayos de Heidegger escritos en la década del 40 o del 50: "La convicción que me guía en mis intentos literarios...[es] que cada verdad tiene su hogar, su palacio ancestral, en el lenguaje, que este palacio fue construido con el más antiguo *logoi* y que para una verdad así fundada las percepciones de las ciencias serán inferiores siempre y cuando sirvan aquí y allá en el área del lenguaje como nómades, en la convicción del carácter de signo de la lengua que produce la arbitrariedad irresponsable de su terminología" (Briefe, I, 329)" (Arendt, 1990: 186-187).

precariamente como crítico de arte y periodista de la cultura, ejerciendo actividad ensayística, literaria y de locutor radial para, finalmente, en la década del treinta, volverse una suerte de becario de investigación permanente del Instituto de Frankfurt, institución exiliada por entonces en los EEUU. Heidegger, por su parte, quien ya había adherido a la causa alemana al declararse la Primera Guerra Mundial, fue posteriormente rector de la Universidad de Friburgo al inicio del régimen nazi y se afilió al Partido Nacional Socialista, en el mismo momento en que Benjamin debió exiliarse en Francia, para no regresar ya a Alemania. Heidegger sobrevivió a la guerra y pudo seguir filosofando desde un reconocimiento de escala mundial en los años de posguerra, hasta morir ya muy mayor a la edad de 87 años, en el mismo *Länder* donde nació y en la misma Friburgo. Benjamin se suicidó en la localidad catalana de Port-Bou perseguido por la Gestapo en septiembre de 1940 a la edad de 48 años.

-II-

Podríamos quedarnos con estas impresiones y cerrar cualquier veleidad de cruzar a estos dos pensadores. Ahora bien, hay más de un signo que abona la tesis que más allá de estas serias disonancias, Heidegger y Benjamín no sólo mantienen temas comunes que es muy provechoso comparar, sino que de algún modo están como en una cierta constelación. Además de Hannah Arendt, debe mencionarse en este sentido a Giorgio Agamben⁴, y a la escuela inglesa, fundamentalmente Howard Caygill y Andrew Benjamin (Caygill, 1994). En esta misma línea quisiera mencionar un término propuesto en años recientes por el filósofo norteamericano Peter Fenves, quien acuñó recientemente, para hablar de las relaciones de Heidegger y Benjamin, la palabra alemana *Verchränkung* (Fenves 2013). *Verschränkung* significa en el alemán corriente “entrelazamiento” o “entrecruzamiento”, o simplemente “cruce”. Sin embargo, Fenves subraya que esta palabra tiene una segunda vida científica y epistemológica en el

⁴En su célebre ensayo *Infancia e historia* (Agamben (1978), 2002), el filósofo italiano consagra el capítulo tercero al tema “Tiempo e historia”, que coloca bajo el subtítulo “Crítica del instante y del continuo”. Luego de iniciar la sección VIII de este capítulo con el señalamiento de que hay una concepción del tiempo como continuo y homogéneo que ingresa en una crisis inapelable con el surgir del pensamiento contemporáneo (Agamben, 2002: 180-181), Agamben dedica enteramente esta sección al desarrollo de las críticas que Benjamin y Heidegger desplegaron contra la idea homogénea y continua del tiempo, asentando sus respectivas concepciones de una discontinuidad y de una reapreciación del instante disruptivo, que en Benjamin da la noción de *Jetzt-Zeit* (Ahora-Tiempo) propia de sus *Thesen* “Sobre el concepto de historia (1940), y que en Heidegger da su desarrollo de la historicidad a partir de una comprensión más primordial de la temporalidad del *Dasein* en la segunda división de *Sein und Zeit* (1927) con la correspondiente comprensión del instante no ya como sucesión de ahora (*Jetztfolge*) sino como decisión, proyectividad y ec-stasis temporal.

vocabulario del físico austríaco de la mecánica cuántica Erwin Schrödinger, quien en 1935 la usa en una correspondencia dirigida a Albert Einstein, para hablar del carácter de dos cuerpos que de alguna forma permanecen en comunicación el uno con el otro, sin importar cuán lejanos pudieran estar el uno del otro, es decir, de dos cuerpos, tales que habiendo interactuado una vez, permanecen en cierta forma vinculados sin importar la distancia. Schrödinger menciona el verbo *verschränken* también a propósito de su célebre experimento mental llamado “el gato de Schrödinger” en un artículo cuyo nombre es *Die gegenwärtige Situation in Quantum Mechanik* de 1935. Lo importante de la *Verschränkung* es que entre los elementos entrecruzados, pongamos, A y B hay una relación pero ninguna causa común entre los mismos. De este modo, uno podría decir con Peter Fenves que entre Heidegger y Benjamin tendríamos una relación que no se deja analizar en términos de influencia ni en términos de intercambio efectivo, y que sin embargo ofrece un cierto entrecruzamiento o entrelazamiento o constelación cuya realidad es constitutiva de una comprensión productiva para desentrañar aspectos del pensamiento de ambos pensadores. Si la idea de tiempo es un elemento de este cruce, otro es la idea misma de recuperar la metafísica (denostada en el programa del neokantismo tanto del oeste como de Marburgo), apuntalada en el período de entreguerras, y de ampliar la noción de experiencia de Kant, para arrancarla del corsé sujeto-objeto.

-III-

Compartiendo como propio de la época finisecular un común rechazo al positivismo y al historicismo, Heidegger y Benjamin no dejan nunca de pensar y elaborar la noción de tiempo, desde antes de la primera Guerra Mundial, acusando la honda crisis por la que atraviesa esta noción. En efecto, esta última se encuentra, en el tránsito del siglo XIX al XX, en el centro de fuertes convulsiones conceptuales, derivadas de una crisis de la idea misma de tiempo. La crisis fundacional por la que transitan entonces las ciencias naturales y la matemática, y los sacudones que envuelven a las humanidades, marcadas por la aparición de las nuevas corrientes de pensamiento, desestabilizaron la idea heredada de tiempo. El surgimiento de la teoría de la relatividad (1905), con su destrucción del tiempo newtoniano y de la idea correlativa de simultaneidad absoluta, y la aparición coetánea de la mecánica cuántica, cuyo principio de indeterminación desafió seriamente la idea de determinismo causal en el único reducto en el que éste podía todavía esperar seguir ejerciendo un dominio pleno, reforzaron la

desestabilización de la idea heredada de tiempo. Por otra parte, la filosofía y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) venían experimentando, desde el último tercio del siglo XIX, una crisis de la idea homogénea y continua de tiempo: la noción del instante en Kierkegaard y en el último Nietzsche, la noción de la duración (*durée*) en Bergson, la *Nachträglichkeit* (posterioridad, “après-coup”) freudiana, la rememoración y la memoria involuntaria en Proust, el tiempo interior de la fenomenología en Husserl, desestabilizan la imagen de tiempo como algo homogéneo, continuo y vacío, cuestionando tanto el concepto aristotélico de tiempo como medida del movimiento, cuanto la idea kantiana del tiempo, comprendido como forma pura y a priori de la sensibilidad, es decir, como contenedor formal de la experiencia. Esta crisis del concepto de tiempo sacudió a su vez la noción de tiempo de la historiografía. Los años 1915-1916 han sido, en este sentido, ocasión para la aparición, casi sin solución de continuidad, de tres textos cruciales en relación a la crisis del tiempo historiográfico, en eco a esta crisis más general de la idea de tiempo:

(i) La conferencia (*Vortrag*) del joven Heidegger por su *Venia legendi* en la Universidad de Friburgo (27 de julio de 1915), titulada “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft” (« El concepto de tiempo en la ciencia histórica »), cuyo texto fue publicado desde 1916 (*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 161, Leipzig, 1916, 173-188, in Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, 1978, 413-433);

(ii) La conferencia de Georg Simmel en la sección berlinesa de la sociedad kantiana (Kantgesellschaft) del 3 de marzo de 1916 titulada “*Erkenntnistheorie der historischen Zeit*” (“Teoría del conocimiento del tiempo histórico”), aparecida primeramente en el N° 12 de las *Philosophische Vorträge* en Berlín, bajo el título “*Das Problem der historischen Zeit*” (“El problema del tiempo histórico”) en la casa Von Reuther & Reichardt (Gesamtausgabe, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989, vol. 15);

(iii) Los dos textos (de edición póstuma) de Walter Benjamin, redactados el mismo año 1916, probablemente en respuesta o reacción al texto precitado de Heidegger, titulados, *Trauerspiel und Tragödie* (Gesammelte Schriften, II.1., 133-137) (« Trauerspiel y Tragedia », *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 137-140) y « *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie* » (Gesammelte Schriften. II.1.,

137-140) (« El significado del lenguaje en el Trauerspiel y en la tragedia », *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 141-144).

-IV-

Ahora bien, entre Heidegger y Benjamin, antes mismo de estos textos, y en contraste con todas las agudas diferencias biográficas y marcadas bifurcaciones, hay un dato que es muy llamativo, y que solo recientemente, es decir, en los últimos cinco años, ha saltado a la palestra. Este dato retrotrae la escena de 1915 a 1913. El mismo era seguramente conocido, pero no había sido destacado por la exegética, y es el hecho de que ambos pensadores coincidieron en 1913, en la Universidad de Friburgo, en un seminario del neokantiano Heinrich Rickert en torno a la idea de “la vida completa” (*vollendete Leben*). En 1913, en efecto, el joven Benjamin, de 21 años de edad, acababa de ingresar en la Universidad en Friburgo (1912). Por su parte Heidegger, de tres años mayor que Benjamin, era ya un estudiante avanzado de la misma Universidad, y pasaría tres años más tarde allí su tesis de Habilitación sobre el significado y las Categorías en Duns Scot, bajo la dirección del mismo Heinrich Rickert.

La realidad biográfica de este seminario y de su importancia ha sido subrayada casi simultáneamente por el filósofo norteamericano Peter Fenves (2013) y unos años antes (2010) por el joven argentino Mathias Giuliani, en su tesis de doctorado en la Universidad de París I-Panthéon -Sorbonne, en cotutela con la Freie Universität, bajo dirección del profesor francés Marc Jimenez y del profesor alemán Gunter Gebauer. Mathias Giuliani no llegó a defender su tesis por haberse quitado la vida unos días antes de su defensa. Sin embargo, Marc Jimenez se encargó de publicar la tesis de Mathias, que apareció en francés en la prestigiosa editorial Klincksieck (París, 2014) bajo el título *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, y que consagra precisamente los tres primeros capítulos (pp. 45-252) al análisis de la idea de tiempo en ambos filósofos. En lo que sigue tomo elementos de Rickert, de Fenves, de Giuliani y asimismo de Sören Kierkegaard, que desarrollo a través de mis propias consideraciones sobre Benjamin y Heidegger.

Partimos por ende aquí de la escena filosófica que es el verano boreal de 1913, en el que los jóvenes Benjamin y Heidegger cursaron juntos, por primera y única vez, un seminario de Heinrich Rickert en la Universidad de Friburgo sobre la noción de « vida plena » (voll-endete Leben), en la que el célebre filósofo neokantiano de la Escuela de Baden, conocido por su teoría axiológica de la inherencia de valor (*Wertbeziehung*) y por su sistema de los valores (Rickert, 2007), desarrolla su idea crucial de « Voll-Endung » (plenitud, acabamiento) y de Un-Vollendung (Incompletitud, inacabamiento), que será de la mayor gravitación tanto en Benjamin como en Heidegger.

En el contexto de los años inmediatamente posteriores al seminario, a saber, 1913-1915, en efecto, lo que subyacerá en el centro de la preocupación de Benjamin, es la categoría absorbida precisamente en el seminario mencionado de Rickert de 1913, y que gravitará con fuerza tanto en la filosofía del joven Benjamin como en la del joven Heidegger, a saber, la categoría de Voll-Endung (acabamiento, saturación, plenitud) y, correlativamente, de Un-Vollendung (inacabamiento, incompletitud) (Giuliani, 2014: 53-98). Además de los tres textos precitados del período 1913-1915, es suficiente con mirar de cerca textos de Benjamin como *La vida de los Estudiantes* (1914-1915), el *Fragmento teológico-político* (1921) y, en el caso de Heidegger, su propia noción de tiempo histórico de su Vortrag en Friburgo para la Venia docente 1915 (Die Zeitsbegriff in der Geschichtswissenschaft), para corroborar la presencia si no siempre de la palabra, al menos de la idea de Voll-Endung y comprender hasta qué punto, en efecto, las nociones rickertianas de acabamiento y de inacabamiento penetran la estructura de pensamiento de ambos filósofos. Y si en el caso de Heidegger, esta noción incide hondamente en su idea de ek-stasis temporal de la década siguiente (*Sein und Zeit*, División II), en el caso de Benjamin, la misma plantea ya la presencia de la idea de mesianismo y de tiempo mesiánico. El mesianismo de Benjamin no sólo estaría por ende en constelación con la escuela neo-kantiana de Marburgo, esto es, la filosofía de Hermann Cohen, y con la temprana influencia de Gershon Scholem (que Benjamin encuentra por primera vez en 1915), sino que habría partido de una constelación apenas anterior, en relación con Rickert, a través de la cuestión del eros y de la diferencia de los sexos, la cual pivota en el centro del seminario de Rickert sobre la “particularidad completa” (Voll-endliche Partikularität), y asimismo en las conferencias de Rickert de 1913 sobre Bergson, que Benjamin y Heidegger también escucharon en aquel semestre de verano en Friburgo. Hay una anécdota que vale la pena mencionar aquí: en una de

sus últimas cartas a su amigo Theodor Adorno, fechada en París el 7 de mayo de 1940, Benjamin concluye su larga misiva señalando que él, Benjamin, es en definitiva un alumno de Rickert, al igual que Adorno lo es de Hans Cornelius (su Director de tesis neo-kantiano)⁵.

-V-

Aunque por razones de espacio no podemos aquí brindar un análisis pormenorizado de los contenidos del seminario de Rickert de 1913, podemos sintetizar el nudo gordiano de su idea de Voll-Endung, a través de lo que Rickert denominó “los tres estadios del pleno-acabamiento (Voll-Endung)” (Rickert, 2007:140). Rickert desarrolla en efecto en su seminario un cuadro de lo que denomina “estadios axiológicos”, que resultan de la combinación del par de opuestos [particularidad/totalidad] con el par de opuestos [lo plenamente acabado (Voll-Endung) /lo inacabado (Un-Vollendung)]. Luego de definir el total acabamiento a partir de la idea de un proceso o de una acción orientada por valores que alcanza un término pleno (*volles*), es decir, tal que no deja “ninguna laguna que conduzca a una nueva aspiración en la misma dirección” (Rickert, 2007: 141), Rickert señala que desea designar como “[tendencia al] pleno- acabamiento” (Voll-Endung) “la tendencia que es aquella de todo comportamiento dotado de sentido, orientado hacia la realización efectiva de valores”. Ahora bien, Rickert observa que si la tendencia al pleno-acabamiento (Voll-Endung) se orienta hacia la totalidad inagotable de contenido, entonces un sujeto finito no podría nunca agotar este proceso y acabarlo (zu-ende) (Rickert, 2007: 141). Las metas alcanzadas no podrían entonces valer sino como etapas en el curso de una evolución. Esto permite al autor señalar que así se obtiene un dominio de bienes que serán designados como “totalidad inacabada” (*Unendliche Totalität*) (Rickert, 2007: 141), y donde lo infinito debe entenderse solamente de manera negativa, como inacabamiento o ausencia de término, en oposición al pleno acabamiento. Esta será para Rickert la primera figura de su cuadro de estadios axiológicos. En términos temporales, corresponde a la dimensión del futuro (*Zukunft*), y los ejemplos privilegiados son los de la ciencia y de la educación, como procesos

⁵ “Ich bin ja Schüler von Rickert (wie Sie Schüler von Cornelius sind)”, Br. VI, 1938-1940, p. 455

evolutivos infinitos. A renglón seguido, Rickert señala que es perfectamente posible que la tendencia al pleno-acabamiento (*Voll-Endung*) se limite a la parte finita del contenido, de modo de poner en forma solamente ese contenido (Rickert, 2007: 142). Esta segunda figura de la *Voll-Endung* define para Rickert un dominio que puede ser caracterizado como “particularidad plenamente acabada” (*Voll-endliche Partikularität*) (Rickert, 2007: 142); los ejemplos que corresponden a esta figura están dominados por la dimensión del presente (*Gegenwart*), y le corresponden como casos las figuras del amor y del arte. En tercer lugar, el filósofo de Baden señala un dominio de bienes que está definido por la figura de una *totalidad*, que es a la vez una *plenamente acabada* (*Voll-endliche Totalität*): “en la misma tenemos la meta última que puede ser fijada por una aspiración a la realización efectiva de valores”. Esta tercera figura corresponde a la esfera religiosa. Su dimensión temporal, nos dice Rickert, es atemporal: no es ni la del presente ni la del futuro, sino la de la eternidad (*Ewigkeit*) o de “bienes eternos” (*Ewigkeitsgüter*). Por último, aunque Rickert reconoce desde un punto de vista estrictamente formal y combinatorio una cuarta figura, la de la *particularidad inacabada* (*Un-endliche Partikularität*), la misma queda de inmediato descartada ya que “no podemos comprender - señala Rickert - los objetos que le corresponden como siendo bienes a partir de la tendencia al pleno-acabamiento (...) y es por eso que los valores que se muestran eventualmente en esta figura, permanecen, si es que puede hablarse aun de valores, contingentes” (Rickert, 2007: 142). En concreto, ninguna particularidad es para Rickert susceptible de una persecución infinita, so pena de confundir los valores con fines sensibles, recayendo en el vicio denunciado en la moral kantiana como heteronomía de la voluntad, cuando esta corre tras una fetichización de la realidad particular, en forma de felicidad. Por eso Rickert descarta esta figura, y hablará solamente de “tres estadios axiológicos”, definidos entonces por (a) la búsqueda de un bien o valor inagotables siempre orientada por el futuro (ciencia y educación); (b) la persecución de una particularidad presente (amor, arte); (c) la consecución de una totalidad acabada solo pensable *atemporalmente*, en una dimensión que no es ni presente ni futuro, sino la eternidad (religión). Con ello, como vimos más arriba, Rickert está descartando la figura de una particularidad inacabada, ya que ello representaría para él el caso de una suerte de idealización de lo particular contingente, al hacer de lo particular contingente algo infinito. Asimismo Rickert descarta que el pasado pueda suministrar un plano de realización o de búsqueda axiológica, de modo

que las tres dimensiones (a)temporales en juego son simplemente el presente, el futuro y la eternidad (Rickert, 2007: 143).

-VI-

Benjamin escribe algunos textos en 1913, en particular un breve diálogo sobre el amor, llamado *Gespräch über die Liebe* (de edición póstuma, editado recién en 1989, en el vol. VII de la obra completa, GS, VII.1, 15-19). Lo que es muy claro, sin que tenga tiempo de entrar en detalle, es que aquí la experiencia del amor aparece asociada a una figura mesiánica, y no solo profana. Es decir, el amor aparece comprendido a la vez como particularidad, porque no podemos *amar* según el joven Benjamin un universal abstracto como la humanidad o el pueblo (*Gespräch über die Liebe*, GS, VII.1, 15-19), pero al mismo tiempo, en cuanto particularidad completa, que no puede aumentarse: si amamos verdaderamente a un ser particular, no podemos aumentar ese amor, el cual es admitido como *eterno* (GS, VII.1, 15-19). Este cruce entre particularidad y eternidad, tiene una carga mesiánica, que por una parte se distingue de Rickert, en cuanto que solo los valores universales son eternos para este último, y se aproxima de Kierkegaard, quien une la idea de eternidad (*Evige*, en danés) y amor en el instante (*Ojeblik*, en danés).

Por otra parte, Kierkegaard trabaja en su *Concepto de angustia* (1844) (leído entonces por Benjamín, como lo atestigua su correspondencia del año 1913⁶) la idea de la completud según el término danés “*Fylde*”, que correspondería al alemán *Füllen*, cercano al *Voll-endung* que emplea Rickert para las totalidades/particularidades. Kierkegaard pergeña así la idea de “*Tidensfylde*”, que en danés quiere decir “plenitud del tiempo”, y que se plasma para Kierkegaard en la noción de instante (“*Ojeblikket*”).

A su vez Kierkegaard señala que el antecedente para la noción de instante no son los griegos clásicos, ni el Kairós aristotélico, sino San Pablo, y la referencia es I, Corintios,

⁶ Las lecturas de Kierkegaard por parte de Benjamin son muy tempranas. El autor danés es el segundo de la larga lista que Benjamin dejó de sus libros leídos (“*Verzeichnis der Gelesen Schriften*”, GS VII.2, p. 437), donde figura el texto *Stadien auf dem Lebenswege* (“Etapas en el camino de la vida”) con el n° 463 (segundo de la lista, que arranca con el 462). Asimismo Benjamin en carta a Carla Seligson del 30 de abril de 1913 menciona su lectura de “O Bien...O bien...” de Kierkegaard en paralelo a la lectura de los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* de Kant (Br. I, p. 92). Por otra parte, en carta del 17 de julio de 1913 a su amigo Herbert Blumenthal (Belmore), Benjamin menciona “El concepto de angustia” de Kierkegaard, entre los libros recibidos, al tiempo que comenta su lectura de “O bien ... o bien” (Br., I, p. 148). Semanas más tarde, y nuevamente en carta a Herbert Blumenthal (Belmore) del 17 de agosto de 1913, Benjamin comenta ácidamente su lectura del “Concepto de Angustia” (Br. I, p. 168).

15,52) donde Pablo escribe que “en un abrir y cerrar de ojos”, en un instante (“*Exaifnes*”) los muertos serán resucitados (Kierkegaard, *Sobre el concepto de Angustia*, cap. III, *La angustia como consecuencia del pecado que consiste en la ausencia de la conciencia de pecado*) (Kierkegaard, 2016: 195-220).

Menciono aquí a Kierkegaard porque de hecho en 1916, en su texto sobre *Trauerspiel y tragedia*, Benjamin hablará de *erfüllt* (lleno) y de *unerfüllt* (no lleno), en relación al tiempo. Ahora bien, el término *erfüllt* debe distinguirse del *Erfüllen* de Husserl (rellenado de la intención noemática), como observan Philippe Lacoue Labarthe y Jean-Luc Nancy (Benjamin, 1985: 256) en su traducción al francés del texto de Benjamin: *erfüllen* responde más bien en Benjamin a la idea de *consumación*; ahora bien, tal es el sentido del término *Fylde* de Kierkegaard. Benjamin realiza por ende en 1916 una yuxtaposición de las ideas de *Voll-endung* de Rickert y de *Erfüllen* de Kierkegaard. Pero Benjamin admitirá a su vez una figura que Rickert no admitía, a saber, la de *particularidad incompleta*, o la de *particularidad no consumada* (*unerfüllt*). Esta figura de particularidad no consumada que Rickert no admite, corresponderá en Benjamín a la experiencia de la frustración y del fracaso (en el pasado), que se volverá fundamental en toda su comprensión del tiempo profano. De hecho en sus *Afinidades electivas de Goethe* (*Goethes Wahlverwandschaften*, Benjamín va a admitir no solo el amor consagrado, sino el amor no consumado, lo que da pie a admitir la particularidad incompleta, *unerfüllt*, o bien *unvollendete Partikularität*). Benjamín estará toda su vida obsesionado por el problema del fracaso. Ya de joven, como observó Giuliani en su libro arriba mencionado (Giuliani, 2015: 52), Benjamin vio la filosofía de la historia de Kant como una que hizo hincapié en el fracaso, al separar el sentido de la historia y la efectividad, esto es, al separar la significación de la historia del hecho natural de la causalidad histórica y llevarla en cambio al plano de la moralidad. Pensamos que el conocido pasaje de la segunda sección del *Conflicto de las facultades* de Kant, de la revolución Francesa como símbolo de una disposición moral de la humanidad más allá de su efectividad en términos del éxito o del fracaso que pudiera tener, es un ejemplo fundamental de esto mismo⁷.

⁷ Kant declaraba en 1798, en la segunda parte de su *Conflicto de las Facultades*: “Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu (eines geistreichen Volks), que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer

-VII-

Esto nos permite volver al texto “*Trauerspiel und Tragödie*” (1916) con una nueva mirada. En efecto, allí Benjamin, situando como dijimos su problema en torno a la demarcación del tiempo de la historia, inscribirá sin embargo la ontología singular de la experiencia y del tiempo históricos en la red semántica de las nociones de Tragedia (*Tragödie*), de « drama barroco » (*Trauerspiel*) y de « tiempo mesiánico » (*messianische Zeit*), donde la figura central del tiempo barroco pasa a ser la *Unerfüllt/Un-Vollendung* (inacabamiento) y donde la figura axial del tiempo mesiánico pasa a ser el « acabamiento » (*Erfüllen/Voll-Endung*), pero no en la escala individual del tiempo trágico, sino en la escala histórica. Benjamin, apartándose de este modo del paradigma del tiempo mecánico, descalificado ya entonces con los mismos motes de « homogéneo », « continuo » y « vacío » que empleará dos décadas más tarde, en las tesis « Sobre el concepto de historia » para refutar el modelo de temporalización historicista y del marxismo vulgar, pone sin embargo la cuestión de la dupla « acabamiento » « inacabamiento » en el centro de su reflexión :

Trauerspiel y Tragedia se distinguen por su diferente posición ante el tiempo histórico (...) El héroe (trágico) muere de inmortalidad. La muerte (trágica) es una inmortalidad irónica, tal es el origen de la ironía trágica. (...) La muerte en el *Trauerspiel*, en cambio, no se basa en esa determinación extrema que el tiempo individual le confiere al acontecer. Porque no se trata de un final ; sin certeza en la vida superior y sin ironía, dicha muerte es *metabasis* de toda vida *eis allo génos*. El *Trauerspiel* es en esto comparable matemáticamente a una de las ramas de la hipérbola, cuya otra rama se encuentra en lo infinito. Ahí está en vigor la ley propia de una vida superior en el espacio limitado de lo que es la existencia terrena, y así todos actúan hasta el momento en que la muerte pone fin a la obra para proseguir en otro mundo la repetición a mayor escala de dicha obra. Precisamente en esa repetición se

otra causa que una disposición moral del género humano”, (Kant, 1997: 105-106); Ak VII 85. Con este pasaje, Kant abre de hecho la vía a una historia contrafáctica, en la que el espectador es el historiador mismo, o el cronista benjaminiano de la historia, que recibe el pasado en su carácter de inacabado.

fundamenta la ley del *Trauerspiel* (*Die Wiederholung ist es, auf der das Gesetz des Trauerspiels beruht*) (...) Y es que 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. El *Trauerspiel* es pues, en todos los sentidos, una forma intermedia. La generalidad de su tiempo es fantasmagórica, no mítica (...) El *Trauerspiel* no es la imagen de una vida superior, sino sólo uno de entre dos reflejos, y por lo mismo su continuación no es menos espectral de lo que él es. Los muertos se convierten en fantasmas (*Die Toten werden Gespenster*). El *Trauerspiel* agota así artísticamente la idea histórica de repetición y, por lo tanto, aborda un problema del todo diferente al que se plantea en la tragedia. La culpa y la grandeza reclaman en efecto en el *Trauerspiel* muy escasa determinación (sin sobredeterminación en absoluto) y una mayor expansión en cambio, no debido a la culpa y a la grandeza, sino al repetirse la situación (*Trauerspiel und Tragödie*, GS-II.1, 134-136); (*Obras*, II.1, 138-140).

-VIII-

Heidegger va a elaborar en su *Vortrag* de 1915- conferencia para su *Venia Legendi* en Friburgo- la noción de tiempo. Aquí hay, por de pronto, un desplazamiento en relación a Rickert: en efecto, Rickert hablaba, como vimos más arriba, de lo *completo* y lo *incompleto* en relación a metas humanas, a su vez entendidas como *particularidad* y *totalidad*. Heidegger, sin embargo, despeja la noción de tiempo que está supuesta tras la persecución de metas, y en relación con esta noción de tiempo, separa la noción de pasado histórico, que está presupuesta en el conocimiento histórico.

El primer paso de Heidegger es separar el tiempo de la mecánica y el tiempo de la historia. La pregunta subyacente es para Heidegger la pregunta por la *función* del tiempo en la mecánica y en la historia. En relación a la pregunta por la función del tiempo en la mecánica, la respuesta es que es la medición cuantitativa del movimiento. En contraposición, la función del tiempo de la historia no es para Heidegger la medida, sino que se trata de una noción enteramente cualitativa, que deberá entenderse desde la

idea del sentido, en cuanto que el tiempo de la historia permite recortar el suceso como una individualidad histórica dotada de sentido. Cuando inscribimos un evento en una fecha, no estamos midiendo, sino que estamos situando el evento en una unidad de sentido en relación a un antes y a un después. Pero a esta observación, Heidegger agrega otra observación más radical, en la que ya muestra su particular vena:

Para Heidegger, en efecto, el “objeto histórico”, “ya no existe”:

Der historische Gegenstand als historischer ist immer vergangen, er existiert streng genommen nicht mehr (Heidegger, 1978: 427)⁸.

Heidegger extrae de esta premisa dos conclusiones fundamentales: (i) el pasado sólo es para un presente; (ii) ese pasado no es para nosotros lo que fue “en sí mismo” (Heidegger, M., 1978: 427); (iii) Hay por ende una lejanía temporal (*Zeitferne*), inclusive un abismo (*Kluft*) entre el historiador y el pasado, que sólo se puede recubrir merced a los valores (*Werte*) del presente y a una resolución de la existencia mediada por la inherencia de valor (*Wertbeziehung*) en el presente, al modo en el que Heinrich Rickert planteaba desde 1902 la selección y conocimiento del objeto historiográfico (Heidegger, M., 1978: 433).

Por ende, Heidegger da de lleno con un abismo temporal entre el pasado y el presente; es decir, da desde 1915 con un problema ontológico en relación al tiempo del pasado. Y se plantea cómo es que rellenamos esa ausencia. La respuesta en 1915 es que es merced al presente, es decir, merced a los valores que permiten la selección historiográfica.

-IX-

Ahora bien, años más tarde, desde sus anotaciones a la filosofía de Jaspers y desde sus notas de una fenomenología de la religión a inicios de 1920, y posteriormente desde *Sein und Zeit*, Heidegger volverá a la cuestión del tiempo, y del tiempo histórico,

⁸El objeto histórico, en cuanto histórico, es siempre pasado; en sentido estricto ya no existe más” (Trad. Escudero, en Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, Madrid, Trotta, 2009 p. 31).

aunque es cierto que entre 1916 (año de la aparición de su *Vortrag* y de su tesis de Habilitación, y 1927 (año de la edición de *Sein und Zeit*) Heidegger no publicó nada.

La idea de un sujeto, individual o colectivo, que reconoce un pasado como *suyo* y que se reconoce a sí mismo como *siendo* su pasado; es decir, no un pasado como exterior, cerrado, que simplemente pasa en cuanto ya sido, para no ser ya nunca más, sino un pasado como presente, es decir como siendo y estando mantenido en el presente y permaneciendo en calidad de lo *sido siendo* de un *alguien* que está y se proyecta, según lo que Martín Heidegger en la segunda Parte de *Sein und Zeit* (1927), titulada “Dasein y temporalidad” (Dasein und Zeitlichkeit) y que llamó “temporalización” del Dasein” (Zeitigung des Dasein) y “temporalización de la temporalidad”(Zeitigung der Zeitlichkeit”), particularmente en su capítulo V acerca de la temporalidad y la historicidad (“Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit”), pasa a ser el eje de su comprensión del tiempo histórico, a partir de su idea de temporalización. El pasado como “apropiado” por un quien, por un *Selbst*, por un sí mismo, evoca aquí la oposición de dos órdenes de pasado, esto es, un pasado como un “ahora” que simplemente pasa para no ser ya más y que, como tal, es externo, y que Heidegger caracteriza como “óntico”, en cuanto aquí el tiempo sería simplemente una secuencia de “ahoras” (**Jetztfolge**) y, por otra parte, un pasado que Heidegger llama “ontológico” como siendo mantenido en el presente de un *sí mismo* (*Dasein*), como estando siendo, o como lo sido siendo, para tomar la traducción de Eduardo Rivera de *Sein und Zeit*. Tal es precisamente la idea plasmada en *Sein und Zeit*, de un pasado ontológicamente considerado, como un pasado que está siendo para un yo que se temporaliza en eso que Heidegger llamó Ek-stasis, tomando el Ek, del Ek-sistere, es decir, un salirse de sí mismo. En cuanto Ek-stasis, es porque el Dasein puede proyectarse y salirse de sí mismo, que está al mismo tiempo siendo su pasado, y anticipando su futuro, pero de modo que es el estar proyectado (*Entwurf*) la posibilidad misma de ese estar siendo su pasado. Heidegger retoma de Wilhelm Dilthey aquí la expresión de *conexión de una vida*, *Zusammenhang des Leben* para este mantenimiento del pasado en el presente bajo la posibilidad de la proyección. La *Zusammenhang des Leben* es la figura de esta ilación interna de los pasados como apropiados de un sí mismo que el mismo Paul Ricoeur va a retomar años más tarde en la segunda mitad de la década de 1980, para su propio planteo de la “identidad narrativa”. Como señala Agamben (1978), la originalidad de Heidegger es plantear el tiempo histórico a partir del supuesto de la temporalización del Dasein, y esta última a través de la figura de resolución (*Entschlossenheit*) y de instante (*Ekstasis*), como anudadas al

ser mismo del Dasein. Ahora bien, las figuras de la *Zeitigung* y de *Entschlossenheit* se encuentran vinculadas al cuidado (*Sorge*) y a la autenticidad (*Eigentlichkeit*) a partir de la figura del *ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*), que es la clave de bóveda de toda la proyectividad del Dasein. Somos para la muerte, y es lo que permite inclusive que nuestro pasado se vivencie como siendo del nacimiento a la muerte en la estructura de la finitud. La muerte no es un evento: es un fenómeno que debe ser comprendido existencialmente:

La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein
Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit
(SuZ, II, I §50, 250)

Ahora bien, desde el mismo plano ontológico, y no óptico, en el que Heidegger plantea el pasado del Dasein como un siendo-lo-sido, y la muerte existencialmente, debería quedar claro que la muerte no solo viene a ser la imposibilidad del presente y del futuro del Dasein, sino que también es la imposibilidad de su propio pasado. Si mi pasado propio es mi sido como siendo para mí y permaneciendo conmigo a lo largo de mi existencia como un estiramiento (*Strecke*, *erstrecken*) entonces mi muerte no sólo es negación de mi futuro y de mi presente, sino que debería ser asimismo, según nos parece aquí, *negación de mi pasado*, de tal modo que si mi pasado ontológicamente entendido es presencia-a-mí mismo, desde el punto de vista de mi muerte, mi pasado, ontológicamente comprendido, *no habrá sido nunca*. La desaparición del Dasein debería asimismo quedar comprendida como la desaparición del pasado del Dasein en cuanto ontológicamente comprendido.

Una primera pregunta surgida de esta concepción radical de la finitud humana es entonces la pregunta por el estatuto del pasado ontológico en este ser para la muerte (*Sein zum Tode*), en cuanto la muerte es la ausencia de posibilidad. Esta pregunta consiste en interrogar si mi *ser para no-ser-nunca-más* es también mi *ser para no-haber-sido-nunca*. En efecto, si el pasado ontológico es “mi pasado” como pasado propio, ¿qué pasa con ese pasado como mío en cuanto soy mortal? ¿Cómo puedo pensar ese pasado como mío ante la figura de mi propia muerte? ¿dónde queda el pasado como mío en cuanto yo soy alguien que muere? ¿No significa también mi muerte el fin de mi pasado? La temática de la muerte yace en el centro de la temporalización, y por ende de

la historicidad heideggeriana, algo que Adorno advirtió en su célebre ensayo *Jerga de la autenticidad*. El ser para la muerte, es lo propio de la *Geworfenheit*, de nuestro estar arrojado y de nuestra finitud como facticidad. En *Ser y tiempo* la pregunta por el ser, que apunta al cuestionador, apunta ya a la facticidad; la hermenéutica de la facticidad revela en este sentido sus dos modos, la caída y la autenticidad. Y si la caída (*Verfall*), es rehuir la proyección al futuro y caer en el presente, y ver el pasado como secuencia de horas (*Jetztfolge*), es fundamentalmente un rehuir la muerte. La autenticidad es en cambio hacerse cargo del ser para la muerte (*Sein zum todes*), o el precursar la muerte (*vorlaufen zum Todes*). Las elecciones auténticas del Dasein proyectadas en un destino singular (*Schicksal*) se entretajan así para formar el destino (*Geschick*) de un pueblo. El entretajido coincidente de destinos encuentra su locus en la generación (*generation*). Pero ¿qué es en Heidegger esta “autenticidad comunal”? Si la misma remite a Dilthey y a su idea de Generación, en Dilthey la *Generation* es un concepto que permite medir el tiempo en la escala histórica. En Heidegger, en cambio, se la pretende ver ontológicamente. ¿Pero qué es la autenticidad en relación a un pueblo? Los críticos coinciden que hay ahí una vaguedad y una incompletud del término de generación en Heidegger (Jeffrey Barash, 2017: 193-199). No hay por ende, desde esta tematización del pasado propio, ninguna diferencia cualitativa entre la dimensión del sí mismo individual y del sí mismo histórico, a no ser cuando Heidegger plantea lo colectivo como forma de lo inauténtico, bajo el modo impersonal del “se”, la publicidad o el “Das Man”.

Por su parte, en *Temps et Récit*, al cabo de la primera incursión hacia 1984 en la noción de Identidad Narrativa (*Identité Narrative*), Ricoeur menciona muy al pasar la cuestión de las identidades colectivas preguntándose si lo que es válido para el sí mismo como identidad narrativa por así decir individual puede a su vez servir para un nosotros, para una identidad colectiva. Y he aquí lo que responde:

La notion d'identité narrative montre encore sa fécondité en ceci qu'elle s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler d'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel: individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective” (Ricoeur, *Temps et Récit*, 1985: I, 444).

Pero nos preguntamos aquí: ¿No hay un abismo cuando pasamos del plano de la identidad individual a algo así como la identidad colectiva en relación precisamente a cuestiones como el pasado, el futuro y la misma idea de la muerte? Por de pronto ¿tiene acaso sentido plantearse como hace Heidegger una autenticidad en el plano de la comunidad histórica en relación siempre a este ser-para-la-muerte, es decir *Sein zum Tode*? Si cada individuo reconoce auténticamente en su muerte personalísima su posibilidad más próxima, es acaso la misma figura de la muerte lo que permite pensar lo propio (*Das Eigentlich*) en relación no ya al individuo sino a la comunidad? ¿No hay acaso, al pasar del individuo a la comunidad una segunda figura que irrumpe con cierta fuerza ontológica, es decir, la figura de la supervivencia (*Nachleben*), que parece desplazar el polo de la muerte individual en provecho de una transmisión? El plano de lo colectivo nos parece en efecto generar una asimetría ontológica en relación a la dimensión existencial de la muerte, no en términos de una eternidad ni de una esencialización histórica que dejaría a la historia o a la tradición como sustituto de una posteridad ultraterrena, sino simplemente como la idea de una transmisión frágil, sin garantía, y en peligro, enteramente vulnerable, pero no menos superviviente. Hay un relato de Kafka que Benjamin recoge en sus emisiones radiales sobre el escritor checo, y que se encuentra plasmado en los relatos que componen “La Construcción de la Muralla China”⁹, en donde es cuestión de un mensajero que en el momento de la agonía del Emperador es convocado por este último a su lecho de enfermo. Rodeando al Emperador están los notables de la corte que le abren paso, y el emperador dice en secreto y al oído del mensajero una palabras que nadie escucha, encomendándole al mensajero que transmita a alguien, que lo espera en el otro extremo del imperio, esas mismas palabras. Y al decirlo, el emperador, luego de hacerse repetir el mensaje al oído por su mensajero y de asentir, muere, ante la vista de una infinita masa de público congregada en los jardines del palacio imperial. La angustia de este mensajero es proporcional entonces a la inmensidad de su ingente tarea, ya que solo para salir de la capital del imperio debe atravesar inúmeros palacios, antes de traspasar incluso la gran ciudad, y eso tan sólo para salir de la Capital Imperial. Y la dificultad se va

⁹ Conferencia radiofónica de Walter Benjamin en la Radio de Frankfurt del 3 de julio de 1931 en la que el pensador alemán leyó, en el marco de un programa llamado “La Hora de los Libros” (que ocupaba el espacio horario de 18h05 a 18h30) un texto de Kafka editado póstumamente por Max Brod bajo el título general “Franz Kafka: La construcción de la muralla china”; el fragmento de Benjamin allí leído fue publicado por primera vez en 1969 (Walter Benjamín. *Über Literatur*, Frankfurt a/M, Suhrkamp) y luego editado en la obra completa en GS II.2, 676-683; finalmente ha sido traducido y editado en español en (Benjamin, 2014: 25-64).

multiplicando a medida que el mensajero intenta abrirse paso, de modo que rápidamente llega a la conclusión de que jamás va a poder, en el lapso de su breve vida, hacer llegar el mensaje a su destinatario. El relato de Kafka concluye con la imagen de que el destinatario quizá soñó el mensaje del emperador. Sin embargo, podríamos también pensar en relación a este relato el problema muchas veces despreciado por la tradición hermenéutica, y que es no ya el problema de la interpretación, sino el problema de la mera transmisión material del mensaje. Como señala F. Kittler, padre de la llamada corriente de Post-hermenéutica, el dios Hermes primordialmente era mensajero y no intérprete. Para decirlo latamente, el mensajero tiene una función aún anterior y más primordial que la interpretación misma de un mensaje, y es su transmisión. El problema del quiebre de la transmisión que aparece en el relato leído de Kafka, está sugerido precisamente en un fragmento posterior, de los materiales preparatorios al ensayo de 1934, que precedieron la edición del texto de Benjamin “Franz Kafka: En el décimo aniversario de su muerte”. Aunque Benjamin declaró en 1931 que se rehusaba a interpretar el relato leído de Kafka, sin embargo, en este fragmento muy sugestivo de los manuscritos preparatorios al texto de 1934, que Schweppenhäuser añadió como “Montaje” en su edición de 1969 (Ms 237), Walter Benjamin acuñaba sugerentemente lo siguiente:

“El pueblo más cercano” (“Das nächste Dorf”). Brecht: esta historia es la contraparte (ein Gegenstück) de la de Aquiles y la tortuga. Alguien cualquiera no llegará jamás (nicht gerechnet) al pueblo más cercano si va componiendo la cabalgata (Ritt) a partir de las más pequeñas partes, sin contar los contratiempos. Entonces la vida es demasiado corta (zu kurz) para esta cabalgata. Pero el error (der Fehler) está aquí en ese “alguien” (im “einer”). Pues así como la cabalgata se descompone en partes, así también el jinete (so auch der Reitende). Y así como la unidad de la vida (Einheit des Lebens) está perdida, también lo está su brevedad (seine Kürze). Que sea tan breve como quiera, esto nada cambia, pues llegará al pueblo otro distinto (ein anderer) del que se marcha a caballo. (Walter Benjamin, 2014: 203) GS, II.3 p. 1253.

Se trata precisamente del problema que puede plantearse a la vez como apuntando a la temática de la supervivencia (en contraposición a la muerte en el plano de la existencia personal) y al problema de la identidad colectiva planteada como una forma de entender la tradición, no como derivada de la experiencia personal, en la forma de un presente que se apropia de un pasado, sino como lo propio de un anudamiento de experiencias heterogéneas entre sí, y sin embargo articuladas o diseminadas en un reticulado de experiencias en el tiempo que no están tanto en relación a la vivencia de un mismo yo sino en relación a la traducción de diferentes lenguajes, o a la supervivencia de diferentes estratos del tiempo, de diferentes desechos y ruinas del pasado.

-X-

Si desplazamos entonces el interrogante al plano del pensamiento de Benjamin, podemos sospechar que en la gramática benjaminiana, donde el eje de la muerte es desplazado por el eje de la supervivencia y de la redención mesiánica, carece de sentido señalar que el pasado podría culminar de algún modo con la muerte personal, ya que es posible pensar en Benjamin un sobrevivir (Nachleben) del pasado en cuanto forma espectral. Esto nos conduce, en relación al pasado y a la identidad, a plantear la supervivencia, lo survival, lo Nachleben. Pero para abordar esta dimensión es necesario producir un desplazamiento epistemológico que transita del plano hermenéutico-fenomenológico al plano antropológico, etnográfico y arqueológico. Es acompañados por otras figuras como Aby Warburg, Georges Didi-Huberman, pero no menos Ernst Bloch, Koselleck y Althusser, que puede trabajarse esta dimensión de lo superviviente en las figuras primero de lo anacrónico, lo survival, lo nachleben y después de la *Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen* (la no simultaneidad de lo simultáneo). Didi Huberman, en *l'Image Survivante, Histoire del'art et temps des Fantômes selon Aby Warburg* plantea primeramente en relación al etnólogo y antropólogo británico Edward Burnett Tylor (1832-1917), al que Didi Huberman consagra todo un capítulo en *L'image survivante*, lo siguiente: Warburg al comienzo toma la expresión en inglés “survival” y la toma de Tylor escribiendo “survival” , en vez de poner Überleben o nachleben al comienzo. Capacidad para desterritorializar los campos del saber, para reintroducir la diferencia en los objetos del anacronismo en la historia. Tylor analiza las

formas de las puntas de flechas talladas en México y descubre la supervivencia de dichas formas en las agujas y láminas fabricadas siglos después para la riña de gallos en torno a 1861. Lo que lo lleva a hablar “del juego vertiginoso del tiempo en la superficie presente de una cultura dada”.

Este vértigo se expresa primeramente en la sensación poderosa que el presente está tejido de pasados múltiples. La complejidad horizontal de lo que ve el antropólogo o el etnólogo concierne a su vez la complejidad vertical paradigmática del tiempo.

“Progreso, decadencia, survival, renacimiento, modificación (progres, degradation, survival, revival, modification) son a la vez formas según las cuales se ligan las partes de la red compleja de la civilización. Basta una mirada sobre los detalles vulgares (trivial details) de nuestra vida cotidiana para conducirnos a distinguir en qué medida nosotros no hacemos sino transmitir y modificar la herencia de los siglos anteriores. Aquel quien sabe que su propio tiempo es incapaz de darse cuenta de lo que él mira solamente cuando mira alrededor de su pieza” Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*. Researches into the Developpement of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom, Londres, Murray, 1871 citado por Didi Huberman p. 56 L’Image Survivante.

Didi Huberman observa que aquí la supervivencia aparece bajo la forma de marcas, huellas, impresión, *empreinte*. Decir que el presente es portador de la marca de múltiples pasados es decir sobre todo la indestructibilidad de una marca- del o de los tiempos- sobre las formas mismas de nuestra vida actual. Tylor hablará de este modo de la tenacidad de las supervivencias (*strength of these survivals*) por el cual “las viejas hábitos conservan sus raíces en el suelo alterado por una nueva cultura” *Primitive Culture*, p. 82, cit DH Ibid 56. Warburg: Tenacidad de formas antiguas en la larga duración de la historia del arte occidental. La tenacidad de las supervivencias, su potencia, aparece de este modo en lo tenue de las cosas minúsculas, superfluas, irrisorias, anormales. Es en el síntoma recurrente y en el juego, es en la patología de la lengua y en el inconsciente de las formas que yace la supervivencia como tal.

En este sentido, el trabajo de Didi-Huberman (2015), dando cauce a las intuiciones señaladas por Benjamin, Warburg y Carl Einstein, hace de la inevitabilidad de la figura del anacronismo el punto de partida para la conceptualización de una metodología arqueológica efectiva en el ámbito de la historia. Radicalizado, el anacronismo se presenta de modo positivo, con un potencial productivo inherente, e incluso como la condición de posibilidad misma de la consideración histórica. La historia del arte puede y debe ser concebida de antemano como una disciplina anacrónica: más precisamente, como una arqueología del anacronismo (Didi-Huberman, 2015: 62). Movimiento de radicalización, en primer lugar, porque así la figura del anacronismo nos enfrenta a la sospecha de que “los contemporáneos a menudo no se comprenden mejor que los individuos separados en el tiempo: el anacronismo atraviesa todas las contemporaneidades. No existe -casi- la concordancia entre los tiempos” (Didi-Huberman, 2015: 38). Esta inevitabilidad, que parece constituir la fatalidad del anacronismo, da lugar a un segundo movimiento de radicalización: trastocada en *necesidad del anacronismo* para el ejercicio mismo del historiador, el límite se revela como fuente de “riqueza” (Didi-Huberman, 2015: 38); la figura se torna así la condición misma del enraizamiento arqueológico. En segundo lugar, a partir de un concepto benjaminiano no genético de “origen”, luego enriquecido desde las ideas benjaminianas de “tomar la historia a contrapelo”, el anacronismo o actualización (*Aktualisierung*) pasa a ser una potencia inherente a los objetos históricos mismos, cristalizada en la *imagen dialéctica*. En este sentido, en efecto, la *Aktualisierung* supuso en Benjamin el rechazo de la determinación genética de la idea de origen, entendido como figura causal lineal (*Entstehung*), a la que Benjamin le contrapuso una idea de origen como fenómeno primordial (Ur-Phänomen) y actualidad esencial, es decir, como todavía siendo y permaneciendo (*Ursprung*) (Benjamin, 2006: 243), una figura que deviene en una fuerza que hace a la *pervivencia* (*Nachleben*) de un pasado a la vez latente y en instancia de actualización. Se trata de la *pervivencia* del pasado mismo en su anacronismo esencial como potencia de irrupción en el presente (*Aktualisierung*). Lejos de limitarse a ser la prohibición fundacional de la metodología historiográfica, el anacronismo deviene un rasgo ontológico que hace posible la historiografía misma (Didi-Huberman, 2015: 213).

Si el siglo XX nos ha familiarizado con las gramáticas, las estructuras y los a priori históricos, desde Binswanger a Foucault y de Levi-Strauss a Kuhn, Benjamin nos lleva por ende a pensar las huellas, la supervivencia, el *Nachleben*. El *Nachleben* y la huella

invocan una experiencia que no es meramente una experiencia dentro de los límites, sino lo que Benjamin denomina una “experiencia de umbral”. Umbral es Schwelle. Límite es Grenzen. El umbral y el límite son diferentes. Hay un célebre pasaje de Benjamin en su Obra de los Pasajes (Passagen-Werk):

Hay que distinguir con toda claridad (schärfstenszuunterscheiden) el umbral (Schwelle) del límite (Grenze) . El umbral es una *zona* (Zone). Y ciertamente una zona de transición (Überganges: preferible decir “pasaje”). El término “umbralar” (schwollen) implica cambio (Wandel), transición (Übergang/pasaje), escape (Fliehen)? Y la etimología no ha de pasar por alto estos significados.. Por otra parte, es necesario indagar el contexto directamente arquitectónico (sic) (tektonischen/ tectónico) que ha dado a esta palabra su significado. Nos hemos vuelto muy pobres en experiencias de umbral (wir sind sehr arm an Schwellen erfahrung engeworden). Conciliar el sueño (Das “einschlafen”) es quizá la única que nos ha quedado. Pero al igual que el mundo figurativo de los sueños (Gestalten Welt des Traumes) sobrepasa el umbral, también lo hace el sube y baja (unterhaltung) del entretenimiento y del intercambio sexual del amor (Geschlechterwandel der Liebe). La puerta monumental, que transforma a quien la cruza, se desarrolló a partir del ámbito de la experiencia del umbral (Erfahrungskreise der Schwelle). El arco del triunfo romano convierte en triunfador al general que regresa (...)

WB, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, p. 850; M°, 25 PW “Primeras Anotaciones”, p. 850 (AKAL) /PW 1025 vol. II

BIBLIOGRAFÍA

XI° Jornadas de Investigación en Filosofía

Arendt, Hannah (1990): “Walter Benjamin 1892-1940”, en Arendt, H., *Hombres en tiempos de Oscuridad*, Buenos Aires, Gedisa, 139-192.

Arendt, Hannah y Heidegger Martin (2000) : *Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder.

Agamben, Giorgio (1978/1989): *Enfance et histoire*, París, Payot.

Amengual, Gabriel, CabotMateu y Vermal Juan L. (eds.) (2008): *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta.

Barash, Jeffrey Andrew, (2017): *Martin Heidegger y el problema del sentido histórico*, Buenos Aires, Prometeo.

Benjamin, Andrew (1994): “Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present”, en Benjamin A., Osborne, P., *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and Experience*, Londres, Routledge, 216-250.

Benjamin, Walter (1985): “Trauerspiel et Tragédie”, trad. y notas Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, en Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Collection “La Philosophie en effet” dirigida por Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, París, Flammarion.

Benjamin, Walter (2016): *Gesammelte Briefe 1910-1940*, eds. Christoph Gödde y Henri Lonitz (*Br.*), Vols. I-VI, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2015): *Gesammelte Schriften (GS)*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Vols. I-VII, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2010): *Obras*, edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero, Vols. I-VI, Madrid, Abada.

Benjamin, Walter (2014): *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, editado por Hermann Schweppenhäuser, traducción, prólogo y notas de Mariana Dinópulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Benjamin, Walter (2015): “*Trauerspiel und Tragödie*” (1916), in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II., T. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 133-137.

Benjamin, Walter (2015): “*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*” (1916), in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II., T. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 137-140.

Benjamin, Walter (2016): “*Gesprach über die Liebe*”, en *Gesammelte Schriften (GS)*, VII.1, pp. 15-19, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Caygill, Howard (1994): “Benjamin, Heidegger and the destruction of Tradition”, en Benjamin A., Osborne, P., *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Londres, Routledge, 1-31.

Desideri, Fabrizio (1983): “Catastrofe e redenzione. Benjamín tra Heidegger e Rosenzweig”, en Agamben, G., Bodei, R. et al., *Walter Benjamin. Tempo, Storia, Linguaggio*, Roma, Editori Riuniti, 191-209.

Fenves, Peter (2013): “Vollendung: de Heinrich Rickert à Benjamin – Heidegger”, en *Benjamin, L'Herne*, París, Les Cahiers de l'Herne, éd. Patricia Lavelle, editions de l'Herne, 2013, 365-371.

Fenves, Peter (2015): “Entanglement Of Benjamin with Heidegger”, en Benjamin, A. Y Vardoulakis, D., *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger*, New York, State University of New York Press, 3-26.

Giuliani, Mathias (2014): *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, París, Klincksieck, 45-96.

Heidegger, Martin (1978): “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, in Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 1, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Ibarluçia, Ricardo (2000): “Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI, N°1, pp. 111-142.

Kant, Immanuel (1998) : « Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor », en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, trad.. Eugenio Ímaz.

Kierkegaard, Sören (2016) : « El concepto de angustia » en Sören Kierkegaard, *Escritos*, Vol. 4/2, trad. Darío González y Óscar Parceró, Madrid, Trotta, 129-280.

Rickert, Heinrich (2013): *Extrait du séminaire sur « la vie accomplie »*, en Lavelle, Patricia (ed.), *Benjamin*, París, Cahier de l'Herne, 2013, 373-383.

Rickert, Heinrich (2007): “Le système des valeurs”, en Rickert, H., *Le système des valeurs et autres articles*, París, Vrin, 133-172.

Sagnol, Marc (2003): *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, París, Cerf, 35-54.

Sagnol, Marc (2016): “Walter Benjamin frühes Zeitdenken im Dialog mit Simmel und Heidegger”, *Weimarer Beiträge* 62(2016)1, 37-56.

Viglione, Paula (2017): “Martin Heidegger y Walter Benjamín sobre la noción de destino”, *Actas, Jornadas de Filosofía, UNLP, Ensenada*, en prensa.

XI° Jornadas de Investigación en Filosofía