

XII° Jornadas de Investigación en Filosofía  
DE PROFESORES, GRADUADOS Y ALUMNOS  
6, 7, 8 y 9 DE AGOSTO DE 2019  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA. FaHCE. UNLP

Mesa Redonda: Leer a Walter Benjamin hoy I: Experiencia y tiempo

Título del trabajo:

**Hacia una fenomenología no trivial del tiempo en Walter Benjamin.  
Breve comparación entre la teoría benjaminiana de la historia y las  
formas del tiempo en Krzysztof Pomian**

Autor: Carlos Pérez López

Pertenencia institucional: Instituto de Investigaciones Gino Germani. Facultad de  
Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

**1. Fenomenología no trivial del tiempo y cronosofías**

La expresión “fenomenología no trivial del tiempo” se encuentra en *L'ordre du temps* [El orden del tiempo] de Krzysztof Pomian (1984)<sup>1</sup>. Esta obra representa uno de los intentos más ambiciosos por reunir en un gran volumen enciclopédico el amplio espectro del saber humano referido a las imágenes y las formas del tiempo. Su marco teórico, expuesto en el prefacio de esta obra, distingue las concepciones del tiempo en cuatro imágenes, o como dice el autor, “cuatro maneras de visualizar el tiempo y de traducirlo en signos” (1984, IX): la *cronometría*, la *cronología*, la *cronografía* y las *cronosofías*. Las determinaciones que diferencian y que a la vez relacionan estas categorías entre sí son bastante dinámicas y varían entre la exposición de formas y las dimensiones cualitativas o cuantitativas del tiempo. Así, la *cronometría*, que constituye la medición del tiempo (calendarios, instrumentos técnicos) y a la vez su criterio cuantitativo, define la forma circular por su atención a los ciclos y a las repeticiones. La *cronología*, por su parte, remite a la forma lineal por su atención a las duraciones largas y a la necesidad de diferenciar eventos sucesivos, sumando al criterio cuantitativo el

---

<sup>1</sup> Hay traducción al castellano (Pomian, 1990). Al no contar, por ahora, con esta versión, en el presente trabajo he usado el original (1984) y he traducido todas las citas.

cualitativo, pues sin este no sabría diferenciar épocas o periodizar unidades, que es propiamente lo que la caracteriza. La tercera imagen del tiempo, llamada *cronografía*, es en cambio totalmente indiferente a las mediciones, aunque no a las cualidades. Su tiempo, que consiste en el de las crónicas y los relatos históricos, remite a unidades significativas o con sentido dentro de una serie de repeticiones sin novedad.

La cuestión de cómo se ocupan del tiempo pasado unas y otras presenta aquí también una serie de variaciones. Sin embargo, las tres mencionadas coinciden en un punto: una débil atención al futuro (1984, V). Justamente esta atención al futuro es la propiedad de lo que Pomian denomina con el término *cronosofía*, esto es, los tipos de respuestas, fundamentalmente filosóficas, a la pregunta por la integralidad del tiempo. Lo propio de las cronosofías es hacer conocible o inteligible lo invisible del porvenir mediante indicios visibles y patentes, sean estos de carácter mágico, religioso o científico: artes adivinatorias (huesos, caparazones de tortuga, vísceras de aves), análisis hermenéuticos (lecturas de libros sagrados) o prognosis basadas en series repetitivas o en conjeturas teóricas (1984, IX).

Las perspectivas de análisis de las cronosofías se multiplican en la medida en que ponen en juego las propiedades de las anteriores también de un modo dinámico. Desde el punto de vista de dichas propiedades, pueden darse cronosofías cíclicas, lineales e incluso estacionarias y discretas. Cada una de ellas privilegia una imagen y una forma del tiempo en función de sus respectivas concepciones del tiempo integral. Así, por ejemplo, en una cronosofía cíclica, la cronometría resulta ser mucho más fiable que la cronología, sirviéndose de esta última de modo instrumental; lo inverso sucede en una cronosofía lineal, para la cual la cronología es la forma del tiempo, y los cronómetros, instrumentos más o menos útiles. La cronosofía discreta consistirá en una serie temporal, cuya sucesión no presenta relaciones que permitan establecer proyecciones con sentido. Y la cronosofía estacionaria, opuesta a la anterior, integrará la totalidad de un único tiempo idéntico a sí mismo, esto es, eterno.

No entraré aquí en el detalle de cada variable cronosófica. Antes bien, preferiría rescatar algunos elementos importantes que señala Pomian como propiedades de estas formas del tiempo y dar cuenta de algunos puntos, a mi parecer, críticos (pues estos serán los que cabrá confrontar con la teoría del conocimiento histórico en Benjamin):

a) Todo este dinamismo de las formas del tiempo variando en las diferentes cronosofías implica un marco ampliado de inteligibilidad que para el autor remite a los conceptos de *topología* y *dirección* (1984, VII-VIII). La conocida imagen de la equivalencia

*topológica* entre una taza de café y una rosquilla podría operar como criterio de relación formal (en ciertos casos equivalente) entre las propiedades de las cronosofías. En cuanto a la dirección, esta consiste en una evaluación sobre el presente (ascendente optimista o descendente pesimista) que permitiría establecer el horizonte de expectativas de una cronosofía. Ahora bien, la dirección sería aplicable solo en dos tipos de cronosofía (lineal y cíclica). Su ausencia radical en los otros dos determina la imposibilidad de proyectar sentido: en la cronosofía discreta, por su falta de trayectoria continua y derivable (1984, VIII); y en la estacionaria, por su integración de un tiempo idéntico a sí mismo –eternidad–, sin diferencias cualitativas (1984, IX). Dado lo anterior, me parece plausible plantear la hipótesis según la cual las variantes cronosóficas comprendidas bajo los conceptos de topología y dirección implican la *continuidad* del tiempo.

b) A propósito del concepto de *dirección*, cabría señalar también el trasfondo *axiológico* que determina el valor ascendente o descendente de las cronosofías lineales y cíclicas, pues este impone cierta *rigidez* al análisis de Pomian (admitida por el autor solo para una cronosofía lineal, cuya dirección fija definitivamente su forma del tiempo [1984, VIII]). Creo que esa rigidez no se restringiría a este aspecto, pues estaría anclada en un lugar mucho más profundo, a saber, en el modo en que una dirección temporal cerraría la puerta a la posibilidad de un *vínculo no-intencional* del presente con el pasado o el futuro. Y es que su criterio consiste en supeditar la comprensión del pasado y del futuro a la orientación (ascendente o descendente) del presente, o como mejor lo dice Pomian, comprender el “juicio de valor sobre el presente”, del cual depende “la actitud *elegida* con respecto al pasado o al futuro” (1984, VII, énfasis mío). En este sentido, se trata menos de un problema de flexibilidad en las cronosofías, que de inflexibilidad en su criterio de fondo, anclado siempre al presente como guía de toda posible imagen del tiempo.

c) Cada forma del tiempo, sostiene Pomian, trae adosado un *supuesto ontológico* (1984, IX). La cronometría es portadora de una ontología de la naturaleza en función de sus ciclos; la cronografía trae una ontología estrictamente histórica; la cronología por su parte supera (en sentido hegeliano) a las anteriores, estableciendo una ontología cosmológica; y por último, las cronosofías, dada la cantidad de variantes que presentan, implican cada una un supuesto ontológico determinado por sus variantes topológicas. Estas propiedades, que para el autor representan los modos a priori sobre los que se presentan las experiencias y los saberes del tiempo, representan no solo el carácter complejo de las formas y las imágenes del tiempo, junto al modo que tienen de

relacionarse entre sí, sino también la razón del apelativo “no trivial” para una fenomenología del tiempo. Son estas las condiciones que quisiéramos cotejar con la teoría del conocimiento histórico de Benjamin.

## **2. Hacia una fenomenología no trivial del tiempo en Walter Benjamin**

Quisiera comenzar por desmarcar desde ya la idea de situar la teoría de Pomian como base para ubicar el concepto de tiempo histórico benjaminiano. Nada más lejos. Lo que me interesa en realidad es mostrar ciertos puntos en los que Benjamin tensionaría esta concepción, y aún más, ciertos puntos en los que llegaría a deconstruirla. En este sentido, un lugar para pensar una fenomenología no trivial del tiempo con Benjamin podría ser el de las propiedades de las cronosofías teorizadas por Pomian: la topología y la dirección como bases de un tiempo continuo, la condición axiológica y el supuesto ontológico. Ante este panorama, creo que se abren dos vías: una, confrontar cada uno de estos puntos con la teoría del conocimiento histórico (teoría del despertar) en Benjamin; la otra, proponer la perspectiva desde la cual una fenomenología no trivial del tiempo podría formularse directamente desde Benjamin. Sea uno u otro, creo que en ambos casos llegaríamos a un mismo lugar: la teoría histórica de Benjamin no sería reductible a la teoría de cronosofías de Pomian por la disyunción que generaría la concepción del tiempo histórico en Benjamin justamente en las propiedades señaladas. Todo esto, por supuesto, tiene que ser demostrado. Por ahora, me conformaré con mostrar algunos avances breves por ambos flancos de esta propuestas, empezando por la segunda.

### *2.1. Benjamin y los fenómenos*

La trama teórica de una fenomenología no trivial del tiempo obligaría a preguntar si en algún lugar Benjamin pone el foco de su pensamiento en los fenómenos. Ciertamente lo hace. Cabe invocar aquí la serie de sus escritos epistemológicos: el “Prólogo epistemocrítico”, “Sobre el programa de la filosofía venidera”, algunos textos de *Infancia en Berlín hacia 1900*, los fragmentos y apéndices sobre historia conocidos como “Tesis”, los convolutos K y N del *Libro de los pasajes*, los escritos sobre Baudelaire (esta lista no es exhaustiva, pero constituye al menos un punto de partida). Si tuviera que sintetizar brevemente este eje fenoménico, tomaría del “Prólogo epistemocrítico” la predisposición epistemológica a rescatar ciertos fenómenos marginales, o aun marginados, que exponen (*darstellen*) la verdad de una idea. Los operadores de tales rescates son conceptos (Benjamin 2006, 225-231). La operación

tiene de suyo la signatura teológica (el término alemán usado por Benjamin es *retten*, poner a salvo, rescatar, con la mira puesta en redimir lo que “ha sido” injustamente desechado: las felicidades incumplidas). Acaso la imagen más elocuente dada por Benjamin para iluminar esta teoría del conocimiento sea la del sentimiento vivificante de una madre (idea) cuando está rodeada por todos sus hijos (fenómenos rescatados por la mediación de conceptos)<sup>2</sup>. “Constelación” es el nombre dado a esta iluminación filial de una idea (2006, 230). El *Libro de los pasajes*, que como bien sabemos *no es un libro*, viene a ser un arca de Noé contenedora de los fenómenos residuales y marginales que mejor iluminan las singularidades del tiempo histórico de la Modernidad (2005). Y la constelación de conceptos que expone la teoría del conocimiento histórico es, para los lectores habituados a la obra de Benjamin, conocida: imagen dialéctica, ahora de la cognoscibilidad, *Jetztzeit*, despertar, memoria involuntaria, entre otros. Esta serie tampoco es exhaustiva, sobre todo porque el campo de batalla que proyecta Benjamin es inmenso (hay que recordar las “chispas” que saltarían en la confrontación con su adversario teórico directo, que era Heidegger [Benjamin 1997, 503]). Por lo mismo, hay conceptos satelitales que salvan fenómenos residuales muy puntuales (doy por caso, la “iluminación profana” con respecto a la embriaguez revolucionaria, en “El surrealismo” [2007, 303-316]; el aura que remite a la pérdida de una experiencia mágica y ritual con las cosas, en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” [2008, 7-85]). Pero también hay otros conceptos que son sumamente versátiles en todo el campo de batalla, como lo es el propio concepto de experiencia, ampliado con respecto al sistema kantiano, que atraviesa toda su filosofía (en “Sobre el programa de la filosofía venidera” [2007, 162-175]). Así, por ejemplo, el rescate de la “experiencia magnetopática” del pintor Antoine Wiertz, agazapado bajo el cadalso con un hipnotizador y dos testigos, para entrar en conexión con la cabeza decapitada de un reo y probar que una cabeza sin cuerpo tiene un tiempo suplemento de vida (“piensa y tiene visiones”, dice Wiertz, citado por Benjamin en su *Libro de los pasajes* [2005, 398]), hubiese sido simplemente imposible de rescatar sin esa ampliación preanunciada por Benjamin en su programa sobre la filosofía venidera.

En el fondo, dicho muy en general, todos los fenómenos relativos a la experiencia del tiempo en Benjamin tienen correspondencia con sus “salvadores” conceptuales. Para

<sup>2</sup> “Lo general es la idea. En cambio, en lo empírico se penetra tanto más profundamente cuanto más se lo puede ver como algo extremo. Y el concepto parte de lo extremo. Así como a la madre sólo se la ve comenzar a vivir con todas sus fuerzas cuando el círculo de sus hijos, al sentir su proximidad, se cierra sobre ella, así las ideas sólo cobran vida cuando se juntan los extremos a su alrededor” (Benjamin 2006, 231).

una fenomenología no trivial del tiempo resultan especialmente significativas las referencias dadas en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, especialmente la secuencia inicial dedicada a Bergson, Proust y Freud, en el pliegue temporal expuesto por la experiencia de la *memoria involuntaria* (2008, 210-214). La concepción *homogénea y vacía del tiempo* es aquí mismo anticipada por la mirada vaticinante de Baudelaire, su inmersión en la multitud, en la bohemia y en el decurso temporal del juego de azar (“el Tiempo me devora minuto tras minuto, como la nieve inmensa a un cuerpo ya rígido” [Baudelaire, citado en Benjamin 2008, 248]), tan carente de experiencia como el tiempo del trabajador industrial asalariado (2008, 236-238). La atención de Benjamin a la anticipación y a las promesas del tiempo es otro indicador clave (véase “Noticia de un fallecimiento”, “El señor Knoche y la señorita Prudel”, “Crímenes y accidentes”, “Logias”, “El hombrecito jorobado”, entre otros de *Infancia en Berlín hacia 1900* [1982]). La mirada a la infancia, esa recapitulación inspirada en su lectura y traducción de Proust, es una mirada en busca de sus propios *affaires* con el tiempo histórico. Su ajuste de cuentas con el pasado es bastante especial, pues para Benjamin son significativos tanto los deseos cumplidos, como las promesas incumplidas. Lo que importa aquí es el pliegue temporal –lo vuelvo a decir- de una correspondencia, una suerte de carta postal o de imagen de algo que ha sido y que espera paciente por su destinatario en el porvenir, por aquel que comprenderá por primera vez lo que ha sido en su *rememoración*.

Y en esta serie incompleta no puedo dejar afuera los fragmentos conocidos como *tesis “Sobre el concepto de historia”*, cuyo rescate teológico redentor, que pasa por la conjunción de la tarea del historiador con la acción revolucionaria, apunta al peligro real de desaparición de un pasado, contrario al concepto burgués positivista de un pasado fijo, inmóvil y asegurado para siempre. Junto al intento de limpiar el materialismo histórico de falsos amigos (social-democracia reformista), falsas ideas (sacrificio por la generación futura) y falsos conceptos (progreso), Benjamin apuesta por la interrupción del tiempo y la aparición de un tiempo nuevo, y por una relación posible con cualquier punto del pasado que destelle su luz a un presente capaz de hacer saltar el curso lineal, trivial, vacío y homogéneo del tiempo.

Para una demostración exhaustiva haría falta desarrollar detenidamente cada uno de estos temas y exponer la imagen y la forma del tiempo que determinan. Solo me interesa, por ahora, mostrar que hay una estructura teórica original del conocimiento de la historia en Benjamin orientada al rescate de fenómenos que iluminan la verdad del

materialismo histórico y desde la cual sería plausible una fenomenología no trivial del tiempo.

### *2.2. Pomian y Benjamin: los puntos irreductibles*

La hipótesis de fondo del presente estudio sostiene la existencia de un denominador común entre Pomian y Benjamin, en sus respectivas comprensiones de los fenómenos relativos al tiempo y en particular al tiempo histórico. Al respecto, lo primero que quisiera remarcar es la oposición que habría en los intereses epistemológicos de cada uno: Pomian, enciclopédico, a sus anchas, buscando todo lo que remite “no a la idea del tiempo, sino al tiempo mismo” (Pomian 1984, XII); Benjamin, inmediatamente político, materialista, marxista, agobiado por el tiempo, urgido por los tiempos que están por perderse para siempre. Ahora bien, más allá de sus profesiones de fe, está ese campo de batalla, interesante de explotar, referido al comienzo de esta presentación sobre Pomian, y que constituyen, creo, los ejes sobre los que sostiene su teoría: la topología y la dirección de las cronosofías como supuesto de la continuidad del tiempo; la axiología de los criterios cronosóficos; la ontología de las formas del tiempo. Con respecto a cada uno de estos puntos, la concepción del tiempo según Benjamin sería, a mi parecer, irreductible. Quisiera analizarlo muy brevemente:

a) No habría topología cronosófica posible en Benjamin. No hay una sola cronosofía aplicable al conocimiento histórico en Benjamin: ni lineal, ni cíclica, ni estacionaria, ni discreta; y tampoco una combinatoria. En esto es irreductible. Y lo es por una razón simple: la interrupción del tiempo consiste sobre todo en evitar cualquier equivalencia con la forma del tiempo interrumpida. Esto se puede ver en “Para una crítica de la violencia”, donde se trata de pensar la interrupción radical que operaría la violencia revolucionaria sobre la ley de oscilación (precisamente temporal) de la violencia mítica (Benjamin 2017, 39-40). Se puede ver también en la imagen de los revolucionarios tirando a los cadranes de los relojes en la tesis XV (2009, 49) o en la imagen del verdadero estado de excepción de la tesis VIII (2009, 43). Por otra parte, tampoco hay continuidad del tiempo en su concepción de la historia. De hecho, la originalidad de este concepto radica en la posibilidad de “saltar” de un punto a otro, lejano o cercano, del tiempo pasado. La imagen del salto de tigre de Robespierre y la moda en la tesis XIV con la idea de “hacer saltar” el continuum de la historia (2009, 48-49), o aun el salto que da el pasado vivo en la memoria involuntaria (2008, 210-214), dan cuenta de lo anterior.

b) El supuesto axiológico está deconstruido por Benjamin en la teoría de la verdad como “muerte de la intención” (ver “Prólogo epistemocrítico” [Benjamin 2006, 231]) y en la metodología del filósofo historiador basada en “la construcción a priori del material vivo” según Marx (Benjamin 2005, 468), material rescatado por el historiador materialista y a partir del cual, sin mediar su voluntad o intención, sino la estructura a priori expuesta, producir el texto de aquel largo trueno que retumba después del relámpago del conocimiento (2005, 459). Por lo demás, la rigidez que mencioné en Pomian es liquidada por Benjamin con su versión del giro copernicano aplicado al conocimiento histórico. Y es que la mirada del presente en Benjamin no se petrifica como en Pomian (que podría quizás resumirse en la frase: *dime qué presente ves y te diré cómo te vinculas con el futuro o con el pasado*). Al contrario, es libre en su concepción de un pasado móvil, que a su vez envía sus luces, late y vive, y en cuanto tal, también es susceptible de desaparecer.

c) Por último, la ontología. Acaso sea este el problema más peliagudo. Todo se juega en saber de qué modo comprendemos el concepto de ontología asociado a la historia. Si se trata de una identidad del tiempo consigo mismo refractario a los anacronismos, tendríamos que decir que Benjamin está en las antípodas. No por ausencia de ontología, sino por una concepción radicalmente diferente. Si hay logos del ente temporal en Benjamin, este tendría que ver con el modo en que cada presente tiene una experiencia original y en el modo en que cada época sueña a la siguiente. En este sentido no hay identidades de diversos tiempos (épocas) reconocibles, sino diferenciales de tiempos heterogéneos que saturan cada presente. Y en la medida en que las temporalidades heterogéneas remiten a apariciones involuntarias de pasados remotos en el presente, la espectralidad podría ser el rasgo ontológico que mejor las define.

### Referencias bibliográficas

Benjamin, Walter. (1982). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Trad. Klaus Wagner. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, Walter. (1997). *Gesammelte Briefe*, Band III, 1925-1930. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benjamin, Walter. (2005). *El libro de los pasajes*. Trad. Luis Fernández, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.

- Benjamin, Walter. (2006). *Obras*, libro I / vol. 1. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2007). *Obras*, libro II / vol. 1. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Trad. Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2008). *Obras*, libro I / vol. 2. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2009). “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (2ª ed.). Traducción, introducción, notas e índice de Pablo Oyarzun. Santiago: Lom Ediciones.
- Benjamin, Walter. (2017). “Para una crítica de la violencia”, en Pablo Oyarzun, Carlos Pérez López y Federico Rodríguez (eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Trad. de Pablo Oyarzun. Santiago: LOM, pp. 19-48.
- Pomian, Krzysztof. (1984). *L'ordre du temps*. Paris: Éditions Gallimard.
- Pomian, Krzysztof. (1990). *El orden del tiempo*. Trad. José Doval. Madrid: Júcar Universidad.