

LENGUAJE, TRADUCCIÓN Y MESIANISMO EN W. BENJAMIN. UNA REVISIÓN DE LA LECTURA DE PAUL DE MAN¹

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Granada

Resumen: Paul de Man ha interpretado la teoría de la traducción de Walter Benjamin como precursora de las posiciones de la deconstrucción. Por el contrario, aquí se va a demostrar la centralidad del mesianismo en la teoría del lenguaje y de la traducción de Benjamin, así como en su posterior concepción materialista de la historia. Se va a mantener que la fuerza teórica del pensamiento de este autor tiene como base precisamente tal elemento teológico.

Walter Benjamin es sin duda uno de los autores más idiosincráticos del siglo XX, un autor en el que confluyeron influencias procedentes de tradiciones teóricas muy dispares, que confieren a su pensamiento una riqueza impresionante y una marcada heterodoxia. Su influencia sobre el pensamiento de T.W. Adorno y el desarrollo de la Teoría Crítica francfortiana y sobre determinadas teorizaciones del arte contemporáneas ha sido enorme y es quizá el autor, de entre el círculo de pensadores próximo al *Institut für Sozialforschung* durante los años 30, cuya lectura resulta a los lectores de nuestro tiempo más fructífera y estimulante en un plano intelectual. Un intento reciente de hacer productivo a este autor es el realizado por Paul de Man en relación con la concepción de la traducción presente en el importante texto de Benjamin "La tarea del traductor"², sin duda uno de sus más esotéricos escri-

¹ Quiero agradecer a los profesores Juan Antonio Nicolás y Francisco José Zúñiga, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, los interesantes comentarios y consejos que me aportaron a un primer borrador de este escrito, el cual ha podido ser concluido gracias al soporte material de una beca postdoctoral del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Redactado en 1921. Sobre el contexto de su realización, ver W. VAN REUEN, H. VAN DOORN, *Aufenthalte und Passagen. Leben und Werk Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp,

tos. El objetivo del presente trabajo es afrontar críticamente este intento de actualización atendiendo a la cuestión de si esta apropiación conlleva una depotenciación filosófica de la concepción del lenguaje de Benjamin. Aquí se va a defender la tesis de que su concepción de la traducción es central para su mesianismo filosófico, tal como se articula en las décadas de 1910-20. Se va por tanto a problematizar la lectura que De Man realiza de los planteamientos de W. Benjamin en relación a la traducción en términos de una peculiar teoría de la deconstrucción ubicable como precedente directo de las posiciones de J. Derrida y del propio P. de Man. Se va a afrontar la cuestión de si, como sostiene S. Weigel, con ello deja efectivamente en un segundo plano y minusvalora la importancia de los elementos mesiánicos del pensador alemán³. Con tal pretensión este trabajo se ve amenazado por el patente peligro de aspirar a ofrecer una lectura *correcta* del texto de Benjamin frente a la lectura presuntamente *desviada* llevada a cabo por De Man. Pero si bien la presente lectura es consciente de que es una interpretación más de entre las posibles del texto de Benjamin, va a considerar con detenimiento otros materiales coetáneos y posteriores del mismo autor y realizar una lectura coherente y rigurosa de todos ellos.

En el primer apartado de este trabajo se cuestiona la tesis de De Man, central en su conferencia sobre Benjamin, de que el autor alemán demuestra que la traducción es imposible y está condenada al fracaso. Se sostiene en cambio que en el planteamiento de Benjamin se conciben *dos* nociones diferentes de traducción, siendo ambas perfectamente posibles. En el segundo se discute la interpretación que De Man realiza de la idea de Benjamin de una vida de las obras de arte. Su peculiar lectura de esta cuestión le permite explicitar los supuestos componentes deconstructivos existentes en la concepción de la traducción del autor alemán. En el tercero se lleva a cabo una contextualización de "La tarea del traductor" a partir de los importantes escritos previos de Benjamin, poniendo de manifiesto el carácter marcadamente teológico de su pensamiento durante aquellos años. Con ello se completará la explicitación de la centralidad del mesianismo y no de la deconstrucción en su concepción de la traducción. Para hacer hincapié en la relevancia del mesianismo también en el pensamiento del Benjamin materialista, en el cuarto apartado se hace referencia a sus planteamientos posteriores que tratan de hacer productivos los elementos teológicos de su pensar en el contexto de una original asimilación del materialismo histórico. Esta referencia al Benjamin posterior debe iluminar acerca de la reorientación patente de su pensamiento a partir de finales de los años 20, mas también acerca de la continuidad esencial de ciertas intuiciones teológicas en el decurso de su producción teórica.

2001, p. 67 y ss. El trabajo de P. De Man que se va a discutir es "Conclusiones: *La tarea del traductor* de Walter Benjamin", en P. DE MAN, *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, pp. 115-162.

³ Ver S. WEIGEL, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 232 y ss.

1. LA TRADUCCIÓN: ¿TAREA DE SÍSIFO?

La tesis central de Paul de Man en relación al trabajo de Benjamin sobre la tarea del traductor es que para éste toda traducción está condenada al fracaso, que la traducción como tal es imposible. De Man, casi al comienzo de su conferencia, sostiene que para Benjamin "el traductor, por definición, fracasa. El traductor nunca puede hacer lo que hizo el texto original. (...) El traductor tiene que rendirse en relación a la tarea de reencontrar lo que estaba en el original"⁴. Esta supuesta crítica radical a la posibilidad de traducción le parece a De Man relevante por resultar un ataque frontal *avant la lettre* a la hermenéutica filosófica de matriz gadameriana, para la que la categoría de traducción tiene un significado teórico central⁵. Sin embargo, el texto de Benjamin permite leer una distinción entre dos concepciones de la traducción. Por un lado, la concepción que sostiene que la traducción debe aspirar a verter el sentido del original y, para ello, puede utilizar recursos literarios, estilísticos y expresivos propios del idioma al que el original se vierte. "¿Qué 'dice' una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquél que la comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y éste es en definitiva el signo característico de una mala traducción. Ahora bien, lo que hay en una obra literaria –y hasta el mal traductor reconoce que es lo esencial– ¿no es lo que se considera en general como intangible, secreto, "poético"? ¿Se trata entonces de que el traductor sólo puede transmitir algo haciendo a su vez literatura? De ahí arranca en realidad una segunda característica de la mala traducción que, según esto, puede definirse diciendo que es una transmisión inexacta de un contenido no esencial"⁶. Esta sería para Benjamin la concepción vulgar de la traducción que la reduce a una tarea no esencial determinándola como *mala traducción*: la tarea comunicativa de transmitir el sentido de un idioma a otro. Benjamin no sostiene que tal transmisión sea imposible, sino que siendo practicable es insignificante, no esencial. La concepción de la traducción que Benjamin hace suya enfrenta a la misma a una tarea que para la otra concepción es absolutamente inviable, impracticable. La traducción esencial en Benjamin se ocupa de lo intraducible, de lo no trasvasable de un idioma a otro en términos de sentido, en términos de comunicación: "Por eso la traducción se verá libre de la exigencia de ajustarse a la "primera, intuitiva, ingenua" intención del autor del texto original. La *intentio obliqua* del traductor debe guardar suprema fidelidad no tanto al sentido particular de la obra como, en la medida de lo posible, al

⁴ P. DE MAN, op. cit., p. 125. Para respaldar esta idea De Man hace referencia a una presunta dualidad de significado del término *Aufgabe*, como tarea y como fracaso; *ibid*.

⁵ Ver H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1991⁴, pp. 462-5 y, del mismo autor, *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 2002⁵, pp. 225-6 y 373.

⁶ W. BENJAMIN, "La tarea del traductor", en *Angelus Novus*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1970 (=AN), pp. 127-8; ed. orig.: "Die Aufgabe des Übersetzers", en *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 (=I), p. 50.

“puro lenguaje” en el que ninguna particular y subjetiva “intención” será ya restituida”⁷. Su objetivo es explicitar el lenguaje puro [*die reine Sprache*] que es la esencia de un determinado lenguaje y evocar en el lenguaje propio tal lenguaje verdadero. La tarea del traductor “consiste en encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original”⁸. Por lo tanto, la tarea de la traducción esencial no es transmitir el sentido, sino poner de manifiesto la comunidad existente entre los diferentes idiomas: “La traducción sirve pues para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas entre sí. No puede revelar ni crear por sí misma esta relación íntima, pero sí puede representarla, realizándola de una forma embrionaria e intensiva. (...) Pero este vínculo imaginado e íntimo de las lenguas es el que trae consigo una convergencia particular. Se funda en el hecho de que las lenguas no son extrañas entre sí, sino *a priori*, y prescindiendo de todas las relaciones históricas, mantienen cierta semejanza en la forma de decir lo que se proponen”⁹. Este plano lingüístico en el que se da una concordancia en el modo de decir de los diferentes idiomas corresponde al del lenguaje puro: “Todo el parentesco suprahistórico de dos idiomas se funda, más bien, en el hecho de que ninguno de ellos por separado, sin la totalidad de ambos, puede satisfacer recíprocamente sus intenciones, es decir el propósito de llegar al lenguaje puro”¹⁰.

Ahora bien, ¿qué persigue la traducción al tematizar tal lenguaje puro en el que se pone de manifiesto el parentesco esencial entre los idiomas? Aquí se hace patente el papel mesiánico que la traducción posee en el planteamiento de Benjamin en estos momentos: “Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados (...) se encuentran más bien en una continua transformación a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar. Hasta ese momento ello permanece oculto en las lenguas. Pero si éstas se desarrollan así hasta el fin mesiánico [*das messianische Ende*] de sus historias, la traducción se alumbra en la eterna pervivencia [*Fortleben*] de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, como prueba sin cesar repetida del sagrado desarrollo de los idiomas”¹¹. La traducción apunta de esta forma en la dirección mesiánica de un plano de idealidad lingüística en el que los diferentes lenguajes se muestran armónicamente complementarios: “la traducción (...) no niega su orientación a una fase final, inapelable y decisiva de todas las disciplinas lingüísticas. En ella se exalta el original hasta una altura del lenguaje que en cierto modo, podríamos calificar de superior y pura”¹². La traducción apunta a ese ámbito lingüístico “como si

⁷ V. JARQUE, *Imagen y metáfora. La estética de Walter Benjamin*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 73.

⁸ AN, p. 136; I, p. 57.

⁹ AN, p. 131; I, pp. 52-3. Ver también AN, p. 133; I, p. 54.

¹⁰ AN, p. 133; I, p. 54.

¹¹ AN, p. 134; I, p. 55.

¹² AN, p. 134; I, p. 55.

esa región fuese el ámbito predestinado y accesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas¹³. El trabajo del traductor, al poner de manifiesto esa comunidad esencial de la que participan los diferentes idiomas, anticipa de algún modo un estado de reconciliación y concordancia entre los mismos. Respecto al traductor afirma Benjamin: "el gran motivo de la integración de las muchas lenguas en una sola lengua verdadera es el que inspira su tarea. Una tarea (...) en la cual las lenguas diversas concuerdan entre sí, integradas y reconciliadas en la forma de entender. En cambio, si existe una lengua de la verdad, en la cual los misterios definitivos que todo pensamiento se esfuerza por descifrar se hallan recogidos tácitamente y sin violencias, entonces el lenguaje de la verdad es el auténtico lenguaje. Y justamente este lenguaje (...) permanece latente en el fondo de la traducción"¹⁴. Con ello la traducción abre la vía para un devenir histórico de los diversos idiomas en la dirección mesiánica por ella apuntada.

Aunque De Man refiere el "espíritu mesiánico" que impregna este texto¹⁵, no es capaz de explicitar en qué sentido, pues en relación a la metáfora judía de la vasija rota, utilizada por Benjamin para referirse al estado de fragmentación actual del lenguaje puro en la multiplicidad de los idiomas existentes, sostiene: "Lo que aquí tenemos es una fragmentación inicial; cualquier obra está totalmente fragmentada en relación a esa *reine Sprache* con la que no tiene nada en común y todas las traducciones están totalmente fragmentadas con respecto al original. La traducción es el fragmento de un fragmento, está rompiendo el fragmento –la vasija continúa rompiéndose constantemente– y nunca lo reconstruye"¹⁶. Existe aquí una incomprensión de la tarea mesiánica que Benjamin otorga a la traducción, pues éste efectivamente sostiene que *la vasija* no es reconstruible aquí y ahora por las traducciones realizadas sobre textos concretos, sin embargo la traducción esencial, al "rescatar ese lenguaje puro confinado en el idioma extranjero, para el idioma propio"¹⁷, anticipa (e impulsa hacia) el plano de reconciliación representado por el lenguaje puro como *fin mesiánico* de las historias de los diferentes idiomas. Y esta tarea, para Benjamin, ciertamente *no* está condenada al fracaso.

2. VIDA E HISTORIA DE LOS LENGUAJES

La traducción en Benjamin tendría desde la perspectiva de De Man un componente esencialmente "irónico" en tanto que "desequilibra la estabilidad del original dándole una forma definitiva, canónica (...). La traducción canoniza, congela, un original y muestra en él una movilidad, una inestabili-

¹³ AN, pp. 134-5; I, pp. 55-6.

¹⁴ AN, p. 137; I, p. 57.

¹⁵ P. DE MAN, op. cit., p. 119

¹⁶ Ibid., p. 141.

¹⁷ AN, p. 142; I, p. 60

dad que al principio no se notaba¹⁸. Según De Man, las traducciones, desde la perspectiva de Benjamin, “desarticulan, desequilibran al original, revelan que el original estaba ya siempre desarticulado. (...) Matan el original al descubrir que ya estaba muerto”¹⁹. Por lo tanto, “la traducción no pertenece a la vida del original, el original estaba ya muerto, pero la traducción pertenece a la vida futura del original, suponiendo y confirmando así la muerte del original”²⁰. En la lectura que De Man realiza de ese componente irónico que Benjamin atribuye a la traducción se trasluce su peculiar interpretación de la idea benjaminiana de una *vida* de las obras cuyo carácter problemático se pone de manifiesto en la forma en que entiende la relación entre vida, naturaleza e historia tal como aparece en “La tarea del traductor”. Según De Man, Benjamin sostiene que “la traducción es como la historia”, ahora bien, el autor alemán mantendría además en unos términos, para De Man ciertamente chocantes, que “la historia no debe ser entendida por analogía con algún proceso natural”²¹. La conclusión de De Man, más allá de su perplejidad inicial, es que “la relación entre la traducción y el original no debe entenderse por analogía con los procesos naturales (...); por el contrario, debemos entender el original desde la perspectiva de la traducción”²². Esto resulta a De Man muy interesante de cara a validar como normativos esos efectos deconstructivos de la traducción sobre el original cuya explicitación en el escrito de Benjamin constituye uno de los objetivos de su conferencia.

La perplejidad de De Man podría evitarse si se atiende a que en el texto de Benjamin puede leerse no que la *historia* no deba ser entendida a partir de la naturaleza sino que la *vida* requiere ser comprendida a partir de la historia y no desde la naturaleza: “sólo puede determinarse el ámbito de la vida partiendo de la historia y no de la naturaleza (...). De ahí que corresponda al filósofo la misión de interpretar toda la vida natural, partiendo de la existencia más amplia de la historia”²³. La cuestión es que las obras artísticas [*Kunstwerke*] poseen vida²⁴ y tal vida debe ser comprendida a partir de la categoría de historia. ¿Cómo entender esto? Por un lado, las obras artísticas perviven [*fortleben*] en las generaciones posteriores a su autor, “cuando se manifiesta esta pervivencia, toma el nombre de fama”²⁵. Así, “las traducciones que son más que comunicaciones surgen cuando una obra pervive y alcanza la época de su fama. (...) La vida del original alcanza en ellas su expansión posterior

¹⁸ P. DE MAN, op. cit., p. 128.

¹⁹ Ibid., p. 130.

²⁰ Ibid., p. 132. Para un rechazo expreso de esta tesis interpretativa de De Man sobre Benjamin, ver E. KRISTAL, “Walter Benjamin: El Mesianismo y la Traducción”, en *Teoría/Crítica*, nº4, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, p. 140 y ss.

²¹ P. DE MAN, op. cit., p. 129.

²² Ibid.

²³ AN, p. 130; I, p. 52.

²⁴ AN, p. 129; I, pp. 51-2.

²⁵ AN, p. 130; I, p. 52.

más vasta y siempre renovada. Esta expansión es como la de una vida peculiar y se halla determinada por un objetivo peculiar y superior²⁶. En principio hablar de la pervivencia de las obras no hace sino "significar la evolución por la que pasan todas las cosas vivas" y referir el hecho de que "el original se modifica"²⁷. Esto estaría en consonancia con el hecho de que "las formas de expresión ya establecidas están igualmente sometidas a un proceso de maduración"²⁸. Es decir, las diferentes tendencias estilísticas y expresivas están sometidas al devenir histórico y están condenadas a caer en el desuso, por lo que en principio parecería que una obra literaria puede efectivamente envejecer y puede tentar al traductor a jugar en la propia lengua a reflejar tal envejecimiento o al contrario a actualizar el texto en formas expresivas más actuales. Mas, para Benjamin, "perseguir lo esencial de estos cambios (...) en vez de buscarlo en la vida misma del lenguaje y de sus obras"²⁹ significa una nefasta confusión del traductor. Pues lo que evoluciona, lo vivo no son ya determinadas formas expresivas o estilísticas sino algo más esencial: las lenguas mismas del original y del traductor. Asumir este carácter histórico de las propias lenguas debe conducir a reconocer que ninguna traducción puede "aspirar a la permanencia de sus formas"³⁰. La vida de las obras, vinculada esencialmente a la vida propia de las lenguas, no debe ser concebida a partir de la vida natural, es decir, de un ciclo eternamente repetido de nacimiento y muerte cuya estructura es el prototipo de lo siempre igual. La vida de las obras y las lenguas debe ser entendida en cambio como incardinada en un devenir histórico que, a pesar de reinar en él la catástrofe de la fragmentación de los lenguajes y la pérdida de todo horizonte originario, genera a cada instante, en la culminación de la oscuridad que domina el presente, las chispas, los tenues fulgores que como líneas de fuerza apuntan e impulsan en una dirección mesiánica. Desde una perspectiva mesiánica el presente aparece como fragmentario, antagónico, marcado por la caída, y la mirada de Benjamin en relación a la realidad presente de los idiomas no hace sino tematizar tal situación. Mas la dirección a la que apunta la vida en su devenir no es sino la maduración de la semilla que contiene en su interior llevada a cabo precisamente por la traducción³¹. El texto de Benjamin apunta a una concepción de los idiomas como realidades vivas, tendentes en lo más profundo a un nuevo comienzo en el que se produciría la redención de la fragmentación. Efectivamente, las obras, al encontrar su madurez y plenitud vitales en la traducción, al permitir la explicitación del fragmento de lenguaje puro que contienen, hacen fructificar la semilla mesiánica que llevan en sí: permiten al ser

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ AN, p. 132; I, p. 54.

³⁰ AN, p. 134; I, p. 55. Es decir, se debe "reconocer que la traducción no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua", *ibid.*

³¹ AN, pp. 134 y 138; I, pp. 55 y 58.

traducidas la apertura de esa fractura a través de la cual puede vislumbrarse el fin mesiánico de una reconciliación de los diferentes idiomas y posibilitan de esta forma entender la vida de las obras y de las lenguas como apuntando a ese fin.

3. LENGUAJE Y TEOLOGÍA EN EL JOVEN BENJAMIN

Algo que debe hacer la lectura de De Man sobre el texto de Benjamin para aproximarlos a las filas deconstructivistas es relativizar el peso del lenguaje puro en su planteamiento. Entiende, efectivamente, que tal noción está cargada de connotaciones teológicas y metafísicas, por lo tanto Benjamin, en tanto que supuesto pre-deconstructivista, no puede haberlo entendido de tal manera. Benjamin haría uso, según De Man, de "la ficción o hipótesis de un lenguaje puro"³². Por lo tanto, para Benjamin "lo que menos hay es algo como la *reine Sprache*"³³. Si tal concepto posee connotaciones teológicas, son en Benjamin propias de una teología negativa que se negaría a cualquier representación positiva de lo teológico. Pero lo referido por ejemplo por Scholem es que "*Über die Aufgabe des Übersetzers* representa un punto culminante del período en que [Benjamin] se orientaba manifiestamente hacia la teología en materia de filosofía del lenguaje"³⁴. Que el contexto del pensamiento de Benjamin de estos años es marcadamente teológico, lo pone de manifiesto su trabajo "Sobre el programa de la filosofía futura" de 1918, donde se realiza una crítica de la noción de experiencia de Kant por ser un concepto "ínfimo" y vacío de experiencia³⁵. De ahí que "la exigencia principal para la filosofía contemporánea" sea "elaborar, dentro del sistema de pensamiento kantiano, los fundamentos epistemológicos de un concepto superior de experiencia"³⁶. Ahora bien, superior ¿en qué sentido? En una dirección transgresora precisamente de los límites que Kant había determinado a la experiencia: "la tarea de la filosofía verdadera puede concebirse como la de descubrir o crear un concepto de conocimiento que, mientras simultáneamente y en forma excluyente refiere al concepto de conocimiento a la conciencia trascendental, haga posible no sólo la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa. No se pretende decir con ello que ha de lograrse el conocimiento de Dios, pero sí que ha de hacerse posible su experiencia y la teoría que a Él se refiere"³⁷. La conclusión del trabajo ahonda en esta dirección: propone como exigencia para la filosofía verdadera, "la de crear, sobre la base del sistema kantiano, un concepto de conocimiento que corresponda al concepto de una experiencia

³² P. DE MAN, op. cit., p. 131.

³³ Ibid., p. 142.

³⁴ G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Barcelona, Península, 1987, p. 129.

³⁵ W. BENJAMIN, "Sobre el programa de la filosofía futura" en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Caracas, Monte Avila Editores, 1974, pp. 9-10.

³⁶ Ibid., p. 9.

³⁷ Ibid., pp. 12-3.

tal que de ella ese conocimiento sea teoría. Una filosofía semejante tendría que ser designada, en su parte general, como teología³⁸.

En concordancia con tal contexto teológico debe leerse el importante escrito para la presente problemática titulado "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" de 1916. Ahí Benjamin distingue de su propia concepción del lenguaje la "concepción burguesa", una "concepción esencialmente falsa de la lengua"³⁹, que considera el lenguaje como mero instrumento, convencional en su relación con las cosas, orientado a la comunicación entre los sujetos acerca de estados de cosas objetivos: "Tal teoría dice que el medio de la comunicación es la palabra, que su objeto es la cosa y que su destinatario es un hombre"⁴⁰. Es tal concepción del lenguaje la que puede ubicarse en la base de la concepción inesencial de la traducción a la que se enfrenta Benjamin en "La tarea del traductor": la concepción de la traducción como sometida al imperativo de comunicar el sentido expresado por el autor de un idioma a otro. En contraste con ella la concepción del lenguaje de Benjamin contempla una fuerte relación de los términos lingüísticos con la realidad, rechazando por entero su carácter convencional. Para clarificar su posición Benjamin se sirve del Génesis bíblico, pues lo que en él se sostiene es relevante para sus reflexiones en torno al lenguaje, ya que en éstas "se presupone que la lengua es una realidad última, a considerar sólo en su despliegue, inexplicable y mística"⁴¹. Pues bien, para Benjamin es fundamental que en el Génesis se describa el acto de creación de las cosas por Dios como un acto de *nombrar* las diferentes realidades. Imponiendo nombres a las cosas Dios las crea. "En Dios el nombre es creador"⁴². En Dios la lengua posee omnipotencia creadora, de lo cual se deriva para Benjamin la importante consecuencia de que en el nombrar divino se crea al objeto y "la lengua se incorpora" al mismo⁴³. En el hecho de que la creación fue realizada a partir de un acto de nombramiento lingüístico se sustenta el carácter lingüístico de la totalidad de las cosas⁴⁴. Las cosas poseen un "ser lingüístico"⁴⁵ y poseen asimismo una lengua, ahora bien, una "lengua muda y sin nombres"⁴⁶. El hombre posee en la creación una posición especial respecto al lenguaje en tanto

³⁸ Ibid., p. 16.

³⁹ W. BENJAMIN, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, ed. cit., p. 142.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., p. 145.

⁴² Ibid., p. 146.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Una importante influencia sobre la concepción del lenguaje de Benjamin, que él mismo refiere (ibid., p. 145 y 148-9), proviene de J.G. Hamann. Ver S. BUCK-MORSS, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor, 1995, p. 263. Sobre la filosofía del lenguaje de Hamann ver I. BERLIN, *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 212 y ss.

⁴⁵ W. BENJAMIN, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres", p. 140.

⁴⁶ Ibid., p. 148.

que fue la única criatura que recibió de Dios la capacidad lingüística de *nombrar*. El lenguaje adánico, de esta forma, está caracterizado precisamente por esta capacidad. Mas en el nombrar humano originario no se lleva a cabo una creación de la cosa, sino su *conocimiento*. Y es conocimiento porque en el nombrar humano es recogida, actualizada, redimida, la esencia lingüística inherente a las cosas. El nombrar de Adán es receptivo respecto a tal esencia lingüística de las cosas: "Esta receptividad se dirige a la lengua de las cosas mismas, desde donde a su vez se irradia, sin sonido y en la muda magia de la naturaleza, la palabra divina"⁴⁷. En su nombrar originario el hombre *acoge* la lengua de las cosas y las traduce a los sonidos del nombre. El conocimiento humano es así la traducción de la lengua muda de las cosas a la lengua sonora y nominal de los hombres. Puede hablarse por tanto de "una muda comunicación de las cosas con el lenguaje verbal de los hombres" en tanto que éste "las acoge en el nombre"⁴⁸. En consecuencia, mediante la palabra (el *nombre*) el hombre se halla unido a la lengua de las cosas. El lenguaje nominal originario establece una vinculación mimética con las cosas que la concepción burguesa del lenguaje ha olvidado por completo. Y lo ha hecho, pues el pecado original se tradujo en el plano lingüístico en la pérdida de la lengua nominal, conocedora, vinculada miméticamente a las cosas, a favor de una lengua tendente a la comunicación intersubjetiva, una lengua convencional y por ello plural. Con la caída se abandonó "la inmediatez en la comunicación de lo concreto, del nombre, y [se] cayó en el abismo de la mediatización de toda comunicación, de la palabra como medio, de la palabra vana"⁴⁹. La caída supuso la ruptura, la fragmentación de la lengua nominal originaria donde el modo de decir era unitario en tanto que recogía miméticamente la esencia lingüística de las cosas y significa la generación de la multitud de idiomas humanos, irreconciliables en sus maneras de referir.

Esta concepción del lenguaje del joven Benjamín posibilita una ubicación comprensiva de la teoría de la traducción propuesta por él algunos años después⁵⁰. La idea de que la traducción apunta a un fin mesiánico de las historias de los diferentes idiomas, en los que en un nivel de lingüisticidad puro quedarían reconciliados en su forma de decir, se inscribe completamente en las tesis de este texto primero. Y sólo este texto permite aclarar la asunción por parte de Benjamín de la traducción literal como normativa para su noción de traducción esencial en tanto que aquélla conferiría centralidad a los términos singulares, a los *sustantivos*, al considerar que "la frase es el muro que se

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid., p. 149.

⁴⁹ Ibid., p. 151.

⁵⁰ Para una ubicación de las tesis de Benjamín sobre la traducción en su primera filosofía del lenguaje y en relación a textos posteriores como "La enseñanza de lo semejante" (1933), donde se traducen en términos materialistas los componentes miméticos del lenguaje originario, ver M. CRESPILO, "Lengua nominal frente a lengua comunal. Nombrar y conocer en la obra de Benjamín", en *Teoría/Crítica*, nº 4, ed. cit., p. 113-134.

levanta ante el lenguaje del original⁵¹. Forzando la gramática del propio idioma, atendiendo a la fundamentalidad de los sustantivos, la traducción esencial podría escapar a la cadena del sentido, que es "la línea divisoria que separa la corriente lingüística de la corriente de la revelación"⁵² y redimir para el idioma propio el fragmento de lenguaje puro que en el idioma extranjero de forma latente se encuentra. Consecuentemente, el prototipo para la traducción según Benjamin debe ser la lectura interlineal, aquella que practican los intérpretes de la *Toráh*: "La versión interlineal de los textos sagrados es la imagen primigenia o ideal de toda traducción"⁵³. Pues la palabra divina no se hace presente en el significado concreto de las frases del texto. La palabra de Dios debe ser leída más allá de tales significados singulares, *entre líneas*. "Según la doctrina cabalística del *Tikkun* de Isaac Luria, la ruptura de las "vasijas" que contenían los atributos de Dios, diseminó chispas divinas como fragmentos en el mundo material. La tarea de reparar estas vasijas rotas, empresa en la que "hombre y Dios son asociados", restablece la "condición armoniosa del mundo", no como restauración sino "como algo nuevo". Para los cabalistas, las palabras tienen una significación mística. El lenguaje juega un papel central en la empresa histórica, porque la Caída rompió no sólo la unidad de la Creación, sino también la unidad del lenguaje adámico de los Nombres. En éste no hay brecha entre palabra y referente, en cambio, al ser reemplazado por el lenguaje del juicio, la naturaleza es abstractamente interpretada como signo de su estado caído. (...) La rota unidad, tanto de la naturaleza como del lenguaje impone la especificidad del método interpretativo. La exégesis cabalística es antisistémica. (...) Ninguna parte de la creación divina, ninguna palabra de los textos sagrados es demasiado pequeña o demasiado insignificante como para no manifestar, como una mónada, alguno de los diez atributos de Dios, y por tanto como para no poder ser 'comprendida y explicada en referencia a la redención'⁵⁴. Estas palabras de Buck-Morss acerca del significado teológico y cabalístico de la traducción en el planteamiento de Benjamin sintetizan en cierto modo las posiciones aquí defendidas. La concepción de la traducción en el primer Benjamin se muestra así como la llave de acceso privilegiado al complejo mesianismo filosófico de este autor. La posterior reinterpretación materialista por parte del mismo Benjamin de este mesianismo sigue siendo todavía uno de los proyectos teóricos más sugerentes del siglo XX, capaz como pocos pensamientos de provocar, como él pretendía, *iluminaciones profanas* sobre nuestro propio presente. Por ello, la infravaloración de este importante componente del pensamiento de este autor o su incomprensión conducen efectivamente a una depotencia-

⁵¹ AN, p. 140; I, p. 59.

⁵² AN, p. 143; I, p. 62.

⁵³ Ibid. "El cabalista (...) busca la palabra sagrada y creadora del lenguaje puro. El procedimiento hermenéutico benjaminiano, para alcanzar fines equivalentes, es la traducción", E. KRISTAL, op. cit., p. 137.

⁵⁴ S. BUCK-MORSS, op. cit., pp. 260-1.

ción del mismo, que consigue hacerlo útil para una determinada perspectiva teórica a costa de extirparle aquellos elementos idiosincráticos que precisamente le confieren su fuerza iluminadora y crítica respecto a lo existente.

4. MESIANISMO E HISTORIA EN EL BENJAMIN MATERIALISTA

Una incursión en el pensamiento del Benjamin posterior puede permitir constatar el peso que determinados elementos teológicos tuvieron en un pensador que llegó a percibirse a sí mismo en las cercanías del marxismo. A partir de su obra sobre el *Trauerspiel* (1928), y sobre todo en su proyecto inacabado *Das Passagen-Werk* (1927-1940), Benjamin adoptó metódicamente la consideración crítica de los productos socio-culturales (sobre todo los del pasado cercano) a partir de constelaciones de conceptos opuestos en cuyo seno tales objetos llegan a devenir imágenes dialécticas: "Donde el pensar viene a detenerse en una constelación saturada de tensiones, ahí aparece la imagen dialéctica. Es la cesura en el movimiento del pensar. Su emplazamiento, naturalmente, no es arbitrario. Éste se encuentra, en una palabra, donde mayor es la tensión entre las oposiciones dialécticas. Por consiguiente, el objeto mismo construido en la exposición histórica materialista es la imagen dialéctica"⁵⁵. Al devenir imágenes dialécticas, los objetos concretos son extraídos del *continuum* histórico catastrófico y exudan su antagonica estructura interna, la manera de expresarse en ellos lo nuevo y lo arcaico, la yuxtaposición del "potencial utópico original de lo moderno y su bárbara y catastrófica realidad presente"⁵⁶. Tal pensar en constelaciones de opuestos sería la forma que adopta la peculiar concepción de la dialéctica que reivindica Benjamin, lo que podríamos denominar, utilizando una expresión suya, una dialéctica en detención (*Dialektik im Stillstand*)⁵⁷. Ésta no pretende la exposición de las contradicciones históricas como teleológicamente orientadas a su resolución en una síntesis superior ya anticipable, como pretendía la dialéctica hegeliana, asumiendo la privilegiada perspectiva de la razón o de lo especulativo⁵⁸, sino que asume la tarea de explicitación y desarrollo de las oposiciones reales hasta un punto fijo de máximo antagonismo, sin que tal oposición se muestre como tendencialmente orientada a su reconciliación en alguna forma de síntesis. Esta dialéctica en detención tendría así un componente claramente estático: su resultado es una constelación de extremos en la más tensa oposición que debe aportar iluminaciones relevantes desde un punto de vista cognoscitivo y práctico sobre el presente histórico de los sujetos.

⁵⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, vol. 1, p. 595.

⁵⁶ S. BUCK-MORSS, op. cit., p. 277.

⁵⁷ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., pp. 576-8. Otra manera de entender esta idiosincrática expresión es referida más adelante. Sobre esta fórmula del pensamiento de Benjamin ver R. TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1983, pp. 32-7 y A. HILLACH, "Dialektisches Bild", en M. OPITZ, E. WIZISLA (Hg.), *Benjamins Begriffe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, vol. I, pp. 223-4.

⁵⁸ Ver H.-G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1980, p. 139 y ss.

Tal como hizo Adorno, se puede sostener que una de estas constelaciones es la que opone los conceptos de naturaleza e historia, la cual provoca una aniquilación de su oposición abstracta y rígida y una conmoción de la manera dominante de pensar y experimentar las realidades a las que remiten y en cuyo seno el objeto histórico concreto es repentinamente iluminado liberando un significado político inervante. Adorno dio la siguiente versión de esta estrategia conceptual, tal como la hizo suya en 1932: "captar al ser histórico como ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o (...) captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza"⁵⁹. Captar la naturaleza como historia significa considerarla a partir de la temporalidad propiamente histórica, y esto significa entenderla, por una parte, como algo transitorio, en devenir, caduco. Por otro lado, significa concebirla tal como Benjamin entendía la sustancia del decurso histórico: como un proceso que, a pesar de su carácter de fragmentación y de caducidad, genera mesiánicamente un potencial de plenitud que invoca, por encima de su permanente amputación por la lógica del dominio, impulsora de la historia burguesa como *progreso*, a su realización por los agentes actuales. Captar la naturaleza como historia significa concebirla desde la posibilidad mesiánica del cumplimiento de los potenciales que genera y que la dirección efectiva de la historia humana ha cercenado. Es decir, consiste en comprender "el drama mesiánico del cosmos"⁶⁰. Es esta comprensión la que lleva a Benjamin a distanciarse críticamente respecto al "trabajo, tal y como ahora se lo entiende, [que] desemboca en la explotación de la naturaleza"⁶¹, pues está al servicio del "afán de lucro de la clase dominante"⁶². Y a reivindicar, como lo hizo el utópico Fourier y posteriormente, basándose en Benjamin, Herbert Marcuse, "un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, está en situación de hacer que alumbre las criaturas que como posibles dormitan en su seno"⁶³.

Captar la historia como naturaleza es entenderla a partir de la idea del eterno retorno, que es la forma de temporalidad que, *prima facie*, correspondería propiamente a la naturaleza. Aprehendida así, la concepción de la historia como un proceso impulsado incansablemente por una dialéctica de desarrollo hacia un progreso constante se muestra como falsa, falaz e ideológica. El progreso, lo que se denomina progreso, resulta ser el arruinamiento constante de las expectativas pasadas y presentes de emancipación y el desa-

⁵⁹ T. W. ADORNO, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 117.

⁶⁰ S. BUCK-MORSS, op. cit., p. 268.

⁶¹ W. BENJAMIN, "Tesis de Filosofía de la Historia", en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1989, p. 185.

⁶² W. BENJAMIN, *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987, p. 97.

⁶³ W. BENJAMIN, "Tesis de Filosofía de la Historia", p. 185. Sobre esta cuestión ver J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 2000, p. 147. Para un desarrollo metafísico de esta idea, ver E. BLOCH, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1981, p. 406 y ss.

rollo de los aspectos destructivos y acrecentadores de la explotación que afianzan el proceso histórico como eterno retorno del dominio, como escenario adecuado para la experiencia propia del infierno⁶⁴. En concordancia con ello, Benjamin propone una "definición de 'modernidad' como lo nuevo en el marco de lo ya siempre sido"⁶⁵. Esto hace de la modernidad la época del infierno, lo cual quiere decir que "el rostro del mundo (...) precisamente en lo que es más nuevo, nunca cambia, que ese 'lo más nuevo' permanece en todas sus partes siempre el mismo. Eso constituye la eternidad del infierno y el deseo de novedad por parte del sádico. Determinar la totalidad de los rasgos en que esa 'modernidad' se revela significa describir el infierno"⁶⁶. De ahí que el objetivo de la construcción de imágenes dialécticas en Benjamin, concebibles como "constelaciones críticas de pasado y presente"⁶⁷, sea llevar a cabo una paralización de la dialéctica⁶⁸ que impulsa a la historia incansablemente en un presunto progreso continuo y permitir que las aspiraciones, las expectativas pasadas de emancipación, nos alcancen obligándonos a constatar su arruinamiento en nuestro presente. "Pero lo moderno cita siempre la historia originaria (*Urgeschichte*). Lo cual sucede por medio de la ambigüedad propia de las relaciones sociales y los productos de esa época. La ambigüedad es la manifestación gráfica de la dialéctica, la ley de la dialéctica en detención"⁶⁹. Los productos modernos aparecen cargados de los sueños colectivos en los que lo nuevo y lo histórico-originario (que en el imaginario colectivo aparece caracterizado como un estado de reconciliación entre el hombre y la naturaleza que desconoce las diferencias de clases) resultan fundidos en la imagen de la gratificación universal, de la emancipación. Los productos modernos son *ambiguos*: por un lado citan de este modo el deseo de felicidad que de forma sublimada y fetichizada aparece traducido en los sueños colectivos que impregnan el mundo de las mercancías, mas por otro significan la ruina de tal deseo por la forma de mercancía propia de tales productos que concluye en la consagración del ensueño como fantasmagoría una vez cercenado de la expectativa de gratificación total. Mostrar el estatuto ambiguo de los productos modernos posibilita llevar a cabo la pretendida paralización de la dialéctica histórica que enloquecidamente impulsa el proceso histórico al servicio de la clase dominante y condena al olvido el sufrimiento y las esperan-

⁶⁴ Sobre la concepción del progreso como catástrofe ver W. BENJAMIN, "Tesis de filosofía de la historia", p. 183.

⁶⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., vol. 2, p. 1010.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1010-11.

⁶⁷ S. BUCK-MORSS, op. cit., p. 318. Para Adorno, Benjamin confiere tal contenido epistemológico central a la imagen dialéctica que "entiende el concepto mismo de verdad como constelación", T. W. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 166-7.

⁶⁸ En este sentido, puede entenderse la expresión "dialéctica en detención" como "el llegar al fin a la calma, la parada de la dialéctica histórica"; R. TIEDEMANN, op. cit., p. 36; o también como "la detención de un acontecer vacío y homogéneo como la historia en progreso", que no sería sino "la otra cara del eterno retorno de lo igual"; A. HILLACH, op. cit., p. 224, nota.

⁶⁹ W. BENJAMIN, "París, capital del s. XIX", en *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1972, p. 185, traducción modificada; *Das Passagen-Werk*, ed. cit., vol. 1, p. 55.

zas frustradas de las generaciones que soportaron la explotación y la represión, sacrificándolos en el altar del dios histórico del progreso. Esta dialéctica histórica es detenida en tanto que los productos modernos llegan a aparecer como remitiendo a ese fondo de deseo proyectado por las generaciones pasadas de una gratificación hecha factible por el desarrollo de las fuerzas técnicas de producción y la frustración de tal deseo por la forma mercancía misma. Esta interrupción del *continuum* histórico dominado por los intereses de la clase dominante, esta cita de todo lo nuevo a los ancestrales anhelos de emancipación, nos pone al alcance de ese impulso utópico lanzado a un futuro que es nuestro presente. Los sujetos instalados en el tiempo del ahora reciben, como restos, escombros, estos potenciales de emancipación no realizados, frustrados: "La ruina (...) es la forma bajo la cual las imágenes del deseo del siglo pasado aparecen como escombros en el presente"⁷⁰. La imagen dialéctica al poner de manifiesto esto nos enfrenta con la sustancia infernal de la modernidad: la incesante reiteración con la que tal impulso es amputado al ser satisfecho distorsionadamente por el producto moderno: la mercancía fetichizada⁷¹. El impacto de la irrupción en la experiencia de los agentes actuales de estas aspiraciones de emancipación frustradas es la fuerza mesiánica que atraviesa el presente al fin comprobado como ruina, como amontonamiento de escombros, empujando a los actores a abandonar el tiempo vacío que consagra la ruina hacia el tiempo mesiánico en el que, con la acción revolucionaria, se alcanza el reencuentro con las aspiraciones pasadas y olvidadas y su redención. De esta manera, como sostiene el mismo Benjamin, "la imagen dialéctica (...) contiene las instancias, los puntos de irrupción del despertar"⁷² del sujeto colectivo a la historia.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN: TEOLOGÍA E HISTORIOGRAFÍA

Podemos concluir sosteniendo que la manera de pensar en constelaciones, reconstruible en el Benjamin materialista, permite, como pretendía su trabajo de juventud, una *ampliación* de la experiencia, en este caso de la historia y del presente, más allá de los estrechos límites impuestos por el objetivismo en las ciencias históricas, por un lado, y la identificación empática del historiador historicista, por otro. Su concepción de la escritura histórica remite a una

⁷⁰ S. BUCK-MORSS, op. cit., p. 236.

⁷¹ Se ha sostenido que Adorno y Benjamin, como otros intelectuales de izquierda en la República de Weimar, estaban fascinados con la categoría propuesta por Marx en *El Capital de fetichismo de la mercancía*. A partir de ella afrontaban "el mundo de las mercancías como paisaje mítico originario y contraimagen infernal del mundo verdadero". R. WIGGERSHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, p. 221.

⁷² T. W. ADORNO, W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, Madrid, Trotta, 1998, p. 125. "Por eso el pensamiento dialéctico es el órgano del despertar histórico." W. BENJAMIN, "París, capital del s. XIX", p. 190. Ver sobre esto D. FRISBY, *Fragments de la modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*, Madrid, Visor, 1985, p. 473 y ss.

forma de experimentar la historia no objetivista ni contemplativa, sino inervante de la praxis política. Una forma de experiencia para la cual los productos del pasado reciente no son meros objetos analizables mediante una actitud bien objetivante o bien empática, sino realidades en las que son descifrables, aun en su carácter de fragmentos y escombros de otro horizonte histórico, una carga significativa profunda relevante para la praxis política del colectivo de los oprimidos: los anhelos de gratificación y emancipación de las generaciones pasadas traicionados por el presente que, gracias a su interpretación adecuada, irrumpen en éste con su fuerza mesiánica. En este sentido, el *Passagen-Werk* es en cierto modo la realización materialista y orientada políticamente a la inmanencia histórica del programa filosófico de Benjamin de 1918 y sigue alimentándose de las ideas teológico-mesiánicas de aquellos años, plasmadas ejemplar y críticamente en "La tarea del traductor"⁷³. Efectivamente, en diversas categorías usadas por el último Benjamin es reconocible su procedencia teológica, pero están puestas al servicio de una iluminación política del presente. Son análogas a las que articulan su planteamiento de juventud, pero aquí remiten a la inmanencia histórica. Son lo que permiten al Benjamin materialista oponerse a las posiciones mecanicistas y evolucionistas dominantes entre los teóricos de la Segunda Internacional y de la Tercera a finales de los años 30 y considerar como esencial el momento subjetivo de la iluminación política y la praxis transformadora radical. Así, "el materialismo histórico de Benjamin es difícilmente separable de un mesianismo político"⁷⁴.

Se puede sostener que una categoría central del modo, mediatizado por la teología, de afrontar la historia por parte de Benjamin es la "rememoración" [*Eingedenken*]⁷⁵. Se ha sostenido que "la teología de Benjamin es por consiguiente "teología histórica". Su tarea central consiste en "rememorar", que Benjamin ha caracterizado como la "quintaesencia" de la representación judía de la historia"⁷⁶. Por ello afirma Benjamin que "la construcción histórica está dedicada a la memoria de los sinnombre"⁷⁷. El acto de recordar adquiere un significado, en consonancia con el judaísmo, teológicamente central, que el Benjamin materialista traduce en términos políticos al conectarlo con la idea de *redención* [*Erlösung*].⁷⁸ Como sostiene Löwy, "para Benjamin la religión judía y la acción revolucionaria tienen en común la referencia a la rememoración como medio de redención del pasado –en oposición a la temporalidad vacía del 'progreso'"⁷⁹. La polémica idea de Benjamin es que el pasado

⁷³ Ver R. TIEDEMANN, op. cit., p. 22.

⁷⁴ Ibid., p. 34.

⁷⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., p. 587.

⁷⁶ A. PANGRITZ, "Theologie", en M. OPITZ, E. WIZISLA (Hg.), op. cit, vol. II, p. 794.

⁷⁷ W. BENJAMIN, *Abhandlungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991, vol. 3, p. 1241.

⁷⁸ Ver A. PANGRITZ, op. cit., p. 798-9.

⁷⁹ M. LÖWY, "Walter Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue", en H. WISMANN (ed.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, Cerf, 1986, p. 635.

no es algo cerrado. Frente a la afirmación de Horkheimer en carta a Benjamin, convincente para una posición atea, acerca de que el sufrimiento de los asesinados en la historia está cerrado y es irreparable, Benjamin pensaba que permanece, en relación a nuestra memoria y nuestra praxis, siempre inconcluso, a la espera⁸⁰. El acto revolucionario recibe así en Benjamin determinadas características de lo que en la cábala de Isaac Luria (1534-1572) se denominaba *Tikkun*, a saber, la restitución o restauración de la fragmentación en la que, según la doctrina de Luria, se descompuso el cosmos en una de las primeras fases de su creación, que determinó su mezcla con lo demoníaco. El Tikkun es el acto de redención del exilio que domina todo lo existente⁸¹. Lo interesante de esta idea de la cábala judía es que este acto teológicamente esencial es proyectado en el plano de la praxis humana intrahistórica. Efectivamente, el sujeto del Tikkun no es el Mesías, sino el propio hombre, el propio colectivo histórico real: "Teniendo esto en cuenta, resulta comprensible que el Mesías desempeñe para este mito cabalístico el papel de un símbolo, de un garante de la perpetrada restitución de todas las cosas con respecto a su exilio. Pues no es la acción del Mesías tomado como una persona encargada de la función concreta de la salvación –al cual se podía considerar como protagonista del Tikkun– la que aporta la salvación, sino nuestras acciones particulares"⁸². El acto revolucionario fusiona en Benjamin rememoración, redención y restitución y es por tanto la "cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra"⁸³.

La teología juega así un papel esencial en el proyecto de una historia originaria del siglo XIX, asunto de su inacabado *Passagen-Werk*: "Darse cuenta siempre de nuevo de cómo el comentario a una realidad (pues aquí se trata de comentario, interpretación íntegra de los detalles) requiere un método completamente diferente al de un texto. En un caso la ciencia fundamental es la teología, en el otro la filología"⁸⁴. Según Buck-Morss, la cábala, como método hermenéutico-cognoscitivo, convergería con el materialismo dialéctico, en un sentido fiel a la orientación teórica del propio Marx, en tanto que permitiría descifrar, interpretar, en *lo concreto*, en lo singular (el fragmento) *lo trascendente-histórico*, caracterizado en términos mesiánicos y de relevancia propiamente política⁸⁵. Sostiene Scholem que el autor del *Zohar*, el libro más importante de la cábala española, afirma no sólo para la *Torá* (el texto sagrado) sino para todas las realidades de la creación un nivel de sentido externo y otro interno, un carácter abierto y otro hermético, exotérico y esotérico⁸⁶. Así, quien

⁸⁰ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., p. 588-9.

⁸¹ G. SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI, 1998¹⁰, p. 128.

⁸² *Ibid.*, pp. 126-8.

⁸³ W. BENJAMIN, "Tesis de filosofía de la historia", p. 178.

⁸⁴ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., p. 574.

⁸⁵ S. BUCK-MORSS, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Madrid, Siglo XXI, 1981, pp. 66-7.

⁸⁶ G. SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, ed. cit., p. 56.

se limita al sentido literal, textual, de la *Torá*, la pierde; pierde su sentido esencial, cabalístico: "El texto literal de la *Torá* es oscuridad"⁸⁷. Esta idea es aplicable a toda realidad de la creación. La tesis de la cábala es que, al estar todo entrelazado y contenido en lo demás, todo posee una profundidad infinita⁸⁸.

De esta manera, la teología, como método de comentario de las realidades del siglo XIX, va a alumbrar, más allá de la significación profana y común de sus objetos, un plano de significación esotérico que Benjamin va a pretender hacer efectivo en la praxis de las clases oprimidas en el presente. Pero a pesar de que el papel de la teología es tan central en la historiografía de Benjamin, éste es tajante al afirmar que ésta *no debe dejarse ver*: "Mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Pero si por el papel secante fuera, no quedaría de lo escrito rastro alguno"⁸⁹. Está en juego la *efectividad* de su forma de escritura histórica, su vinculación con una praxis que debe emerger y cumplirse en el horizonte intramundano de la historia real. Por ello la teología como tal no debe ser percibida por los lectores en el trabajo del historiador materialista⁹⁰. En su último escrito Benjamin refiere la historia de un muñeco vestido a la turca que era capaz de ganar a cualquier contrincante al ajedrez. La cuestión era que no se trataba de un autómatas, sino que un enano jorobado, maestro en el juego del ajedrez, movía sus resortes escondido en su interior. Esta imagen le parece apropiada para exponer la relación entre materialismo histórico y la teología: "Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá habérselas sin más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno"⁹¹. El materialismo histórico sólo podrá liberarse de los elementos mecanicistas, evolucionistas y teleológicos que lo contaminan y que poseen claros efectos distorsionantes sobre la praxis política de las clases oprimidas, si integra la perspectiva de la teología, pero volcada hacia lo intrahistórico. La teología entendida como *hermenéutica mesiánica* de los fragmentos de un presente marcado por la ruina y la catástrofe es así el nervio que atraviesa la multiplicidad de temas y preocupaciones teóricas benjaminianas, impulsando incluso su idiosincrática apropiación del materialismo histórico⁹².

⁸⁷ Ibid., p. 69.

⁸⁸ Ibid., p. 134-6.

⁸⁹ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, ed. cit., p. 588.

⁹⁰ En la exposición de las continuidades y discontinuidades de la presencia de la teología en el pensamiento de Benjamin, Pangritz habla de una paulatina ocultación de la misma en los textos del último Benjamin, a pesar de su clara pervivencia en la forma de un mesianismo ciertamente herético; A. PANGRITZ, op. cit., pp. 804-7.

⁹¹ W. BENJAMIN, "Tesis de filosofía de la historia", p. 177.

⁹² Esta es la tesis de T. SCHWARZ WENTZER, *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim, Philo, 1998, p. 35 y ss.