

La producción de justicia como tarea de la interpretación crítica en el pensamiento de W. Benjamin.

Catanzaro Gisela Mara.

Cita:

Catanzaro Gisela Mara (2010). *La producción de justicia como tarea de la interpretación crítica en el pensamiento de W. Benjamin*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/354>

Título de la Ponencia:

“ ‘Ni los muertos estarán a salvo’. La producción de justicia como tarea de la interpretación crítica en el pensamiento de Walter Benjamin”

"Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de julio de 2010."

Autora: Dra. Gisela Catanzaro

Referencias institucionales:

Investigadora asistente de CONICET. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA / Docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Carreras de Ciencia Política y Sociología.

Email: giselacatanzaro@yahoo.com

Título del panel en el que se inscribe la ponencia:

“La categoría de justicia en la tradición y actualidad de la Teoría y Filosofía Política”

Director/Coordinador del panel: Dr. Miguel Ángel Rossi

Área temática: Teoría política

Subárea: Teoría de la democracia

Otros integrantes del panel: Dra. Cecilia Abdo Ferez y Dr. Fernando Lizárraga

Resumen:

En el presente trabajo consideramos, primero, la relevancia de cierta apelación a la “justicia” en el pensamiento de Walter Benjamin, en su asociación con la idea de felicidad y en contraste con la primacía detentada -en parte de la tradición dialéctica de la filosofía política- por la noción de libertad. A partir de allí, exploramos lo que en la crítica benjaminiana a los modos de conocimiento dominantes y en sus propias lecturas de materiales históricos, apunta a una comprensión y una práctica alternativas de la interpretación, estructuradas en torno de esa noción de “justicia”.

Introducción:

Entre los pensadores que durante los siglos XIX y XX consideraron su propia práctica reflexiva próxima al “materialismo histórico”, Walter Benjamin destaca por su recurrente invocación de la idea de justicia, próxima – en muchos pasajes de su obra- a la noción teológica de redención. En el mismo momento en que parte del pensamiento crítico volvía a la historia como drama humano para contrarrestar la confianza economicista en las leyes del desarrollo histórico, las tesis “Sobre el concepto de historia” o el “Fragmento teológico político” insistían en oponer a la teleológica justificación del sacrificio del Hombre, la exigencia de su interrupción, y la producción de justicia, a la luz de la idea de felicidad. Pero tal vez aún más peculiar resulta el hecho de que esa insistencia benjaminiana en la idea de justicia tuviera lugar no únicamente a propósito de la acción política en sentido más o menos acotado sino también como parte de su crítica a las formas de conocimiento e interpretación dominantes. En efecto, esa crítica “epistemológica”, que probablemente constituya la mayor constante de la práctica crítica de Benjamin, plantea que un pensamiento que no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad. ¿En qué podría consistir esa “justicia interpretativa”, cuáles serían sus posibles “objetos”, y cuál su relación con la política, entendida, esta vez, en más de un sentido? Tales las preguntas a las que intentaremos atender en el presente trabajo.

1) Justicia y libertad

Considerada a la luz de la tradición filosófica dialéctica –pero no únicamente de ella-, una de las más notorias peculiaridades de las reflexiones benjaminianas sobre la historia es quizás su insistencia en la idea de justicia, y también en la idea de felicidad; presencias relativamente anómalas en el pensamiento filosófico-político que tal vez no puedan ser pensadas por separado o, mejor, cuya separación podría estar preanunciando ya un determinado marco al planteamiento del problema de la historia que es precisamente aquel del cual Benjamin pretendería arrancarlo. ¿No perdemos algo al tratar a la justicia y a la felicidad como cuestiones separables y separadas? Las reflexiones de Benjamin nos inducen a sospecharlo. Pero, antes incluso, nos inducen a sospechar de -o a poner en suspenso, para interrogarlo- el protagonismo que, también en los planteamientos del problema de la historia “más próximos y familiares”¹, detenta otra categoría: la categoría de la libertad.

¹ En una carta a Max Horkheimer datada en febrero de 1940, Benjamin le presenta sus reflexiones sobre el concepto de historia como “una primera tentativa de fijar un aspecto de la historia que debe establecer un corte irremediable entre nuestra manera de ver y las sobrevivencias del positivismo que (...) demarcan tan profundamente incluso aquellos conceptos de Historia que, en sí mismos, son para nosotros los más próximos y los más familiares.” Citado por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Arcis-LOM, 1996, p. 68

La “libertad” constituye la categoría central de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que dicta Hegel en 1825. Su concepto señala lo que verdaderamente está en juego en la historia, o, dicho de otro modo, ella constituye el verdadero meollo de ese drama subjetivo que la historia *es*, y en el cual el espíritu toma progresiva conciencia de su sustancia.

“Así como la gravedad es la sustancia de la materia” –dice Hegel– “es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad (...), que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu”².

Es oponiendo el espíritu a su “perfecto contrario”: la materia, como la filosofía enseña que la libertad constituye la naturaleza del espíritu, y, al mismo tiempo, puede aportar las claves para la determinación de ese concepto de libertad. Así, a continuación del pasaje anteriormente referido, Hegel señala:

“La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro (...)
El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí.
Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí (...). La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.”³

Aunque no podemos detenernos ahora en la terrible riqueza desplegada en este pasaje, resulta indispensable subrayar la ajustadísima imbricación que en él se expone entre libertad e independencia. Ser libre es, aquí, ser independiente. Mejor dicho, puesto que la independencia no consiste en que el movimiento comience en uno sino fundamentalmente en que (el) uno sea capaz de interrumpir el movimiento (impulsos corporales, influencias del mundo exterior, etc.)⁴, ser libre es *conquistar* la independencia en relación a las sugerencias de la naturaleza interna y externa, saberse determinado y adquirir cierto poder sobre eso que nos determina, para poder actuar de acuerdo a fines “puestos” y no “dados”, fines “propios”. Pero en segundo lugar, y tomando ahora la introducción hegeliana en su conjunto, es preciso destacar que esa máxima aproximación operada por Hegel entre libertad e independencia se da simultáneamente a una separación máxima entre libertad y felicidad, expresada en su famosa consideración de que los momentos felices son, en la historia, páginas vacías, así como en su idea de que “la historia no es el terreno de la felicidad”⁵.

Así, si indudablemente sería inadecuado afirmar que la felicidad está ausente, sin más, de las reflexiones hegelianas sobre la historia⁶, no lo sería sospechar que ella no es, para Hegel, lo que verdaderamente cuenta. Y no lo es porque, en sus reflexiones, la historia importa ante todo como ese “Libro” en el que los acontecimientos ingresan como portadores -y aportadores- de *sentido*, de un sentido que justifica lo que en ellos

² Hegel, G. W. F. (1999): “Introducción general” en *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, p. 62.

³ *Ibidem*

⁴ *Ibidem*, p. 64

⁵ “Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella páginas vacías.” *Ibidem*, p. 88.

⁶ Nada lo está, y en eso consiste lo “engullidor” del movimiento hegeliano.

pudo haber habido de padecimiento, o que -al ser reconocido por el filósofo- nos permite hallar algo positivo e inmortal en esa “maraña” que inmediatamente se presenta como puro padecer. Dicho de otro modo, la felicidad no es lo que importa en la historia que importa, la historia como Libro, porque lo que llena las páginas de esa historia es “el sentido” que habitaba aún en el dolor y en la muerte de los cuerpos, y que no muere con ellos: se trata, antes bien, de lo positivo que trasciende –que persiste tras- lo negativo, y así, “los momentos de felicidad”, sidos o no, pero siempre particulares y caducos, no podrían llenar esas páginas que hablan de lo que persiste, de lo que *en y a través* de la muerte no muere.

Pero más allá de Hegel, y de las peculiares connotaciones que tiene en su filosofía de la historia la noción de libertad,⁷ esta noción continuó siendo una suerte de eje gravitatorio -aunque no siempre explícito- del problema de la historia en muchos de los autores y obras más ricos y complejos del “materialismo dialéctico”. La cuestión de la práctica, y de la determinación del sujeto como producto de cuya acción resulta la historia, cuestión que obsesionó tanto a un Marx como a un Lukács, remite en última instancia a ella, aunque de modo negativo, crítico, en –por ejemplo, y valga la redundancia- la crítica de la cosificación provista en *Historia y conciencia de clase*. La cosificación, señala Lukacs, es un estado de la sociedad en el cual los hombres no pueden reconocerse como verdaderos productores de la historia a pesar de haberse afirmado ya como sujetos libres que hacen algo a/con la naturaleza en lugar de asumirla como mero destino impuesto. O bien, en palabras de Lukács, cosificado es

“un estado e el cual los hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones ‘naturales’ irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, ‘autoproducida’, una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza”⁸

Pues bien, si indiscutiblemente Benjamin coincidirá con Lukacs en la necesidad de emanciparse del destino, para él, precisamente en ese círculo mítico del destino, quedará comprendida aquella perdurable representación sacrificial de la historia de impronta hegeliana con la que Lukács no termina de romper. Ella postula, primero, a la conciencia de la libertad y a la libertad misma como metas de la dinámica histórica y de la política, para inmediatamente convertirlas en recompensas por un sufrimiento padecido e ineluctable, con el cual -en tanto portador del sentido y momento necesario del advenimiento del fin último- sólo cabría reconciliarnos. Para Benjamin, por el contrario, no se trata de justificar los sacrificios sino de ponerles fin⁹. Por eso, si ya en escritos relativamente tempranos como “Para una crítica de la violencia” insiste en la necesaria crítica del destino, no es en la meta de la “libertad humana” donde buscará hacer pie para “poner término a la violencia mítica”¹⁰, sino en ideas más o menos

⁷ Connotaciones que no cabría –creemos- adjudicar sin más a toda la tradición dialéctica.

⁸ Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Orbis, 1985, p. 54.

⁹ Al respecto de esta palabra, Pablo Oyarzún, en su traducción de los textos benjaminianos, señala que “Benjamin propone una distinción entre ‘meta’ (Ziel) y ‘fin’, ‘término’ (Ende), acentuando que su concepción de la historia no tiene un carácter teleológico, sino interruptivo.” Cfr. Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 181.

¹⁰ Benjamin, W.: “Para una crítica de la violencia” en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999. Aquí tomamos, no obstante, la traducción, todavía no publicada, realizada por Pablo Oyarzún. El texto original en alemán del cual extraemos esta expresión es el siguiente: “Gerade diese Aufgabe legt in letzter Instanz noch einmal die Frage nach einer reinen unmittelbaren Gewalt vor, welche der mythischen Inhalt zu

anómalas para esta tradición: la justicia y la felicidad. Y es esa ruptura en los puntos de partida que deben ser asumidos para imaginar una vida emancipada, la que —a nuestro entender— anuncia en el brevísimo “Fragmento teológico-político”, datado por algunos en 1920 y por otros en 1938. Allí leemos:

“Sólo el Mesías mismo consume todo acontecer histórico, y en este sentido: sólo y primeramente él libera, crea la relación de ese [acontecer] con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta [Ziel]. Históricamente visto no es meta, sino fin [Ende]. Por eso el orden de lo profano no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios, por eso la teocracia no tiene sentido político, sino únicamente un sentido religioso (...) El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de la felicidad (...) Afanarse en pos de ésta, incluso en aquellos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial, cuyo método ha de llamarse nihilismo.”¹¹

Como veremos enseguida, Benjamin postula a esa misma felicidad que Hegel había descartado para la historia, menos como una nueva meta en reemplazo de la anterior, que como una idea a la luz de la cual la realidad de la infelicidad pudiera emerger en sus más crudos perfiles y desnuda de los atenuantes reconciliadores y dignificantes del sentido. Pero si aquí la felicidad no constituye una nueva meta para la política, sí señala el *problema* y la *tarea* que competen a la política, a una política emancipadora, es decir, a una práctica histórica que Benjamin llama a veces también “redentora”, a condición de no restar sustancialidad al adjetivo: se trataría de una redención *profana*. Esto es: la felicidad no se relaciona inmediatamente con la Redención. Antes bien, la idea de la felicidad señala precisamente la discontinuidad existente entre dos órdenes —“el Reino” y el “mundo profano”— que había sido escamotada en las lecturas religiosas de la historia en las que “el acceso en la inmortalidad” contaba como la meta en pos de la cual se organizaban —y a la luz de la cual adquirían sentido— las prácticas profanas. Sin embargo —dice Benjamin—, “nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico”, así como “la *restitutio in integrum* religioso-espiritual que introduce en la inmortalidad”¹² no constituye un problema, una tarea, de lo mundano. Entre ambos órdenes hay un abismo. Un abismo cuyo señalamiento no evidencia —a nuestro entender— la pregnancia de cierta nostalgia romántica por un origen perdido en el pensamiento benjaminiano, sino un movimiento complejo que, a la vez, desliga y exige un compromiso: desliga a la política de la causa de la inmortalidad y de sus compromisos con la lógica del sacrificio de los cuerpos en pos de un sentido eterno¹³, y vuelve su atención sobre la causa de lo viviente, caduco y transitorio; sobre aquello que atañe a lo mundano en tanto mundano.

Ese tipo de atención es la que practica —en tanto lector, en tanto intérprete— el mismo Benjamin en innumerables pasajes de su obra; pero la segunda de sus tesis sobre el concepto de historia tal vez constituya, además, uno de los lugares donde más nos

gebieten vermöchte. “Zur Kritik der Gewalt“ in Walter Benjamin Gesammelte Schriften, vol II 1, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999, S. 179-204

¹¹ Benjamin, W.: “Fragmento teológico-político” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 181 y 182.

¹² *Ibidem*.

¹³ Para Benjamin se trataría, en todo caso, de la “eternidad de un ocaso” (Cfr. “Fragmento teológico-político”, op cit).

aproxima a esa imbrincación que mentábamos al principio entre la felicidad y una necesaria producción de justicia, y una “redención” profana:

“la imagen de la felicidad que cultivamos está teñida de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido de una vez y para siempre el curso de nuestra vida. Una felicidad que pudiera despertar envidia en nosotros la hay sólo en el aire que hemos respirado, en compañía de hombres con quienes hubiésemos podido conversar, de las mujeres que podrían habérsenos entregado. En otras palabras, en la representación de la felicidad oscila inalienablemente la de la redención”¹⁴

La felicidad, habíamos sostenido en nuestra lectura del “Fragmento teológico-político”, es lo que le compete a la práctica histórica, mundana, profana; y ambos, la felicidad y lo mundano, están marcados por la transitoriedad. Así como –a pesar de la Historia Universal- no hay hombres inmortales, tampoco hay “La” felicidad más allá del tiempo sino únicamente en él. Sobre esta idea de la marca de transitoriedad que porta la felicidad se detiene Benjamin en este pasaje. Pero que esté en el tiempo no indica únicamente, para él, que la felicidad sea temporalmente situable, que haya distintas felicidades posibles para distintas épocas, sino también que la muerte impone un límite rotundo a la felicidad, y, de este modo, parte a esa identidad (ya sea la de la época, la del individuo, u otra) en dos: la felicidad que fue y la que “pudo haber sido”.

Pues bien, a esa partición de las identidades, que la Historia monumental nos presenta como figuras a las que, para bien o para mal, no falta nada, a esa partición de las “figuras” de la historia se asocia –queremos sugerir- algo fundamental de aquella posibilidad de “redención *profana*” y un posible sentido de la justicia en el pensamiento de Benjamin. Ésta última, como señala en su introducción al *Origen del drama barroco alemán*¹⁵, no consiste en una anulación del secreto de lo viviente, en un desvelamiento que lo aprende, y lo aprende plenamente como una identidad, sino que se asocia a una revelación de eso viviente también en lo que no se compone con su identidad reconocible.¹⁶ En otros términos, “hacer justicia” a lo mundano en tanto mundano no es aprehenderlo “tal como fue”, ni como figura, sino producir el lugar para que se revele como algo complejo, como una “constelación saturada de tensiones”, como algo que fue y que no pudo ser, como algo sido, positivo, y algo negativo; o mejor: como algo positivo en tanto sido pero también negativo en tanto trunco y nuevamente “positivo” en tanto deseo, en tanto pendiente.

2) Justificación y justicia interpretativa

Frente a la “elegante indiferencia por la objetividad” mostrada por el universalismo abstracto, el objetivo de una filosofía de la historia universal concreta consistía -nos enseña Hegel en sus *Lecciones*- en “justificar la despreciada realidad” atendiendo al

¹⁴ Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit. p. 48.

¹⁵ “La verdad no es un desvelamiento que anula el secreto, sino una revelación que le hace justicia.” Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990, p. 13.

¹⁶ “La pre-historia y la post-historia de un estado de hechos histórico aparecen en él mismo, en virtud de su exposición dialéctica. Más aún: todo estado de cosas histórico expuesto se polariza y se convierte en un campo de fuerzas en que se juega la confrontación entre su pre-historia y su post-historia.” Benjamin, W.: “Convolutio N de la Obra de los pasajes”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 139.

“espíritu de los acontecimientos”¹⁷, atendiendo al fin que, tras el tumulto de superficie, se venía realizando en los acontecimientos y que nos permite comprenderlos como eslabones necesarios de una cadena que llega a nosotros.

A esa idea de justificación contesta la apelación benjaminiana a la justicia. En un sentido cognitivo, ella constituye una pieza clave de su crítica al modo de lectura de la historia que se contenta –como unos años más tarde señalará Levi-Strauss en una sorprendente afinidad con Benjamin- con “enhebrar cronológicamente las dinastías y las guerras al hilo de las racionalizaciones secundarias.”¹⁸ Mientras a este tipo de historiador, escribe Benjamin, “la sucesión de acontecimientos le corr[e] entre los dedos como un rosario”, el materialista “no sucumbe más a la representación de que la historia es algo que se deja narrar”¹⁹; y los hechos, que para aquel constituían el material dócil e inerte de una narración épica, se convierten, para éste, en “algo que acaba de salir[e] al paso”²⁰, en enigmas resistentes, pero también en materialidades sugerentes, que plantean sus propias exigencias al lector²¹ y que es preciso interpretar:

“Sólo cuando el decurso histórico se le escurre al historiador por las manos, liso, como un hilo, es lícito hablar de un progreso” –escribe Benjamin- [p]ero si es un cordón de múltiples fibras, deshilachado en mil greñas, que cuelga como trenza suelta, ninguna de ellas tiene su lugar determinado, mientras no se las recoja a todas y se las entrelace, como un tocado.”²²

¿Cómo se muestra la historia en un pasaje como éste? ¿Y qué dice ese mostrarse de la diferencia entre justificación y justicia? Es preciso destacar, en primer lugar, que aquello que había sido pensado como Libro, sentido, espíritu, voz que alienta cuerpos mentados como poco más que meras ocasiones de su expresión, voz que luego narra –a los hechos como cuentas del rosario- , voz que como tal voz nunca muere; todo eso etéreo e inmortal –decimos- se *muestra* aquí en la imagen absolutamente terrena, corporal y transitoria de pelos entrelazados en un tocado histórico y como tal caduco: la trenza. En esta imagen resuena una risa y es una risa profana y desprovista de cinismo, que, a la vez que ríe, alberga, cuida, y da relevancia a un humildísimo fenómeno histórico: la práctica doméstica de trenzar los cabellos. Pero, en su humildad y transitoriedad, esa imagen tiene, a su vez, el efecto corrosivo de la risa: no sólo arruina la pretensión de solemnidad de aquella figura de la historia como Libro y Voz, sino que la muestra precisamente como eso: una pretensión, que la risa desenmascara. Benjamin llama a este *mostrar* “iluminar la realidad”, pero se trata de iluminaciones que tienen como condición, insistimos, este carácter profano.

¹⁷ Para esa filosofía o “consideración racional” de la historia lo primero no son las pasiones de los pueblos, “junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; este es Mercurio, el guía de los pueblos” Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, op. cit., p. 46.

¹⁸ Levi-Strauss, Claude: “Historia y etnología” en *Antropología estructural*, Bs. As., EUDEBA, 1977, p. 24.

¹⁹ Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996, p. 106.

²⁰ Fragmento de Benjamin extraído de La obra de los pasajes y citado por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 19.

²¹ Cfr. Benjamin, W.: “Porcelana china”, en *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987

²² Benjamin, W.: “Nuevas tesis C, Apuntes sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 78.

De este modo, el método crítico benjaminiano apuesta a “iluminaciones profanas” que, como ésta, deben probar su potencia para arruinar la presunta dignidad de las grandes figuras, órdenes de justificación y pretensiones de eternidad, pero también –como señalábamos en el apartado anterior- para revelar lo trunco y pendiente de esas vidas-sidas. A ello apunta lo “deshilachado” de las “greñas” que “cuelgan” invocado por Benjamin en esta imagen. No se trata sólo de la “multiplicidad” de las fibras, de vidas cuya complejidad interna plantea una resistencia a las exigencias de la unidad que esta última sólo consigue vencer a través de la violencia identificadora; se trata de fibras cuyo carácter “deshilachado”, “trunco”, descompone la imagen de un sufrimiento ya superado, inactual, y, al hacerlo, muestra a una felicidad que supuestamente “tiene lugar” como algo no vigente. Por eso, de esas iluminaciones profanas se podría decir lo que Benjamin señala a propósito de la remembranza, es decir, que pueden convertir “lo inconcluso (la dicha) en algo concluido, y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso.”²³

Pero ¿de qué modo se componen esas “iluminaciones”? Si la justificación ordena los acontecimientos como material inerte y dócil a la luz de un sentido visible como meta, la iluminación profana, que pretende hacerles justicia sin “justificarlos”, ¿no los aferra también como piezas de un orden alternativo? Sí y no, y en esa oscilación sobre el abismo de lo mismo se juega la singularidad de la “justicia interpretativa” benjaminiana. Detengámonos entonces brevemente en este último problema que atañe, también, a la peculiaridad de los fenómenos que pueden constituirse en objeto de la “justicia interpretativa”.

En *La obra de los pasajes*, contestando al principio dominante de la continuidad pero también a esa primacía de la voz en la Filosofía de la Historia a la que aludíamos más arriba, Benjamin refiere a su método como “montaje literario”, y agrega:

“Yo no tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No voy a hurtar nada valioso ni me apropiaré de formulaciones ingeniosas. Pero los andrajos, los desechos: esos no los voy a inventariar, sino hacerles justicia del único modo posible: usándolos.”²⁴

Como suele enfatizar la interpretación contemporánea que, en las reflexiones benjaminianas, percibe ante todo un llamado a “leer la historia a contrapelo”, la diferencia específica de esta lectura parecería definirse aquí en función de los materiales escogidos; materiales que, en este caso, serían precisamente aquellos descartados por la Gran Historia: sus desechos. Pero lo que con este énfasis la historiografía contemporánea que lo reivindica como modelo a veces pasa por alto, es lo inutilizable que –en el caso de Benjamin- resulta aquello mentado aquí a título de “inventario”, en tanto método particular de lectura y configuración. Y es que, como es el caso del derecho en “Para una crítica de la violencia”, Benjamin concibe al inventario como ese procedimiento que, en pos de su propia perpetuación, siempre tiene que poder ubicar los cuerpos, los sentidos, las materialidades, en su lugar; o, mejor dicho, como ese procedimiento que, puesto que para seguir existiendo como tal procedimiento, siempre tiene que poder ubicar los cuerpos en su lugar, tiene que tratarlos como conclusos, idénticos a sí mismos y aferrables como datos positivos, provenientes del único orden de realidad posible: el de las materialidades disponibles por la razón y los objetos adecuados de –y a- la conciencia ordenadora. Pero aquí, la negativa a “tratar a los hechos como algo que se deja narrar” constituye también un señalamiento de lo

²³ Benjamin, W.: “Convolutio N de la Obra de los pasajes”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 141.

²⁴ *Ibidem*, p. 117 y 118.

“inadecuados”, lo “ajenos”, que resultan esos hechos en relación a la conciencia narrativa. Ellos no son simplemente reconocibles como portadores de *otro* sentido, o de un sentido más amplio que incluiría más que el anterior, sino que distorsionan esa lengua tramada en las nociones de “portación”, “apropiación”, y “ubicación” del sentido.

Así, si es cierto que los materiales tratados por Benjamin como objetos de interpretación a menudo se diferencian de los privilegiados por la historiografía y la hermenéutica tradicional, hay que destacar, en primer lugar, que lo hacen en tanto provenientes de otro orden de percepción y no de la misma percepción ampliada. Dicho de otro modo, como en el caso de los que aborda el psicoanálisis, se trata de objetos que saltan de –y hacen saltar a– “la ancha corriente de lo percibido”²⁵ para salirle al paso a la conciencia, como esa “escoria” de la que hablaba Freud, y que sin ser ajena a la significación no “le pertenecía” al sentido conciente o, para decirlo en términos de Benjamin, no era “tramada” por la conciencia. Y es por ello, precisamente, que en los textos benjaminianos, aún lo que no es una conciencia intencional: los muertos, los objetos domésticos, los edificios y los muebles, “hablan” y hacen reclamos. En ese “hablar” que, indudablemente, no podría ser un habla en sentido tradicional, aparece no obstante, para Benjamin, algo del orden de la verdad que no tiene su origen en la intención subjetiva sino “a pesar” de ella.²⁶ ¿Qué aparece? ¿Sobre qué llama nuestra atención la escoria? No sólo sobre aquello que prioritariamente tendemos a inventariar, sino sobre “lo más familiar”: el inventario mismo. Lo “inconciente”, dicho de otro modo, no son sólo los contenidos reprimidos sino fundamentalmente lo que hacemos con ellos, y la “iluminación profana” no es la que hace otro inventario con los desechos de la Gran Historia (el inventario de la “contra-historia”, por ejemplo) sino la que ilumina a esa Gran Historia prolongándose en el hecho de inventariar.

Pero entonces, ese tema del reconocimiento, de la familiaridad y -en contraste con ellos- el de lo ajeno, el de lo que no “nos pertenece”, llama la atención sobre otra dimensión fundamental de la construcción benjaminiana de “iluminaciones profanas”: a diferencia de las reconstrucciones elaboradas a partir de una empatía con los hechos, esa construcción implica, en primer lugar, la destrucción²⁷; negándose a ofrecernos, en segundo lugar, una imagen positiva final con la cual identificarnos. Dicho de otro modo, mientras en la “justificación” los hechos *se nos parecen* en tanto eslabones de la misma

²⁵ Sobre la relación de los “objetos benjaminianos” con los del psicoanálisis, vale la pena recordar aquí un pasaje del famoso texto referido a las potencialidades disruptivas del cine: “El cine ha enriquecido nuestro mundo perceptivo con métodos que de hecho se explicarían por los de la teoría freudiana. Un lapsus en la conversación pasaba hace cincuenta años más o menos desapercibido [...] Pero todo ha cambiado desde la *Psicopatología de la vida cotidiana*. Esta ha aislado cosas (y las ha hecho analizables), que antes nadaban inadvertidas en la ancha corriente de lo percibido [...] En una ampliación no sólo se trata de aclarar lo que *de otra manera* no se veía claro, sino que aparecen en ella formaciones estructurales del todo nuevas [...] Así es como resulta perceptible que la naturaleza que habla a la cámara no es la misma que la que habla al ojo. Es sobre todo distinta porque en lugar de un espacio que trama el hombre con su conciencia presenta otro tramado inconcientemente.” Benjamin, W.: “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Bs. As., Planeta Agostini, 1994, pp. 46-48 (Itálicas en el original)

²⁶ “La verdad –escribe Benjamin en la introducción al texto sobre el *Trauerspiel*- es la muerte de la intención.” Benjamin, W.: *El origen del drama barroco alemán*, op. cit., p. 18

²⁷ “Para el historiador materialista es importante diferenciar de la manera más estricta entre la construcción de un estado de cosas histórico y aquello que habitualmente se llama su ‘reconstrucción’. La ‘reconstrucción’ en la empatía es de un solo estrato. La ‘construcción’ supone la ‘destrucción’.” Benjamin, W.: “Convolutio N de la Obra de los pasajes”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 138

cadena que conduce al presente, y en la exigencia historicista de captarlos “tal cual fueron” gracias a la “castidad del historiador”, *se anula* -junto con las “perturbaciones exteriores”- *toda distancia* entre ellos y nosotros, las construcciones benjaminianas interrumpen cualquier empatía posible. Si ellas no excluyen algo del orden del “contacto”, éste no se articulará al modo de lo idéntico o de lo que pertenece al mismo tronco, sino de lo que solamente y por un brevísimo instante apenas se “roza”, recordándonos ese estremecimiento fugaz que a veces experimentamos frente a un dolor que sabíamos infinitamente lejano a nosotros y por el que súbitamente nos sentimos aludidos. Y esas construcciones interrumpen cualquier empatía posible negándose a ofrecernos, en reemplazo de la anterior, otra imagen –y, finalmente, a la imagen- como punto final con el cual identificarnos, porque el método constructivo-destructivo benjaminiano “hace saltar”²⁸ y vuelve a “partir” los términos una y otra vez:

“Es muy fácil –dice Benjamin- emprender para cada época, en sus diversos ‘dominios’, divisiones, de tal suerte que a un lado esté la parte ‘fructífera’, ‘pletórica de porvenir’, ‘positiva’ de esta época, y al otro la parte desechable, retrógrada, fenecida. Pero toda negación tiene su valor únicamente como fondo para los contornos de lo viviente, lo positivo. Por eso es de importancia decisiva aplicar de nuevo a esta parte ya descartada, negativa, una división tal que con un desplazamiento del punto de mira comparezca también en ella, de nuevo, algo positivo y distinto al anteriormente señalado.”²⁹

La iluminación profana, que pretende hacer justicia sin “justificar” la realidad ni ofrecerla, en la imagen, como objeto de identificación, trabaja sin duda con piezas que reordena en composiciones alternativas. Pero con *esta* “composición” no sólo ha cambiado el estatuto tradicional de una imagen que pasa a ser ahora concebida como un inestable campo de fuerzas en tensión³⁰, sino que ha mutado también la constitución interna de las piezas, arrancadas del “Texto” de la historia antes que encontradas en la escritura³¹, y “afiladas” por el intérprete como algo que, en lugar de presentar la docilidad y manejabilidad de un mero material inerte, “corta”, hace “tajos” en el presente y en la conciencia actual.³²

²⁸ “El momento destructivo o crítico en la historiografía materialista entra en vigencia al ser hecha saltar la continuidad histórica, con la cual se constituye por primera vez el objeto histórico (...) La historiografía materialista escoge sus objetos sin mano débil. No los aferra, sino que los hace saltar del curso.” (Ibidem, p. 149)

²⁹ Ibidem, p. 115.

³⁰ Benjamin piensa esta mutación de la imagen a través de la diferencia que establece entre “imagen arcaica” e “imagen dialéctica”. La segunda, que constituye “el objeto mismo construido en la exposición materialista de la historia” (“Convolutio N de la Obra de los pasajes”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 150), rechaza la estabilidad y permanencia de la imagen especular: “es una imagen relampagueante. Así, como una imagen que relampaguea en el ahora de la cognoscibilidad, ha de aferrarse firmemente lo sido. El salvamento que de esa suerte –y sólo de esa suerte- se lleva a cabo, sólo se deja cumplir en aquello que al instante que sigue se ha perdido ya irrecatadamente.” (Ibidem, p. 145).

³¹ “Si se quiere considerar la historia como un texto, vale a su propósito lo que un autor reciente dice acerca de los textos literarios: el pasado ha depositado en ello imágenes que se podría comparar a las que son fijadas por una plancha fotosensible: sólo el futuro tiene desarrolladores a su disposición, que son lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a la luz con todos los detalles (...) Leer lo que nunca fue escrito (...) el lector en que ha de pensarse aquí es el verdadero historiador.” (Ibidem, p. 86)

³² “¿Por qué vía es posible unir una intuibilidad acrecentada con la ejecución del método marxista? La primera etapa de este camino será acoger el principio del montaje en la historia. Erigir, entonces, las grandes construcciones a partir de las más pequeñas piezas de construcción, confeccionadas de manera cortante y tajante.” (Ibidem, p. 119)

Piezas semejantes no pueden ser tocadas sin precauciones, y mucho menos pueden ser poseídas. La lectura que intenta “hacer justicia” no lo pretende, y no postula tampoco a esa justicia como algo “finalmente” asequible. Antes que algo que se puede o se debería alcanzar, la justicia aparece aquí como algo que es preciso *hacer*: se *hace* justicia, y se hace frente a una violencia actual. Dicho de otro modo, la justicia no constituye algo que se pueda afirmar positivamente ni en su definición (al modo del enunciado la justicia es: ...), ni en sus condiciones (*si* se dan tales condiciones, *entonces hay* justicia), sino una *noción crítica* que se enuncia cuando “ha habido violencia”, y, a la inversa, cuya enunciación llama nuestra atención sobre el hecho de que allí donde todo parecería armoniosa comunicación, la violencia “ha tenido lugar”. Pero, si como hemos intentado sugerir, justicia y felicidad se encuentran entrelazadas, en ese llamado a “hacer justicia” no hay pura negatividad sino que late una potencia, el deseo de una dicha posible de la cual, también, nos “hablan” las imágenes expuestas en la iluminación profana. Hay, dicho de otro modo, un llamado a despertar del sueño, pero no sólo a despertar de, a interrumpir, el “sueño feliz” para ser más realistas, sino también –y sobre todo- a interrumpir el sueño del sacrificio como destino para poder empezar a volver imaginable nuestra felicidad.

Bibliografía:

- Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- _____ : *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
- _____ : *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.
- _____ : *Dirección única*, Madrid, Alfaguara, 1987.
- _____ : *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2005.
- _____ : “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, en *Discursos interrumpidos*, Bs. As., Planeta Agostini, 1994.
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 1999.
- Levi-Strauss, Claude: “Historia y etnología” en *Antropología estructural*, Bs. As., EUDEBA, 1977.
- Lukàcs, G.: *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Orbis, 1985.
- Oyarzún Robles, P.: “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.