

# **Aura e imagen dialéctica. Teología, temporalidad, hermenéutica y política en Walter Benjamín.**

Gerzovich, Diego.

Cita:

Gerzovich, Diego (2009). *Aura e imagen dialéctica. Teología, temporalidad, hermenéutica y política en Walter Benjamín*. V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-089/242>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ezpV/FzU>

## **Aura e imagen dialéctica. Teología, temporalidad, hermenéutica y política en Walter Benjamin.**

Autor: Diego Gerzovich

*Aura: manifestación en cada caso única de una lejanía.*

*Imagen dialéctica: lo sido unido en un relámpago al ahora en una constelación.*

---

### INTRODUCCION

El aura, escribe Benjamin, es una trama particular de espacio y tiempo. Un nudo hecho de instantaneidad, lejanía e irrepetibilidad o unicidad. *Einmalige Erscheinung einer Ferne/ Manifestación en cada caso única de una lejanía, por cercana que pueda estar* es su definición más conocida.

Tomada como un todo, esta definición refiere a una experiencia. Un tipo de experiencia, con su marca histórica. Experiencia tramada en la encrucijada exacta de un aquí y ahora en el que una lejanía se hace presente. En este sentido, la experiencia aurática-Erfahrung dura un instante. A su vez, ese instante aurático consiste en una superposición de planos temporales. Es importante remarcar la diferencia: por un lado, la experiencia misma; por otro, el instante se transforma en rememoración y se descubre una superposición de planos espacio-temporales. El aura es un tipo de experiencia, un índice histórico, pero también es un modo de concebir el tiempo.

Entonces, la exposición del problema del aura deberá dar cuenta de esos dos grandes campos: el nivel experiencial y la cuestión de la temporalidad específica de lo aurático. A su vez, esa temporalidad (ese modo de pensar el tiempo) está determinada por ese tipo de experiencia cuya historicidad no deja de ser resaltada por Benjamin. Si se lleva este análisis al extremo, podrá afirmarse que la noción misma de experiencia (Erfahrung) se encuentra atada a lo aurático. Esto quiere decir: la decadencia del aura provocada por la creciente importancia de la técnica, será el síntoma del empobrecimiento de la experiencia. En este sentido, de ningún modo resulta casual que Benjamin haya iniciado, entre principio y mediados de la década del 30 del siglo pasado, su reflexión más madura sobre el concepto de aura, en sus trabajos sobre la

reproductibilidad técnica de la obra de arte y la fotografía. En ese ámbito pudo percibir con total claridad la polaridad dialéctico-histórica del aura de la obra de arte (la experiencia de su percepción tanto como objeto mágico-religioso, como secularizada, objeto estético) y los procedimientos técnicos para posibilitar su reproducción y percepción masivas (la fotografía y el cine).

La manifestación o imagen de lo aurático se da en un aquí y ahora de la experiencia en el que se hace presente lo lejano o primordial o fundante: el origen. Si “lo sido” de la imagen dialéctica puede leerse como lo lejano u olvidado en el tiempo (imposibilidad de captación espacial), puede concluirse que estamos ante dos nociones en las que se entrelazan de modos muy similares las dimensiones espacio-temporales. Incluso el término “manifestación” (o aparición: *Erscheinung*, una imagen) de la experiencia aurática puede asimilarse a la figura del relámpago de la imagen dialéctica.

La constelación es el aspecto constructivo del método benjaminiano. Constelación es la cara historiográfica que integra en una imagen a lo olvidado en la historia con el presente del historiador. La constelación a construir a través del método y la experiencia gnoseológica de la imagen dialéctica, es una imagen pero

*una imagen auténtica (esto es, no arcaica) y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. [Benjamin, 2005: 464}*

Las imágenes dialécticas son las verdaderas imágenes materiales, no son imágenes en el sentido del ver, sino del interpretar o, como intentamos mostrar en este trabajo, en el sentido del despertar. Benjamin expone con claridad el carácter político de su pensamiento: se trata de confrontar contra la noción de imagen como “verdad atemporal”, como arquetipo, se trata de luchar contra el corazón del mito que anida en lo aurático. Así, la noción de “imagen dialéctica” polemiza contra la concepción teológico-imaginaria de la imagen; y esa lucha (plenamente política) se lleva a cabo con dos armas fundamentales: por un lado, la constelación a ser construida-encontrada en el lenguaje y por el otro, la historia:

*Origen es el concepto de fenómeno originario llevado del contexto natural pagano al variado contexto judío de la historia. [Benjamin, 2005: 464}*

Las implicancias de esta frase respecto del problema del origen y lo originario son múltiples. No es éste el lugar donde desplegarlas. Lo que interesa aquí, en cambio, es remarcar la traslación benjaminiana (de a poco, pero inmediata) de la naturaleza a la historia. Se trata de construir imágenes-constelaciones lingüísticas y captar en ese mismo gesto, el carácter de índice histórico que tienen esas imágenes.

Una segunda lectura de las definiciones transcriptas al principio de este ensayo, da cuenta de un nuevo pliegue del problema. La manifestación aurática se presenta como una imagen. Puede ser una imagen interna, de la memoria, o puede ser una imagen construida en un ritual, pero la noción de aura siempre está vinculada a lo imaginario. Y este pliegue genera nuevos problemas teóricos cuando se relaciona la noción de imagen con el concepto mismo de lo dialéctico:

*la mística inteligible, trata de expresar la intelección no de los aspectos del uno-todo, sino de su universo simultáneo. Y por eso en este caso lo que se pone en juego es la dialéctica (diá-lektiká, derivado de dialegein [distinguir, clasificar], lo que puede o es capaz de decir por entero), o sea, un discurso que basado en la noésis, la intelección o captación directa del intelecto por sí mismo, trata de decir no por demostración o por partes alternativas enlazadas racionalmente, sino de un solo golpe de aferramiento experiencial, en el que se incluye la división y composición, cómo es el uno-todo como primera revelación del Uno. (G. Bazán, 2000: 84-85)*

Desde el punto de vista de la fenomenología y la historia de las religiones toda imagen es en sí dialéctica. Esa dialéctica propia es la diferencia de la Imagen respecto de la demostración racional y la reducción de los significados a un solo plano, como se verifica en la negación de lo imaginario del positivismo. La Imagen, su dialéctica, la enorme complejidad de planos que la constituye, es la herramienta de combate del “homo religiosus” (ya desde el siglo XIII con Tomás de Fiore) frente al imperio del positivismo lógico-racional. ¿Es esta la perspectiva de Benjamin cuando defiende como

opción metodológica la imagen dialéctica? ¿Se trata de una defensa de la religiosidad perenne de lo humano contra la desnaturalización de la racionalidad positivista? ¿O por el contrario, Benjamin se ubica en una defensa del logos lógico-racional? Ni una ni otra. Es suficientemente conocido el posicionamiento político (ideológico) de Benjamin no sólo contra el progresismo liberal (el lenguaje político del liberalismo), sino también contra su vertiente historiográfica, el historicismo. Sin embargo, y a pesar de su particular cercanía con autores cuyo vínculo con lo religioso y hasta con concepciones autoritarias de lo político y conservadoras en lo cultural es evidente<sup>1</sup>, mostraremos que esa particularidad nos muestra un investigador que se vincula intelectualmente con posiciones no necesariamente cercanas a su propio materialismo, pero luego con “una vuelta de tuerca”, se aleja hasta asumir una perspectiva francamente lejana y plenamente polémica respecto de todo tradicionalismo teológico. Benjamin asume la herencia de otra tradición: una noción de “tradición” en conflicto con la “tradicional”. La tradición de los oprimidos y los aplastados. Entonces, ni logói ni mythoi. No es éste el lugar donde desplegar la vastísima cantidad de materiales en los que Benjamin expone su credo anti-positivista y anti-historicista<sup>2</sup>. Sí será necesario, por la naturaleza de nuestro tema, exponer la confrontación contra la dialéctica de las imágenes arcaicas o sagradas.

Frente a la ahistoricidad de la Imagen arcaica, Benjamin opone una “imagen auténticamente histórica. En eso consiste la “vuelta de tuerca” de la imagen dialéctica. Se acerca “peligrosamente” a la imagen aurática (semejanza de la trama espacio temporal de los dos tipos de imágenes) para exponer su vínculo con el mito, y a partir de ese recorrido, alejarse de él y fundar una concepción de la historia (también opuesta al progresismo liberal) enteramente innovadora, mediante el despertar. Despertar a la humanidad del largo sueño del mito: he ahí una definición de la política en Benjamin. He ahí una misión del historiador materialista: despertar lo olvidado, salvarlo de su estado de naturaleza (el olvido, la muerte) al que lo condena la tradición de los vencedores. Salvar es traer lo sido a la historia en la imagen dialéctica.

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, Alois Riegl, Proust, el propio Baudelaire, Hebel, y la lista podría seguir.

<sup>2</sup> Las famosas tesis “Sobre el concepto de historia” resultan un testimonio incontestable del combate de Benjamín contra el positivismo y el liberalismo. Pero toda su producción crítica es un testimonio de ello. Y la noción de imagen dialéctica tampoco deja lugar a dudas. No se trata de construir conocimiento de la historia con la continuidad temporal propia del historicismo, sino con la “dialéctica en reposo”, imágenes en reposo. Naturaleza figurativa de la historia, entonces.

Aparece así con claridad, el objeto de este ensayo: la exposición de esa vuelta de tuerca benjaminiana, su política. La peligrosa cercanía de la Imagen aurática respecto de la imagen dialéctica queda así esclarecida en un entramado político-ideológico-metodológico. Y ya esas tres dimensiones serán inseparables en el pensamiento benjaminiano:

*Acercarse así a lo que ha sido no significa, como hasta ahora, tratarlo de modo histórico, sino de modo político, con categorías políticas.* (Benjamín 2005:397)

Por lo tanto, se configura aquí una trinchera de combate, a su vez, contra la especificidad de lo metodológico. No hay distancia entre método, contenido, posición política, combate político. Los tres, veremos, se unen en el despertar de la humanidad del largo sueño del mito. Y en la salvación, por parte del historiador materialista, de lo sido, aplastado por el peso monumental de las ruinas del tiempo transcurrido.

*El despertar venidero está, como el caballo de madera de los griegos, en la Troya de lo onírico.* (Benjamin 2005:397)

El despertar de la humanidad se cifra en la interpretación de esa Troya casi inexpugnable: el mito. El caballo es la imagen dialéctica.

### **Aura, índice histórico de la experiencia.**

La noción de *aura* funciona, en gran parte de los casos, como modo de referir y dotar de sustento histórico a un tipo de *experiencia* social del pasado, con pervivencias de diverso tipo en el presente. La pregunta que se intenta responder formulada en términos de la dialéctica benjaminiana es: ¿por qué la primera mitad del siglo XX es una época cuya situación implica *interés* por lo aurático<sup>3</sup>? Lo aurático define un tipo de

---

<sup>3</sup> Ellemire Zolla ha hecho en su libro *Las auras* una historia del devenir del término “aura”. Allí habla del desuso en que había caído ya a principios del siglo XX, luego de pasar por un momento de esplendor hacia 1840: usos médicos, sexuales y cotidianos de la palabra “aura”. El olvido del término en la época de sus investigaciones sobre las técnicas de reproducción no habrá pasado desapercibido para el

experiencia humana en la que la relación con lo lejano/divino y/o lo sagrado/mítico resultan aspectos relevantes. Se trata de diferentes versiones, incluso las crecientemente secularizadas de la modernidad, del *homo religiosus*. Lo ritual y lo cúllico resultan los ejes institucionales y organizacionales centrales en la auténtica experiencia aurática (la palabra alemana *Erfahrung*, diferenciada de la *Erlebniss*, vivencia que es el modo de ser de la experiencia, en la época técnica, sustentado en el shock), sosteniendo esa centralidad aunque estetizada, en la secularización estético-política de la modernidad. Se trata, en términos generales, y en referencia a la propiamente religiosa, de un tipo de experiencia histórica en la que lo sagrado vertebrada, media y organiza las relaciones entre lo humano y lo divino. El mito, el ritual, el sacrificio y el culto respecto de determinados entes, seres o cosas constituyen los ejes (o el eje) de esa experiencia social. A grandes rasgos, podemos señalar el uso por parte de Benjamin de la categoría de *aura* en sus versiones mágica o religiosa para caracterizar ese modo de ser la experiencia del homo religiosus. La categoría de *aura* en su versión “estética”<sup>4</sup>, resulta útil para pensar el proceso de secularización del mito y sus instituciones sacras a partir de la modernidad post-renacentista: la categoría de *secularización* indica la continuidad de la topografía mítico-religiosa bajo el disfraz de instituciones profanas y el creciente deshilachamiento de lo cúllico-ritual. A pesar de las continuidades disfrazadas, el proceso de secularización moderno-burguesa coincide, a su vez, con la crisis de la experiencia aurática. Es ya entrado el siglo XIX cuando esa crisis se torna visible. Esa visibilidad es señalada por Benjamin a partir de la denominada “época técnica” inaugurada por el despliegue tecnológico-cultural de dispositivos de reproducción masiva de imágenes. Y no puede resultar casual (ni banal) para un lector iniciado en el pensamiento de Benjamin, la elección de la fotografía y el cine como síntomas más visibles de la crisis de la *Erfahrung*. Porque como ha mostrado profusamente el desarrollo en el siglo XX de las disciplinas de la fenomenología de la religión y la historia de las religiones, inicialmente en la vasta investigación de Mircea Eliade, la categoría de imagen, unida a los símbolos que representa, es central en la experiencia en crisis (pero de ningún modo acabada, sostiene Eliade) del hombre religioso. La imagen como símbolo, como arquetipo, la Imagen como verdad, su vínculo con lo originario,

Con formato: Color de fuente: Negro

Con formato: Color de fuente: Negro

---

coleccionista Benjamin. Sin embargo deben mencionarse a Marcel Proust y Alois Riegl (dos autores contemporáneos a quien Benjamin leía con particular atención) como dos usuarios asiduos del concepto.

<sup>4</sup> La obra de arte mezcla en sí elementos de lo áurico-cúllico, el ocultamiento necesario de los objetos del ritual religioso, con elementos de lo nuevo: la capacidad exhibitiva necesaria de cualquier obra con pretensión de ser reconocida socialmente.

con el mito, con lo divino, con lo perdido e inalcanzable, la Imagen perenne, en fin, sobran los ejemplos (desde San Agustín hasta Proust) para exponer la centralidad de la imagen en la experiencia aurática. La conciencia de tal centralidad permite comprender con claridad la conclusión de Benjamin: sólo la puesta en crisis de ese vínculo experiencial con la Imagen puede hacer temblar el sólido edificio en el que habita (habitaba) la experiencia humana de lo sagrado.

La fotografía, con la puesta en circulación, por un lado, y el acercamiento constante y multitudinario de imágenes, por el otro, la centralidad, entonces, que toma la fotografía en la experiencia individual y comunitaria a partir de su rápida extensión universal, irán obturando los recursos prácticos y “naturales” de lo humano para vincularse con lo lejano o divino o, incluso, con lo bello. La pérdida de esos recursos toma en Benjamín el nombre de pobreza de la experiencia. La época técnica (la de las guerras mundiales y el cine) reemplaza la experiencia por la vivencia (Erlebnis). El ritmo de este nuevo modo de ser de la experiencia humana es el del shock.

Este recorrido a trazo grueso del problema de la experiencia desde el punto de vista benjaminiano, ha servido para mostrar a la categoría de aura como **índice histórico**. Así, el concepto de aura, permite historizar (o sea, desnaturalizar) un tipo específico de experiencia comunitaria de los hombres.

Pero una cosa es el concepto benjaminiano de “aura”, y otra el fenómeno mismo de la experiencia aurática. Benjamin se acerca al fenómeno para historizarlo mediante el concepto. La aurática es una experiencia signada históricamente, y esa historicidad es visible sólo merced a su crisis terminal. Porque la experiencia aurática está vinculada justamente, y como se viene diciendo, con lo lejano, con lo arcaico, con lo ahistórico o eterno. Los conceptos de racionalización (Weber), secularización (Lowith) y legitimación (Blumenberg), con sus dificultades y sus diferencias, testimonian con firmeza unánime el progresivo alejamiento de Occidente respecto de lo sagrado.

Hemos dicho: Benjamin construye el concepto para historizar el fenómeno. Y así llegamos al corazón de la metodología benjaminiana. Benjamin piensa y escribe para despertar a los fenómenos (y al pensamiento corriente sobre ellos) de su existencia mítica, ahistórica atemporal, o dicho con la palabra más precisa: lo arcaico. En una anotación de su Libro de los Pasajes lo sostiene con firmeza: “Hay que apartarse decididamente del concepto de ‘verdad atemporal’”. La política benjaminiana es la de la lucha contra el mito, o sea, la reactivación de las energías míticas en Europa a partir del capitalismo. La herramienta para llevar adelante esa batalla es la *imagen dialéctica*:

*Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas.* [Benjamin, 2005: 465]

El otro problema, análogo al de la experiencia, surgido a partir del concepto de aura es el de la imagen. En un texto de 1931 sobre la fotografía, Benjamin expresa de un modo sutilmente distinto su definición de aura: "el *entretorse siempre extraño del espacio y el tiempo*; la irreplicable aparición de una lejanía, y esto por más cerca que se halle" (el subrayado es nuestro y refiere a la diferencia respecto de la definición de 1936 y posteriores, citada al principio del apartado anterior de este ensayo). Sobran testimonios para comprender la cercanía entre este concepto y el de *imagen*. Imagen, como extraña trama de espacio y tiempo, es detención y condensación imaginaria de la duración. Siempre lejana de la cosa de la cual surge, la cosa misma debe estar ausente de su imitación en imagen; Proust supo escribir, en este sentido, que la ley inevitable de la imaginación dispone que sólo se pueda imaginar lo que está ausente. Pero el aura, la imagen, no es sólo lejanía. Como acabamos de afirmar, la temporalidad es una variable ineludible de la imagen, a la vez que la espacialidad. El mismo Proust supo expresar con precisión esta temporalidad de la imagen, una sensación a la vez en el pasado (lejano, "lo que permitía a mi imaginación saborearla") y en el presente (la impresión efectiva de un estímulo en la percepción, estímulo que despierta la imaginación de aquello lejano), sensación que suma a la imaginación aquello de lo que carece por aquella ley inevitable. ¿Carencia de qué? Responde Proust: carencia de tiempo en estado puro,

*la idea de existencia, y, en virtud de este subterfugio, permitió a mi ser lograr, aislar, inmovilizar -el instante de un relámpago- lo que no apresa jamás: un poco de tiempo en estado puro.* (Proust, 1997: 219)

El aura (y la imagen, una vez más), entonces, como detención y concentración del tiempo. No hace falta mucho más para acceder a la temporalidad de lo mítico, desde el punto de vista de la fenomenología de la religión. Tiempo cualitativamente diferente del tiempo profano, como dice Mircea Eliade, el mito refiere acontecimientos del principio, instante primordial y atempóreo, un espacio-lapso de tiempo sagrado. Allí en lo lejano-mítico-irrecuperable, ausente, se encuentra el espacio-tiempo real por excelencia, allí

están las manifestaciones de la realidad verdadera; ese “allí” es la geografía de lo sagrado. Tiempo y espacio de lo sagrado, su entretenerse siempre extraño al hombre, porque no es completamente humano. De allí surge la Imagen. Toda Imagen, en Eliade, es lejana porque revela la nostalgia de un pasado mítico, de algo inaccesible o perdido irremediablemente. Son las imágenes arcaicas de la Montaña Cósmica, el Arbol del Mundo o el Pilar Central.

Y si lo aurático es un tipo de relación con lo lejano y ausente (la infancia, el origen, los mitos fundacionales, las imágenes arcaicas), podremos estar de acuerdo en la idea de que la trituración indetenible de la geografía y la temporalidad de lo sagrado, implicará un creciente predominio de lo cercano sobre lo inmanifiesto e inaproximable. Como si la vivencia del hombre de masas no aceptara resistencia alguna a la demanda de apropiarse de las cosas en su cercanía: las técnicas de reproducción masiva de imágenes son la herramienta clave para su triunfo. Proust (una vez más) que comprendió con notable profundidad el problema de la decadencia de la imagen, supo mostrarse condenatorio con la fotografía: es ella la que impide la lejanía necesaria para vincularse con la verdad de las cosas, merced a su presencia permanente en las revistas, en las copias, en los noticieros.

La polaridad entre Proust y el contemporáneo hombre-masa es la señal de la excepcionalidad del escritor francés en la era de la reproductibilidad técnica de imágenes. Las masas del siglo XX y su voluntad arrasadora de cercanía son la señal de una transformación cuya cifra es la decadencia del aura de la imagen. Crisis de lo imaginario que, como veremos, viene de antaño.

Estas transformaciones tienen su correlato en el ámbito del vínculo entre imagen y cosa. La polaridad entre imagen y reproducción, agudizada a partir del nacimiento de la fotografía en 1839, acompaña el proceso creciente de desaturación o secularización y plantea una vez más de modo urgente los problemas de la distancia en la experiencia perceptiva:

***“Acercar las cosas” a sí es un anhelo tan apasionado de las masas actuales, como lo representa su tendencia a una superación de lo irrepitable de cualquier dato por medio de la recepción de su reproducción. Día a día se hace valer de manera cada vez más irrecusable la necesidad de apoderarse del objeto desde la mayor cercanía en la***

*imagen o, más bien, en la copia, en la reproducción. E indiscutiblemente la reproducción, tal como el periódico ilustrado y el noticiero semanal la ponen a disposición, se diferencia de la imagen. Irrepetibilidad y duración están en ésta tan estrechamente imbricadas como lo están en aquélla fugacidad y repetibilidad. El desinvertimiento del objeto de su halo, la destrucción del aura, es la marca de una percepción cuyo "sentido para lo homogéneo en el mundo" se ha agudizado tanto que, mediante la reproducción, sobrepasa también lo irrepetible. (Benjamin, 2008:57)*

La imagen implica la presencia virtual de lo lejano. Incluso la certeza de su inaccesibilidad concreta. La imagen implica lejanía, por cercana que pueda estar. Mircea Eliade ha dado un paso más: la Imagen es eterna. No hay que olvidar, en este sentido, el aporte de la historia de las religiones al conocimiento de la Imagen ("la realidad última de las cosas no puede expresarse en conceptos, porque esta realidad se manifiesta de modo contradictorio") y su relación con el símbolo. Mircea Eliade fijó, en un texto escrito en 1955, la relación entre dialéctica de la imagen, lejanía y verdad:

*La Imagen, en cuanto tal, en tanto que haz de significaciones, es lo que es verdad, y no una sola de sus significaciones o uno solo de sus numerosos planos de referencia [...] Sobre el propio plano de la dialéctica de la Imagen, toda reducción exclusiva es aberrante. (Eliade, 1974:15-16)*

La Imagen resiste a la historia. Junto con los símbolos y los mitos dejan al desnudo las modalidades más secretas del ser, la parte ahistórica del ser humano: el amor, la religión, la belleza. La Imagen es lo que es verdad, y en este sentido es intraducible en términos concretos. Las Imágenes arquetípicas son los medios con que cuenta el espíritu para aprehender la realidad última de las cosas. Con los conceptos es estéril pretender este acceso; sólo la multivalencia de la Imagen lo permite. La Imagen es pura y es la clave de la experiencia religiosa; una experiencia que sigue vigente en el hombre moderno a pesar de toda la degradación de los mitos y el marchitamiento de las imágenes merced a la técnica. Pero el tesoro de verdad de esas imágenes puras sigue ahí, a la espera de que la imaginación del hombre las despierte y los símbolos y mitos arcaicos se actualicen una vez más.

### **Imagen dialéctica: politización de lo imaginario.**

Benjamin escribió dos textos fundamentales para reflexionar sobre el problema de la historia desde un punto de vista materialista. Ambos trabajos fueron conocidos póstumamente. Se trata de las ya citadas tesis “Sobre el concepto de historia”<sup>5</sup> (escritas, aparentemente, en 1940 poco antes de su muerte) y del Konvolut N del *Libro de los Pasajes* (su célebre e inacabada investigación sobre París del siglo XIX) que lleva el título de “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”<sup>6</sup>.

En esos textos Benjamin despliega todo un catálogo conceptual que permite hoy (con la mediación de centenares de estudios dedicados a su análisis), a casi 70 años de su muerte, exponer un modo de concebir la historia y el tiempo en la investigación materialista, convenientemente alejado de las canónicas tradiciones del historicismo positivista-liberal y de la escatología cristiana.

Toda concepción de la historia implica una concepción del tiempo. La clave de la temporalidad benjaminiana está dada por la noción de instantaneidad. Por un lado, el instante de la cognoscibilidad histórica. Pero también, en un sentido judío, cada instante está cargado de una potencialidad interruptoria del devenir continuo del tiempo. El tiempo está hecho de instantes de peligro. Esa percepción rompe con el tiempo neutro, en el que el encadenamiento de las causas y de los efectos nunca puede producir nada radicalmente nuevo. Al devenir continuo, lineal e infinito del tiempo construido por el historicismo positivista, Benjamin le opone una construcción del tiempo histórico discontinuo e instantáneo:

*La historia es el objeto de una construcción cuyo lugar no está configurado por el tiempo homogéneo y vacío, sino repleto de tiempo-ahora.* (Benjamin 2008: 348)

Si leemos con atención lo escrito hasta aquí sobre la temporalidad benjaminiana, podremos exponer los dos polos de esa construcción: una percepción teológico-judía del tiempo cargado de instantes y un énfasis en el ahora material del conocimiento

---

<sup>5</sup> Existen variadas ediciones y traducciones al español: la de los años 70 de Jesús Aguirre para Taurus, y las más recientes de editorial Abada de Madrid –citada por Vindel– que ha encarado la edición de las obras completas de Benjamín, y otras más específicas en ediciones ad hoc (dedicadas a analizar las Tesis de Manuel Reyes Mate y Michael Löwy).

<sup>6</sup> En la reciente traducción al español de Akal (2005), en las páginas 459 a 490. Hubo una traducción al español anterior, un librito entero dedicado a ese apartado de *La obra de los pasajes*, en una edición universitaria chilena.

histórico. Percepción del tiempo y construcción histórica conforman una dialéctica cognoscitiva férrea. Y esa completud dialéctica entre tiempo e historia es la que permite oponerse a la noción corriente de la temporalidad historicista en el que, como dice Stephane Moses, el después sucede inevitablemente al antes.

Resumamos entonces en una fórmula concisa la concepción historiográfica de Benjamin:

**El conocimiento histórico depende del ahora de la legibilidad, de ese instante en el que lo sido y el ahora se unen en una constelación y constituyen una imagen dialéctica.**

Registremos las cinco instancias de la concepción benjaminiana de la historia:

1) instante de legibilidad, 2) lo sido, 3) el ahora, 4) constelación, 5) imagen dialéctica.

Estos cinco conceptos permiten dar cuenta, una vez más, de la dialéctica entre el método historiográfico de Benjamin (su forma de exposición) y su modo de concebir el tiempo.

El tiempo-historia es un prisma con dos polos: el experiencial y el constructivo. Ese prisma es una experiencia del tiempo advenida en un segundo, pero desplegada (construida) con paciencia de orfebre<sup>7</sup>.

Prisma de la experiencia/construcción del tiempo-historia: el primer lado es el *instante* en que el historiador capta en un golpe de vista repentino, en la imagen huidiza del golpe de vista se cifra el presente-ahora-aquí del conocimiento histórico. ¿En qué consiste ese conocimiento? El sujeto del conocimiento “lee” algo en un instante, en ese ahora de la cognoscibilidad, *Jetztzeit*, aquí-ahora

*El historiador da la espalda a su propio tiempo y su mirada de vidente se enciende en las cumbres de acontecimientos de pasadas generaciones que se han ido desvaneciendo con el paso del tiempo. A esa mirada adivinatoria el tiempo pasado le resulta mucho más transparente que a los contemporáneos de antaño que marchaban al ritmo de su tiempo. (Mate 2006: 312)<sup>8</sup>*

<sup>7</sup> Stephane Moses encuentra en “El milagro secreto” de Borges la ejemplificación perfecta de ese instante no-efímero (Cfr. Moses 1997:16-18)

<sup>8</sup> *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, Trotta. Incluye una muy buena traducción de las *Tesis* y sus *Materiales introductorios*. Esa traducción es la utilizada en este trabajo. Por esa razón la referencia en esos casos es la de Reyes Mate y no la de Benjamin

De modo que el foco del historiador materialista está puesto en lo olvidado, lo desvanecido con el paso del tiempo. Dicho con otras palabras, las de la segunda instancia de nuestro prisma: lo sido. Benjamin se resiste a nombrar al pasado con el término “pasado”, pues para él, como veremos, el tiempo no es un discurrir sino una imagen: una imagen que surge del encuentro relampagueante de lo sido con el ahora, pero un ahora que combina el presente del historiador con el tiempo determinado en que esas imágenes alcanzan legibilidad.

*Pues el índice histórico de las imágenes no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y ciertamente, este ‘alcanzar legibilidad’ constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar.* (Benjamin 2005: 465).

He aquí cómo lo sido y el ahora conforman una imagen. La dialéctica (oposición, movimiento-salto de tigre, construcción, imagen) entre ese pasado sido/olvidado y ese ahora presente/instante de cognoscibilidad, le permite a Benjamin denominar a ese encuentro, *imagen dialéctica* (el quinto elemento de nuestro tiempo-historia, su síntesis más explosiva<sup>9</sup>). ¿En qué sentido habla Benjamin del ahora de la cognoscibilidad como “punto crítico” del conocimiento del objeto? A la verdad sobre el objeto sólo puede accederse en un determinado ahora del objeto, un punto crítico, un ahora que se escapa si el historiador no capta las señales con las que lo sido se manifiesta en el ahora. Esa captación urgente sólo es dada al historiador materialista. Sólo él puede fijar su aguda mirada entre las pesadas capas de ruinas históricas que recubren al objeto, y sólo él puede hacerlo visible mediante la imagen dialéctica. Se trata de la captación plástica de lo olvidado que se manifiesta ahora, refulge por un instante, entre la masa de hechos acumulados, cadena de acontecimientos, ruina sobre ruina, refulge en ese mar de ceniza un fragmento al que recomponer en imagen auténtica, dialéctica, histórica.

---

<sup>9</sup> *Un estallar que no es otra cosa que la muerte de la intención, y por tanto coincide con el nacimiento del auténtico tiempo histórico, el tiempo de la verdad.* (Benjamin 2005: 465)

Volvamos a lo sido: hay una capa aún más profunda para nombrar a ese pasado olvidado. En los Materiales preparatorios para las tesis “Sobre el concepto de historia”, Benjamin sostiene que el método histórico es un método filológico cuyo objeto de lectura es “aquello que nunca fue escrito” (cita que Benjamin encuentra en Hofmannsthal). El verdadero historiador es, entonces, el que lee aquello que nunca fue escrito. Ese pasado, más allá del tiempo histórico, ante-histórico, está más allá de todo lenguaje. Benjamin, como con brillantez descubre Cuesta Abad, había usado el mismo exergo de Hofmannsthal en un texto de los años veinte titulado “Sobre la facultad mimética”. Y allí se refiere a esa lectura anterior a todo lenguaje:

[lectura] *de las entrañas, las estrellas o las danzas. Más tarde vino el eslabón intermedio de una nueva lectura, el uso de runas y jeroglíficos.* (citado por Cuesta Abad 2004: 13)

De allí, la analogía. El historiador ejerce prácticas adivinatorias sobre ese pasado. Y sólo puede ser así, pues, como dice Grillparzer, “ver puramente en el pasado es más difícil todavía[que leer en el futuro]: digo puramente, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo”. Benjamin sabe que esa mirada pura es imposible de alcanzar, pero es a partir de esa quimera de Grillparzer como construye el salto historiográfico del ahora de la cognoscibilidad:

*Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos.* (Benjamin 2005: 472).

El historiador debe usar el presente, la actualidad, su ahora (tercera instancia del prisma temporal) para chocar frontalmente contra el pasado (lo sido). Ese choque debe ser comprendido como *actualización*. El presente del historiador lo rodea por todos lados, es la tinta mágica de su texto y, mientras el pasado es un amontonamiento multitudinario de hechos, el presente estará señalado por “unas pocas y grandes” piezas. Ese presente del historiador (que no es el mismo que el ahora de la cognoscibilidad) coincide llamativamente con lo que Borges llama “la ausencia del color local” en los buenos escritores. El historiador está empapado de su presente, como Mahoma estaba empapado de camellos y no necesitaba mencionarlos para mostrar que era árabe. Ese

acontecer que rodea al historiador, afecta por completo su percepción de las diferentes épocas del pasado, y este aspecto del presente demuestra que “es irrealizable una exposición continua de la historia” como pretende la filosofía historiográfica del progreso.

Esa *actualización* de lo sido que el historiador capta en un golpe de vista, lo olvidado unido al ahora con la forma del relámpago, se llama constelación.

La constelación construida mediante la destrucción del tiempo homogéneo y vacío de la filosofía del progreso, es el objeto del historiador materialista. Una construcción cuya señal de inicio es instantánea, pero su consecución es fruto de la paciencia de trabajo sobre esa constelación hasta llegar a hacerla visible con todos sus detalles rigurosamente definidos. Cuando el historiador consigue captar, con toda la tensión puesta pero sin ninguna intención, esa constelación en una imagen detenida, allí estamos frente a la imagen dialéctica. En este punto, Benjamin hace una puntualización muy precisa, que no ha sido demasiado atendida por los exegetas: “Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y *el lugar donde se las encuentra es el lenguaje*.” (El resaltado es nuestro). Podríamos decir entonces que la *constelación* es la imagen (el relámpago) y la *imagen dialéctica* es su expresión-forma en el lenguaje. De modo que no hay ningún guiño a la estética en la noción de imagen dialéctica<sup>10</sup>. Es la más rigurosa noción de metodología historiográfica. Y mucho más importante aún: es un gesto radical de politización de lo imaginario. ¿Cuál es el vínculo entonces entre esa hermenéutica histórica y la materialidad “real” de lo político? Reyes Mate ha propuesto pensar esa relación como la del *Modell* o figura del tiempo mesiánico. La salvación de lo olvidado en la imagen dialéctica por parte del historiador materialista resulta una exigencia de salvación política de la injusticia, pues

*El ahora que maneja el historiador es una especie de laboratorio del tiempo mesiánico [ya que] lo que en el Modell aparece como exigido, se da en el tiempo mesiánico como realizado. [...] El Modell no realiza la exigencia de justicia, sino que la mantiene viva; el Mesías, sí. (Mate, R. 2006:292)*

---

<sup>10</sup> La vinculación entre estética e imagen dialéctica no es el único desatino conceptual de un libro reciente de G. Didi-Huberman: *Ante el tiempo*.

Una imagen detenida, el tiempo se detiene, es la dialéctica en reposo. Dialéctica que cesa su movimiento por un instante, en un gesto casi imperceptible, la imagen percibida por nosotros en un golpe de vista, de un ángel en descanso. Luego de esa interrupción instantánea del tiempo continuo que sólo el historiador verdaderamente materialista está en condiciones de percibir, la redención de los oprimidos, la transformación material de la historia se hace figura, se hace esperanza.. El historiador materialista está siempre atento a ese momento, ese detalle que torsiona por el completo el presente y galvaniza en un instante la impresionante cantidad de hechos del pasado. Aquel es el famoso ángel de la historia de la tesis IX “Sobre el concepto de historia”:

*Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se nos presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. (“Tesis sobre el concepto de historia” en Mate 2006: 155)*

## **Bibliografía**

Benjamin, W. (2008) *Obras. Libro I / vol. 2* (A. Brotons Muñoz, Trad.) Madrid, Abada

Benjamin, W. (2005) *Libro de los Pasajes*. (L. Fernández Castañeda, I. Herrera, F. Guerrero, Trads.) Madrid, Akal.

Cuesta Abad, J. M., (2004), *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*. Madrid, Abada.

Eliade, M. (1974) *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus.

García Bazán, F. (2000) *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid, Trotta.

Mate, R. (2006) *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta.

Moses, S., (1997) *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. (Martorell, A. Trad.) Madrid, Cátedra.

Proust, M. (1997), *El tiempo recobrado* (C. Bergés, trad.), Madrid, Alianza

