

Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de la totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin.

Gisela Catanzaro.

Cita:

Gisela Catanzaro (2012). *Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de la totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/25>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/kmb>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII Jornadas de Sociología de la UNLP

Mesa 3: Las aventuras de la dialéctica: teoría sociológica y marxismo occidental

Título: Avatares de la totalidad. De la compleja relación entre la idea de la totalidad y la crítica del presente en Walter Benjamin

Gisela Catanzaro

CONICET- IIGG-UBA

e-mail: giselacatanzaro@yahoo.com

Resumen

Las críticas del conocimiento dominante y, en particular, del positivismo, formuladas por W. Benjamin y T. Adorno, parecerían arrojarnos en la paradoja. Por una parte, tanto el “giro copernicano de la visión histórica” frente a la concepción dominante de la Historia Universal reclamado por el primero en la década de 1930, como el cuestionamiento de la actualidad filosófica formulado por Adorno en 1931 y sintetizado en 1945: “el todo es lo no verdadero”, resultan indicativos del carácter eminentemente crítico de sus aproximaciones a la categoría de totalidad. Por otra parte, esa misma crítica *de* la totalidad parecería no poder tampoco prescindir de ella, ni en el caso de Benjamin, quien al mismo tiempo que reivindica la monadología para el materialismo reclama la construcción de nuevas “constelaciones” o “imágenes dialécticas” que resistan la mera celebración de lo fragmentario, ni en el caso de Adorno, quien insiste en la necesidad de conservar la categoría de totalidad para una teoría crítica de la sociedad. En el presente trabajo abordamos algunas de esas tensiones surgidas en torno a la totalidad en las reflexiones formuladas por Benjamin a propósito de la historia y del lenguaje, intentando leerlas menos bajo el signo de la simple paradoja, que como el efecto de una práctica crítica orientada a la interpretación de una realidad compleja.

I.- Marxismo y totalidad problemática

“La flor tenía algo del agua, el agua del camino, la tierra del cielo, y no había nada que no fuera como de todos”¹

Tal vez nadie haya insistido tanto durante el siglo XX como Louis Althusser en que la suerte de la teoría marxista se jugaba en su modo de concebir la totalidad. Marx, que como casi todos los seres, había empezado por ser viejo –decía el autor de *La revolución teórica de Marx*- llegó a la juventud teórica, a lo nuevo del marxismo propiamente dicho, al producir una ruptura con la “totalidad expresiva hegeliana”. En la posibilidad –o no- de aferrar y afirmar la ruptura marxiana con esa totalidad espiritual y su consustancial ánimo familiarizador, se cifraba de este modo la posibilidad de hablar del marxismo como una singularidad teórica. La totalidad, el problema de la totalidad era *el* problema de un marxismo que -entre otras cosas pero centralmente- nacía a su novedad problematizándola, o bien, nacía *al* problematizar la idea de un principio interno simple que anima el todo y se reconoce en todo, es decir, al producir el problema de la totalidad; un problema, una diferencia, que, más allá *La revolución teórica de Marx* o *Leer El capital* se constituye como una suerte de clave de la argumentación filosófica de Althusser.

No obstante, si la althusseriana es probablemente la más enfática y filosóficamente programática postulación de la totalidad como un problema capital de la teoría en general y de la teoría marxista en particular, en ninguno de estos dos sentidos es la primera en el marxismo occidental. El problema de la totalidad y la totalidad como la instancia en la cual el marxismo -si es que es capaz de producirla- tiene que demostrar su potencia singular en relación a las concepciones dominantes vigentes, podría pensarse como signo de la distancia que media, por ejemplo, entre las posiciones de Georg Lukàcs y la primera generación de la escuela de Frankfurt. Pero, lo que más allá de esta afirmación demasiado general nos interesa sostener aquí, es que aquellos problemas –el de la totalidad y el del marxismo en su relación con ella- constituyen el nervio de las reflexiones “Sobre el

¹ Leo Popper, “Pieter Brueghel el Viejo”, citado por Georg Lukàcs, *Estética*, vol. II, México D. F., Grijalbo, 1966

concepto de historia” escritas por Benjamin durante la década de 1930; reflexiones en las que a su vez toma nueva forma una crítica del todo como no verdadero planteada con anterioridad a propósito del lenguaje.

Si, en tanto críticas, los planteos benjaminianos elaborados a propósito del concepto de historia indudablemente incumben a la Filosofía de la Historia -como *su* crítica; o mejor: como crítica de la Filosofía de la Historia subyacente a diferentes concepciones de la historia vigentes en ese presente-, antes que la filosofía o la teoría en tanto tales, lo que está en cuestión allí es la capacidad para interpretar el presente histórico asociada a ciertos modos de lectura. Esos modos no son, para Benjamin, necesariamente filosóficos ni académicos; o bien, siéndolo -como es el caso del historicismo en tanto rama de la historiografía- se constituyen además como “representaciones” que informan prácticas sociales y políticas en un sentido más amplio.

Es a ese nivel de las representaciones que, nuevamente en un movimiento de ruptura como el reclamado por Althusser, resulta necesario para Benjamin hacer saltar el problema de la totalidad, es decir, problematizar una totalidad que –como en la lectura althusseriana- una parte de Marx y del materialismo histórico asume como propia, y que –otra vez- siendo propia pero no joven, no remite más que a la propiedad de lo mismo, de lo más vigente, de lo dominante. Así, lo crucial para el materialismo dialéctico es –según Benjamin- menos el gesto de autorreconocimiento en una tradición y de la conservación elaborada de un linaje en el que es posible sentirse acogido, que recuperar aquello que en el materialismo hay de destructivo, para volverlo contra lo que en él hay de filosofía de la historia:

“Una representación de la historia que se ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico, que han sido neutralizadas tan largamente [...] El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal. La representación de que la historia del género humano *se compone* de la de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento (La idea de una historia universal corre la misma suerte que la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya fuese teológico como en la Edad Media, ya fuese lógico como, finalmente, en Leibniz, la historia universal no era algo imposible de pensar. Por el

contrario, la historia universal, tal como fue ejercida desde el siglo pasado, sólo puede ser una suerte de esperanto).”²

Si citamos este algo extenso pasaje de los apuntes benjaminianos sobre el concepto de historia, es porque, en su brevedad, resulta sumamente ilustrativo de la doble instancia a partir de la cual Benjamin emprende la problematización crítica de la totalidad: la historia en tanto historia universal -claro está- constituye una de ellas; la otra -anterior temporalmente y pre-marxista, de acuerdo a las ansiedades periodizadoras de los marxólogos- es el lenguaje³. ¿Monta Benjamin una crítica de la historia universal con elementos que ya había desplegado a propósito del lenguaje? Sería apresurado y tal vez carente de interés sostenerlo. Nos preguntamos, en cambio, qué es lo que se despliega en estas dos críticas benjaminianas de la totalidad, la del lenguaje y la de la historia, y si esos despliegues suponen, tanto en lo que respecta a la teoría de la historia como en lo que atañe a una teoría del lenguaje, una ruptura absoluta en el sentido de “un poder dejar atrás” de una buena vez a la totalidad en la interpretación crítica del presente.

II.- Totalidad y lenguaje

La idea de que la lengua universal ya no sería posible más que como una suerte de esperanto, enunciada por Benjamin en la década del '30, en el contexto de la crítica de la Historia, supone algo que en el texto “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”, de 1916, se había planteado como punto de partida de la consideración sobre el lenguaje: hay algo falso tanto en la idea de un lenguaje humano como medio universal de la comunicación intersubjetiva -idea sostenida por las “concepciones burguesas del lenguaje”- como en la “representación mística de la lengua” que concibe a esta última en tanto

² Benjamin, W., “Apuntes sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996, pp. 89- 90.

³ Las reflexiones benjaminianas sobre las transformaciones acaecidas en la producción artística podría constituir una tercera instancia de problematización –y reconfiguración- de la totalidad en su obra, que no obstante nos será imposible abordar en este texto. Pensamos, en particular, en la noción de “convergencia” a la que Benjamin apela en “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” para dar cuenta del surgimiento del cine, y en su interpretación – plasmada en las diversas versiones “Qué es el teatro épico”- de las transformaciones introducidas en la escena teatral por Brecht. Mientras el análisis del teatro brechtiano da lugar no sólo a una crítica por parte de Benjamin de la totalidad centrada en el sujeto (héroe trágico/compenetración/catarsis) sino también a una reformulación de una totalidad escénica con jerarquías subvertidas y descentrada, en su análisis del origen del cine Benjamin rompe con la teleología del todo y la continuidad entre los niveles de la estructura social y comprende a este nuevo arte como producto de la convergencia de tres líneas de desarrollo social relativamente independientes: desarrollos técnicos, búsquedas formales inmanentes al campo del arte, y la experiencia de masas en las grandes urbes.

expresión plena del ser en su irreductible singularidad. Si en su ilimitada confianza en el lenguaje como medio de comunicación universal, el convencionalismo instrumentalista burgués presupone la reductibilidad de las lenguas al lenguaje humano, el misticismo desconoce por su parte la no plenitud de una lengua en la que ser y lenguaje no coinciden puesto que –a diferencia del divino- el lenguaje profano siempre dice algo-otro. A diferencia de ambas, la teoría del lenguaje debía poder dar cuenta de que la totalidad, para el lenguaje humano, está perdida tanto como plenitud/conclusividad de la lengua, como en el sentido de una continuidad y comunidad entre las lenguas.

Se trata, sin embargo, de una teoría extraña –crítica- en la cual ese carácter no-dado, “perdido” de la totalidad constituye menos el enunciado positivo inicial de un planteo formulado en sus propios términos y dueño de sus postulados iniciales, que el producto de una elucidación de los escamoteos que han tenido que producirse para que la totalidad llegara a parecer posible. Dicho en otros términos, si formular una crítica del lenguaje como totalidad constituye aquí la primera tarea de una teoría del lenguaje, esa teoría, a su vez, sólo se constituye como tal en la elaboración de una doble crítica a las “concepciones burguesas del lenguaje” y a las “concepciones místicas de la lengua” vigentes, en tanto ellas operan sendas reducciones: de las lenguas al lenguaje y del ser a la lengua; reducciones gracias a las cuales el lenguaje humano puede emerger como una totalidad.

Efectivamente, Benjamin muestra que el lenguaje sólo se constituye como una totalidad a través de una serie de escamoteos. Y escamoteado resulta, en primer lugar, aquello que no es comunicabilidad. Aunque contra el instrumentalismo afirma que el lenguaje es comunicación del ser (todo lo que existe se comunica *en* y no *a través* de un lenguaje), lenguaje y ser no se identifican (el lenguaje no sólo es comunicación de lo comunicable sino también símbolo de lo incomunicable) y esa no-identificación revela al lenguaje como alusivo. Esto es: más allá de su evidente –y dominante- empleo instrumental, la palabra sería menos expresión plena de un ser pleno, que *llamada*, invocación de algo ausente, sustraído “aún” a la comunicación profana, constitutivamente imperfecta y limitada⁴. Pero, en segundo lugar, lo profano se dice de las lenguas antes que de “El” lenguaje: lo que existe

⁴ Elizabeth Collingwood-Selby desarrolla convincentemente esta idea en su libro *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997

son las lenguas históricas, surgiendo “El” lenguaje sólo como efecto de un segundo escamoteo que presupone la reductibilidad de las lenguas al común denominador del sentido.

La plenitud de la expresión, la continuidad del sentido, la comunicabilidad ininterrumpida anunciadas en las ideas de las lenguas históricas y del lenguaje humano *como* totalidad, forman parte de una ideología del lenguaje. Se trata de una ideología en donde las concepciones del lenguaje que venimos de describir no ocupan posiciones simétricas y que, en el siglo XX se da predominantemente como una ideología de la comunicación bajo el signo de la instrumentalidad, cuya crítica Benjamin prosiguió en “La tarea del traductor”, de 1921. El movimiento de la crítica benjaminiana en ese texto parecería fundarse en la doble significación del término *übersetzen* en alemán y realizar su tarea en el lugar, profundizando esa fisura. Se trata de no dejar escapar el sentido dual del término, y retenerlo firmemente, por una parte, para mostrar de qué modo el significado de la traducción ha sido resuelto en una (falsa, o por lo menos problemática) identidad con la comunicación y la comunicabilidad del sentido, y, por otra parte, para elaborar, a partir de la escisión interna que habita la palabra, el concepto de otra práctica de la traducción.

Si *übersetzen* significa tanto “pasar de una orilla a la otra” como “traducir”, Benjamin insiste en que se ha identificado demasiado rápido a la traducción con esa armoniosa transmisión, con ese cruzar del sentido de un lado a otro que revela a todos los abismos como finalmente superables y a todas las distancias como esencialmente transitables. Es preciso, en cambio, deslindar a la traducción de su solidaridad con la continuidad y la armonía en que fue encorsetada para liberarla a otros sentidos posibles. Y para hacer tanto lo uno como lo otro, es imprescindible poner en primer plano la discontinuidad entre las lenguas: “la traducción sólo es un modo en alguna manera transitorio y provisional de hacerse cargo de la ajenidad de las lenguas”⁵. Sólo no perdiendo de vista esta ajenidad de base, evitando resolverla en la familiaridad del sentido compartido e inmune a todas las barrancas y peñascos, puede plantearse el problema de qué es lo que la otra traducción, la que se hace cargo de la ajenidad, efectivamente *hace* con la heterogeneidad de las lenguas.

⁵ “Damit ist allerdings zugestanden, daß alle Übersetzung nur eine irgendwie vorläufige Art ist, sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen”.

Benjamin brinda allí dos imágenes para pensar ese hacer que trabaja en la discontinuidad y no a pesar de ella: la imagen de una vasija rota, y el modelo de la traducción en Goethe. Pero antes de decir algo sobre los dos énfasis a partir de los cuales se podría concebir el hacer propio de una traducción-otra, nos interesa resaltar que es a propósito de lo que percibe como una necesaria crítica de las concepciones/ideologías vigentes sobre el lenguaje que Benjamin se ve llevado a formular una crítica de la totalidad. La totalidad funciona ideológicamente; es, en ese contexto, ideología. ¿Supone ello la necesidad de un abandono? ¿de un rechazo? ¿de una reformulación? Y, si se tratara de esto último ¿cuál sería la totalidad-otra? O mejor: ¿qué nuevas modulaciones debería adquirir el concepto?

El punto de partida común de aquellas dos imágenes sobre la traducción es la ajenidad de las lenguas. ¿Cómo hacerse cargo de esa ajenidad? En primer lugar, “haciéndola saltar”, arrancándola del continuum en que resulta inaparente, llegando hasta aquello que –dice Benjamin- en la obra original, escrita en lengua extranjera, hay de intraducible. Se trata de un punto crucial, donde queda desbaratada –y hasta podríamos decir enloquecida- toda una serie de sentidos comunes subyacentes a nuestra experiencia habitual del lenguaje y la comunicación: detenerse en el lugar donde la otra lengua resiste no es enfrentarse al límite exterior de la traducción, donde ella ha dejado de actuar; detenerse allí –y generar algo en ese detenimiento, ya lo veremos- es parte intrínseca de ese hacer que es tarea del traductor rebelde al imperativo de la comunicación del sentido. Pero, como decíamos, a partir de allí parecerían surgir dos énfasis distintos en la interpretación de la práctica de la traducción. Dar testimonio de la totalidad en tanto perdida al revelar a las lenguas como fragmentos de un lenguaje superior, es uno de ellos, representado en la imagen del lenguaje humano como una vasija rota. El otro, en cambio, parecería insistir en la violencia de la totalización para, a partir de su crítica, vislumbrar otro tipo de relación entre los elementos singulares. El primero queda plasmado en el siguiente pasaje:

“Como sucede cuando se pretende volver a juntar los fragmentos de una vasija rota [...] es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido del original, reconstituya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquél en su

propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, puedan reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior.”⁶

A partir de la imagen de la vasija partida en mil pedazos propuesta aquí por Benjamin para pensar a las lenguas, la primera interpretación enfatiza el carácter fragmentario de la totalidad y, con ella, del ser histórico. Como señala Pablo Oyarzún: “Si hay una idea de la totalidad, ésta no se desprende de ninguna instancia intramundana [...] Lo fragmentario y lo fugitivo aparecen aquí como los índices del ser, en cuanto ser histórico. Nunca presente a sí, siempre diferido respecto de sí mismo, la marca del ser es la finitud: no consiste aquél sino en el estar en el borde de su desaparición.”⁷ Como en el “Fragmento teológico-político”, lo que aquí interesa resaltar es la discontinuidad entre el orden divino (inmortal, siempre presente a sí) y el profano, transido por la caducidad (“eternidad de un ocaso”) e irreductiblemente fracturado. Creemos, no obstante, que sostener que la totalidad está perdida para los mortales, tiene relevancia para Benjamin al interior de otra cuestión, está sí enteramente intramundana y desplazada del terreno ontológico: en la afirmación de la totalidad como actual se expresa una violencia históricamente dominante, y de lo que se trata fundamentalmente es de poner en juego la violencia escamoteada y a su vez producida por una cierta totalidad para poder constituirse. Dicho en otros términos: Benjamin no descarta sin más la totalidad, pero tampoco se limita a reemplazar el enunciado de la plenitud por el de la fragmentariedad. Su trabajo consiste, más bien, en formular una crítica de la violencia, de la violencia ejercida en la representación de “El” lenguaje pero también de “La” lengua como una totalidad, violencias ambas históricamente situadas.

En la ideología de la comunicación –dijimos- esa totalidad se constituye borrando la violencia que hace para poder constituirse, es decir, borrando la escisión ser/lenguaje y la violencia que el lenguaje le hace a las lenguas para sostener la comunicabilidad universal; esto por una parte. Pero, por otra parte, la crítica de esas violencias muestra también una dimensión-otra de la violencia, dimensión escamoteada, junto con su propia violencia, por el gesto totalizador que representa al lenguaje como una totalidad: la violencia liberadora

⁶ Benjamin, W.: “La tarea del traductor” en *Ensayos escogidos*, México D. F., Coyoacán, 2001, p. 85.

⁷ Oyarzún Robles, P.: “Sobre el concepto de traducción en Walter Benjamin” en *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001, p. 188.

que rompe la actualidad de la lengua propia para “despertar en dicha lengua un eco del original.”⁸ A esta segunda dimensión remite la crítica de Goethe sobre la práctica de la traducción en Alemania, citada por Benjamin hacia el final del texto:

“nuestras versiones, incluso las mejores, parten de un principio falso, pues quieren convertir en alemán lo griego, indio o inglés en vez de dar forma griega, india o inglesa al alemán. Tienen un mayor respeto por los usos de su propia lengua que por el espíritu de la obra extranjera... *El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia*”⁹

Un pasaje como este resulta difícilmente metabolizable por aquella imagen del lenguaje como un terreno ajeno a la violencia con la que a veces se identifica la posición de Benjamin. Su potencia parecería residir, en cambio, en iluminar la diferencia que existe entre una violencia proveniente de una fuerza fuerte, violencia identificadora e identitaria, que se ejerce sobre lo otro; y una violencia débil que “rompe las trabas caducas del propio idioma”¹⁰, que alienta la conmoción de sus propias fronteras, para generar el espacio en el que un eco de la diferencia pueda llegar a anunciarse; aunque sea por un instante y más al modo de una intuición fugaz que al de una alteridad reconocible y ya comprendida. La traducción-otra no es la que es capaz –“finalmente”- de decir lo otro en lo propio. Sería más bien la que, asumiendo su debilidad, su no saber decir, persiste aún así en ser lo suficientemente fuerte como para no clausurar-se en la identidad de su lengua y, así, insiste en no clausurar tampoco a lo otro en una diferencia “falsa” en tanto digerida de antemano y que, en tanto identidad plenamente decible, resultaría siempre-ya incorporable como una más en el cortejo triunfal de la cultura.

Parafraseando a Oyarzún podríamos decir que si a partir de aquí, de esta segunda interpretación de la traducción como una tarea, es posible vislumbrar una totalidad, lo es en tanto conjunto de esas relaciones conflictivas e irresueltas entre las lenguas. De otro modo: esa totalidad sería menos la simple totalidad de lo fragmentario vertida sobre una unidad

⁸ Benjamin, W.: “La tarea del traductor”, op. cit., p. 83.

⁹ Ibidem, p. 87 (el subrayado es nuestro).

¹⁰ Ibidem, p. 86.

perdida, que la imagen en la cual el presente es iluminado en su verdad, como presente tensionado, atravesado por y tramado en violencias asimétricas y esencialmente diversas.

III.- Historia y totalidad

La historia, como totalidad, es la historia del dominio. Sólo la representación de la discontinuidad podría constituir el basamento de la genuina tradición, señala Benjamin en sus “Tesis” sobre el concepto de historia. Esa representación de la discontinuidad no constituye, sin embargo, una alternativa frente a otra imaginable como algo igualmente disponible y ante las cuales nos cupiera elegir. La representación de la discontinuidad surge, antes bien, de la ruptura de esa representación dominante de la historia como una totalidad en la cual -del mismo modo que sucedía en la representación de un lenguaje universal humano- el sentido fluye ininterrumpida y armónicamente, garantizando la familiaridad de todo pasado para este presente que se imagina siempre capaz de comprender a aquél en términos de propiedad, en tanto infancia propia.¹¹

Así como en la representación del lenguaje como una totalidad la diferencia de las lenguas tiende a desaparecer y la versión dominante de la traducción contra la cual Benjamin discute está allí precisamente para garantizar que lo haga -puesto que, finalmente, *übersetzen*, en su sentido dominante, *dice* que siempre es posible el cruce del sentido-, la historia universal se constituye anulando toda ajenidad del pasado. Esa anulación es ideología y la crítica de la ideología –ahora, de la ideología de la historia- reclama la crítica de la totalidad.

Sin embargo, como sabemos, en sus “Tesis” Benjamin muestra que la anulación de la ajenidad del pasado sucede, a nivel de la representación histórica, de dos modos no sólo diversos sino aparentemente incompatibles entre sí: el del progresismo universalista y el del historicismo. La incompatibilidad entre estos modos está dada porque mientras el primero asume como garantizada la integración de todo pasado al continuum de la historia al concebirlo como mera antesala del presente, el segundo parecería insistir en cierta

¹¹ El presente, el tiempo de la adultez según Hegel, lo es ante todo porque dispone de un doble saber sobre el pasado: el saber de la continuidad, que subyace a la existencia de presentes diversos, y el saber de la identidad, que subyace a la diferencia y cualifica a lo otro como antepasado de sí.

conciencia de la insuperabilidad de la fragmentación en la historia. Por ello mismo, a diferencia del progresismo, la representación de la historia del historicismo podría ser imaginada como aquella vasija rota a la que nos referíamos al considerar lo que interpretamos como una primera representación crítica de la traducción en Benjamin, asociándose la tarea del historiador a la cuidadosa recolección de los fragmentos.

En el contexto de las reflexiones sobre el concepto de historia, la posición benjaminiana respecto al historicismo parecería caracterizarse inicialmente por cierta ambivalencia. Es como si materialismo e historicismo se cruzaran al poner en suspenso la confianza universalista/progresista en el carácter constitutivamente familiar y unitario del pasado. Al no perder de vista la fragmentariedad, ni lo arduo y dificultoso de una tentativa de aproximación a una alteridad a la que no se comprende de antemano, la búsqueda historicista parecería –en efecto- renunciar al brillo consustancial a la épica del progreso en favor de los tonos más grisáceos que acompañan a lo partido y quebrado, a lo que se ha roto. Y es en ese punto que la mirada materialista y la historicista parecerían aproximarse y hasta requerirse mutuamente, del mismo modo que en lo referente al lenguaje la reformulación crítica de la traducción requería de la imagen de la vasija rota. Cualquier referencia a esta última, no obstante, está ausente de las reflexiones sobre la historia, y algunas de las imágenes que, en cambio, sí aparecen en estos textos para revelar críticamente la representación continuista de la historia, resultan indicativas de la solidaridad observada por Benjamin entre el gesto particularista del historicismo y el universalismo progresista.

Singularmente significativa nos parece una de esas imágenes recuperada entre sus apuntes (y que probablemente constituye una variación o versión alternativa de la tesis XVII), surgida en el contexto de una argumentación sobre el principio constructivo y monadológico¹² que, según se argumenta allí, debe caracterizar a la investigación materialista. Se trata de la representación de los acontecimientos históricos “como un rosario” que “le corre al historiador entre los dedos” y de la cual el materialista se debe

¹² Hemos realizado una aproximación a la cuestión del principio monadológico y de la peculiar recuperación de Leibniz que Benjamin propone en diversos textos, en el artículo “Justicia y monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la crítica del conocimiento”, *Anacronismo e irrupción - Revista de Teoría Política clásica y moderna*, vol. 2, N°2, mayo a noviembre de 2012, Buenos Aires, Argentina, pp. 170-204, <http://revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/201/164>

apartar: él “no sucumbe más a la representación de que la historia es algo que se deja narrar”¹³. A diferencia de la imagen de la vasija rota, la imagen del rosario, en el que todas las cuentas son iguales y enlazables en el hilo de la historia universal, pone de relieve tanto lo que hay de equivalencia en el culto empático de lo particular, finito y fragmentario sostenido por el historicismo, como su esencial componibilidad con la perspectiva continuista del progresismo. En ambos casos el pasado se revela como finalmente accesible, “a la mano” del presente y apropiable por él ya sea como su infancia o como su preciado botín.¹⁴ Así, si es cierto que el historicismo no comienza con la historia de la humanidad –sino con la de los pueblos-, no menos cierto es –sostiene Benjamin- que culmina necesariamente en ella.

Y es que la experiencia de la discontinuidad que para Benjamin está en cuestión en la crítica de la representación dominante de la historia, no es la de “los pueblos” o “las épocas” que *componen* la Historia Universal. Lo veíamos en el fragmento de los “Apuntes sobre el concepto de historia” que referíamos al inicio de este texto¹⁵; y luego, a propósito de la crítica del lenguaje humano como una totalidad, tuvimos oportunidad de observar que el planteo de Benjamin excedía y se distinguía de una crítica de la violencia universalista formulada en nombre de la particularidad cultural que dejara intactas las “actuales relaciones recíprocas” entre los pueblos. A diferencia de esta crítica particularista, la teoría benjaminiana de la traducción se perfila -como vimos- al mismo tiempo como una crítica de las identidades en lo que tienen de osificado, y como una reflexión orientada a pensar qué tipo de práctica estaría involucrada en la transformación de las relaciones más vigentes entre las lenguas nacionales. De un modo similar, y ahora en lo que respecta a la historia,

¹³ Benjamin, W.: “Apuntes sobre el concepto de historia” en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 106. Hemos analizado más detenidamente el significado de esta imagen en “La noción de justicia en la crítica benjaminiana del conocimiento”, *Cadernos Walter Benjamin* N°7, Julho a Dezembro de 2011, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil, http://gewebe.com.br/cadernos_vol07.htm

¹⁴ “ ‘La verdad no ha de escapársenos’: este lema, que proviene de Gottfried Keller, designa con exactitud, en la imagen de la historia del historicismo, el punto en que ésta es atravesada por el materialismo histórico. Pues es una imagen irrecuperable del pasado que amenaza desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella” Benjamin, W.: “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 50

¹⁵ Recordémoslo en forma de abreviatura -y cifra-: “La representación de que la historia del género humano *se compone* de la de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento”. Benjamin, W., “Apuntes...”, op. cit., pp. 89- 90

antes que de una “recuperación de la época intacta” -recuperación en la empatía que supuestamente permitiría apresar el pasado tal cual fue más allá de toda contaminación y en un solo estrato-, de lo que se trataría es de hacer emerger lo que podríamos llamar su punto de intraducibilidad, o bien, de “hacerla saltar del continuum histórico”, pero sobre todo de permitir su despliegue como *instancia internamente tensionada e impropia*, como “una constelación saturada de tensiones”, como un pasado que tampoco coincide consigo mismo.

Así, ni la discontinuidad es la de los particulares, ni ella podría resultar perceptible a una mirada historicista ansiosa por aferrar y acumular pueblos y épocas. Sólo lo sería a una práctica novedosa capaz de leer la *extrañeza* de un instante histórico *en relación con lo que ha venido rigiendo*, así como en relación con la propia identidad de ese momento -gracias a la cual resulta reconocible por la posteridad como presente memorable-. Pero, precisamente por ello - y nuevamente- ¿podría entonces la lectura de la discontinuidad realizarse desde un absoluto más allá de la totalidad, identificable *in toto* con lo falso?

IV- La crítica y el doble carácter de la totalidad

Hemos sostenido que en el planteo benjaminiano está cerrada la alternativa –supuesta- de una liberación de los particulares a la mera fragmentación. La sumatoria de lo meramente disperso pero equivalente en su misma dispersión; la acumulación historicista de épocas y pueblos como otras tantas cuentas de un rosario a la mano del presente y que éste aferra; esta práctica y esa representación trabajan, aunque no lo quieran, a favor de la Historia Universal. Y, sin embargo, para la lectura materialista que reclama Benjamin en sus reflexiones sobre la historia tampoco hay un “más allá” de esa Historia Universal en el sentido de la deseable prescindencia de una representación meramente inadecuada o confinatoria, al lado de la cual, -y dejándola de lado- podría establecerse la lectura -verdadera- de las singularidades. Como en el caso de la teoría del lenguaje, configurada no *a pesar de* las “concepciones burguesa y mística” sino *en* la elaboración de su crítica, la teoría de la historia no pretende sustituir un texto –ideológico- por otro exterior a él, sino leer detenidamente lo que el texto de la Gran Historia enuncia.

Por una parte, la Historia aparece allí como la continua afirmación de una misma identidad. Esto es falso porque esa continuidad sólo resulta legible habiendo rechazado “todo aquello

que la historia tiene de doloroso y fallido”¹⁶ y concibiendo como histórico exclusivamente a lo que logró imponerse, perfil del pasado en el cual el presente reconoce su propio rostro. Así, en tanto implica el desconocimiento de lo truncado tanto como de la violencia que no le permitió realizarse en su presente, y en tanto reduce toda diferencia posible a una mera variación de lo mismo, la historia como totalidad, despliegue ininterrumpido de un rostro cada vez más humano, es falsa. Y falsa es, entonces, también la afirmación de la continuidad. Pero, por otra parte, la Gran Historia afirma que la historia, en oposición a la naturaleza –como quería Hegel-, ha sido el lugar de emergencia de lo cualitativamente nuevo, de la afirmación de las diferencias. Esto es falso porque –como sugiere la famosa tesis IX de Benjamin- aquello que a nosotros se nos aparece como acontecimientos diversos, como diferencias, como cualitativamente distinto, no deja de anunciar una verdad cuando se muestra –en cambio- como inmensa masa homogénea y catastrófica. En todo caso, y lejos de constituir algo con lo que podamos contar, la producción y expresión de lo diferente, persiste como tarea pendiente; y, en este sentido, es preciso sostener que la continuidad, que había sido rechazada como falsa, es, en tanto signo de la continuidad del dominio, verdadera.

Antes que reclamando un corrimiento respecto de los textos ideológicos y/o la sustitución de un principio (la continuidad) por otro (la discontinuidad), la crítica produce aquí teoría actuando en el lugar y exasperando la presunta coherencia interna de las representaciones dominantes. Esto significa, en primer lugar, que “continuidad” y “discontinuidad” históricas no constituyen para Benjamin principios filosóficos, principios que fuera tarea de la filosofía postular como –alternativos- inicios adecuados de la reflexión. “Continuidad” y “discontinuidad” constituyen, antes bien, elementos que la reflexión se ve obligada a conceptualizar –a conceptualizar en su relación, y no necesariamente bajo el signo de la exterioridad y la ausencia de contradicción interna- urgida por lo históricamente devenido; y cuyo contenido de verdad, por otra parte, está ligado a condiciones históricas precisas.

¿Pero qué sucede entonces con aquellas singularidades –las lenguas, los pueblos, las épocas- cuya lectura no se puede establecer situándose simplemente más allá de las representaciones de la totalidad? En los textos de Benjamin las singularidades emergen,

¹⁶ Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, p. 159.

sobre todo, como cicatrices. Esto es: en el curso de la historia efectiva, la extrañeza y ajenidad que lo singular a veces –sólo a veces, y fugazmente- tiene para nosotros, no se asocia únicamente a la manifestación de la diferencia, sino, bajo las circunstancias vigentes, principalmente al hecho de que ésta ha sido reprimida. El planteo benjaminiano no se consume en la afirmación de que “hay” singularidades y que de lo que se trata es de hacerlas saltar del continuo histórico. Partiendo de la violencia de la totalidad que se ha impuesto en el proceso histórico efectivo, afirma -en cambio- que puesto que lo existente ha llegado a ser bajo esta impronta, “singular”, en ese contexto, sólo podría ser lo que salta de la totalidad, quedando marcado –a su vez- por esa forma peculiar de manifestarse: la forma del salto, que le imprime a lo singular su carácter discontinuo, extraño, el carácter de la rareza. La referencia a Leibniz en el fragmento de los “Apuntes...” que citamos al inicio de este texto cobra aquí toda su significación, porque mientras para el autor de la *Monadología*, la discontinuidad puede constituir -no sin problemas- una afirmación ontológica, en el planteo de Benjamin ella es signo de una violencia histórica que obliga a lo singular, allí donde se produce, a manifestarse de este modo.

Es la referencia a esa violencia histórica efectiva y situada la que, por una parte, plantea la necesidad de destotalizar el campo de la representación más vigente en la época, o bien: la que plantea a Benjamin la necesidad de formular, en su presente, una crítica de la totalidad. Pero es esa misma referencia la que impide que su destotalización se traduzca en un llamado afirmativo al abandono de la “totalidad” por parte del pensamiento crítico situado en aquella coyuntura -y mucho menos en una consigna para “La” Filosofía en toda y cualquier coyuntura-. Si la representación de la historia como una totalidad no es abandonable sin más en ese presente, no lo es –fundamentalmente- porque la crítica no puede abandonar algo que, en tanto representación (aún falsa), dice una verdad: la historia como totalidad es la del dominio. Pero no se trata sólo de que los dominadores sean los autores de la representación de la historia como una totalidad. La totalidad no puede abandonarse sin abandonar también el testimonio de la dominación efectivamente ejercida en la historia y que la convierte en un continuum de dominio. Es preciso, en cambio, pensar juntas la representación del continuo y la continuidad del dominio allí donde este rige. Hay que pensarlas juntas y formular la crítica de ambas: la crítica de la representación (falsa) de la historia como continuo, y la crítica de la continuidad del dominio efectivo, que lee en

esas representaciones la persistencia de la violencia en la historia. En los textos benjaminianos la crítica de la totalidad es precisamente eso: *crítica* de las representaciones de una totalidad que no es sólo “en la representación” y que afirma su supremacía efectiva en la represión de lo singular. *Crítica* de una totalidad, y no –por tanto- simple afirmación de lo diverso, que sólo podría existir allí donde se perfilan transformaciones efectivas del Todo que lo somete.

Bibliografía y referencias bibliográficas:

Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996

Benjamin, W.: “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1999

Benjamin, W.: “La tarea del traductor” en *Ensayos escogidos*, México D. F., Coyoacán, 2001

Benjamin, W., *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus

Catanzaro, G.: “La noción de justicia en la crítica benjaminiana del conocimiento”, *Cadernos Walter Benjamin* N°7, Julho a Dezembro de 2011, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Brasil, http://gewebe.com.br/cadernos_vol07.htm

Catanzaro, G.: “Justicia y monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la crítica del conocimiento”, *Anacronismo e irrupción - Revista de Teoría Política clásica y moderna*, vol. 2, N°2, mayo a noviembre de 2012, Buenos Aires, Argentina, pp.170-204,
<http://revistasiiigg.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/201/164>

Collingwood-Selby, E.: *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997

Oyarzún Robles, P.: *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*, Santiago de Chile, Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2001