

## Reactivar el sentido más allá del presente. Jacques Derrida y Walter Benjamin: una historiografía abierta al porvenir

Juan P. Lamela<sup>1</sup>

Recibido: 25 de julio de 2023 / Aceptado: 4 de abril de 2024

**Resumen:** Derrida hizo del acontecimiento el principio de la historicidad. Asimismo, mediante la noción de “lo mesiánico sin mesianismo” definió la forma en que cada ahora se encuentra abierto al porvenir, a lo que viene, como el acontecimiento, sin ser anticipado. La historicidad teleológica de Husserl excluye el acontecimiento y hace del presente el tiempo donde se reactiva el sentido pasado que asegura el desvelamiento continuo de la razón en la historia. Al contrario, una historia como la que propone Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, donde el acontecimiento mesiánico-revolucionario tiene tanta importancia, y donde éste es inseparable del trabajo historiográfico, necesitaría exceder el presente en la reactivación del sentido pasado. El concepto de historia y el conocimiento histórico necesitan así tener en cuenta esa apertura al porvenir del presente a lo que viene, así como una dimensión mesiánica del tiempo que transforma el presente de lugar de anticipación y espera, en instante abierto a la incertidumbre y donde el acontecimiento puede llegar inesperadamente.

**Palabras clave:** historia, acontecimiento, Walter Benjamin, Derrida, reactivación del sentido, presente, tiempo, historiografía.

## [en] Reawakening the meaning beyond the present. Jacques Derrida and Walter Benjamin: a historiography open to the future

**Abstract:** For Derrida the event is the guiding principle of historicity, he also defined the notion of “the messianic without messianism” to account for the way any now is open to the future (*avenir*), to what is to come, like the event, but that cannot be anticipated. The event is excluded in Husserl’s teleological historicity in which the present is the time when past meanings are reawakened, so ensuring the continuous unveiling of reason through history. On the contrary, in Walter Benjamin’s *On the concept of history*, the messianic-revolutionary event gains much importance in the idea of history, and it becomes so impossible to detach from the historiographical work that the reawakening of past meanings should exceed the present. Thus the concept of history and historical knowledge need to consider the present in its opening to what is to come, as well as a messianic dimension of time that transforms the present (as a time of anticipation and awaiting) into a moment open to uncertainty in which the event may come unexpectedly.

**Keywords:** history, event, Walter Benjamin, Derrida, reawakening of meaning, present, time, historiography.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. *El origen de la geometría*: la circulación del sentido se juega en el presente; 3. *Sobre el concepto de historia*, una historiografía que excede el presente; 4. Una historiografía hospitalaria al acontecimiento; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Lamela, J. P. (2024) “Reactivar el sentido más allá del presente. Jacques Derrida y Walter Benjamin: una historiografía abierta al porvenir”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 57 (2), 253-270.

---

<sup>1</sup> UNED  
jlamela4@alumno.uned.es

## 1. Introducción

El presente es por antonomasia la instancia del trabajo historiográfico, si entendemos por tal principalmente la reactivación de los sentidos transmitidos por los signos del pasado. La hermenéutica histórica tiene siempre un primer paso en recuperar esos sentidos y hacerlos disponibles a un presente que, de acuerdo a ellos, interpreta su relación con lo pasado. La noción de acontecimiento, al implicar la imposibilidad de predecirlo, acentuaría la incertidumbre de cada presente ante el porvenir, incluido cada presente pasado. Este abrirse al porvenir de cada presente ya ni es tematizable como anticipación intencional de futuro, ni sería susceptible de ser comunicado como sentido en los signos, se daría como un exceso de incertidumbre o de no-saber respecto al presente. La pregunta sería: si el acontecimiento implica este exceso ¿puede la historia como conocimiento tenerlo en cuenta? ¿Habría alguna historiografía que lo haga?

En este artículo introduciremos la noción de acontecimiento en Derrida en relación a su introducción a *El origen de la geometría* de Husserl, texto que describe una historicidad ajena al acontecimiento y que supone una reactivación del sentido en los márgenes del presente. Después, se ofrece una lectura de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin que, por su contenido mesiánico-revolucionario, dibuja no sólo una historia abierta al acontecimiento sino una historiografía donde la reactivación del sentido excedería la instancia del presente.

## 2. *El origen de la geometría: la circulación del sentido se juega en el presente*

Derrida ha sostenido que la historicidad no puede concebirse sin ser vinculada con la noción de acontecimiento. Éste se da como una singularidad absoluta “que viene a desgarrar el curso ordinario de la historia”<sup>2</sup> y cuyo advenir escapa a toda anticipación posible. Predecirlo equivaldría a anularlo o a neutralizar su venida, sea cual sea el marco filosófico o ideológico de anticipación de acuerdo a lo que a partir de ellos pueda determinarse como virtualidad o potencialidad. Ver-venir el acontecimiento significaría que ya no está por venir, sino que ya es, de un modo u otro, presente.<sup>3</sup> Una historicidad así se aviene mal con la fenomenología de la conciencia del tiempo en Husserl expuesta en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1905)<sup>4</sup>, la cual se basaba en las tres fases de modificación de la conciencia (protención, presentación y retención o recuerdo primario) en la percepción de objetos temporales. La anticipación del ahora siguiente mediante la protención anularía toda novedad o, al menos, y dado que el acontecimiento sólo es reconocible *après coup*, toda protención quedaría contradicha o excedida por la venida de lo que tampoco accedería a la presentación –a un presente de la percepción originaria– ni a la retención, porque ésta lo es siempre de una presencia percibida en el presente.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Derrida, J., Nuss, A. y Soussana, G. *Dire l'événement, est-ce possible ?*. París, L'Harmattan, 2001, p. 89. Todas las traducciones del francés de trabajos de Derrida son mías.

<sup>3</sup> Derrida, J. *Voyous. Deux essais sur la raison*. París, Galilée, 2003, p. 197.

<sup>4</sup> Madrid, Trotta, 2002 (trad. A. Serrano de Haro).

<sup>5</sup> Romano, C. “Fenomenología y metafísica del tiempo”, en Romano, C. *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008, p. 96.

Pero además, lo que una historicidad del acontecimiento cuestiona es, obviamente, toda teleología, especialmente para Derrida las del idealismo trascendental de Kant y Husserl, porque aunque ésta organice y oriente un campo de lo posible para lo histórico, anularía la irrupción imprevisible de lo que no es calculable en las coordenadas del horizonte teleológico.<sup>6</sup> En realidad, Derrida se refiere a esta noción de *horizonte* en general, como un ver-venir horizontal que permite anticipar y calcular qué o quién viene y para el que el acontecimiento sería lo que no se ve venir, lo que es impredecible y escapa al cálculo de la razón o del *logos*.<sup>7</sup>

La historicidad que Husserl dibujaría en *El origen de la geometría* ofrece – según Derrida– la visión de una totalidad cerrada, dentro de cuyos límites ningún acontecimiento interrumpiría la circulación del sentido ni el movimiento teleológico de la razón desde un *logos* originario. Es más, podría decirse que es la lectura de Derrida en la introducción a dicho texto aquello que irrumpe en la seguridad de esta construcción de la historicidad trascendental como un acontecimiento traumático,<sup>8</sup> tanto para el horizonte de ver-venir como para el alcance de lo posible que éste define. El lugar de la escritura es el de la doble condición de posibilidad para la constitución de las objetividades ideales, pero también de imposibilidad en cuanto que las liga a su imposibilidad de separarse trascendientemente del mundo empírico y, por tanto, a que los signos que las refieren se cierren sobre sí mismos y sus sentidos se ocluyan a toda reactivación. Esta doble condición de la escritura hace irrumpir el acontecimiento de la pérdida del sentido en una historicidad trascendental cuyo horizonte teleológico no podía ver-venir.

Para Husserl, el *eidós* de la historicidad en general, el modo en que ésta se aparece en su esencia como su sentido y su posibilidad de aparecer, tiene que ver con la presencia del *logos* originario manifestándose en la historia como tarea infinita de la razón. Ésta no es, sin embargo, una eternidad oculta que aparece en la historia por dos motivos: a) sin ella no hay historia al no haber transmisión del sentido como tradición de verdad; b) ni hay razón sin la historia en la medida en que son necesarios los actos empíricos concretos en la historia de una subjetividad trascendental para fundar las objetivaciones de la razón y las sedimentaciones de éstas, sujetas a ser reactivadas.<sup>9</sup> La razón tiene la forma de un *télos*, de una Idea en sentido kantiano, como una tarea infinita de la razón cuyo progreso depende del desvelamiento de nuevas infinitizaciones que desbordan los límites presentes de la evidencia para abrir una “potencia de infinitud escondida” desde siempre.<sup>10</sup> El *logos* se produce, pues, como sentido (*télos*) y una “discursividad infinita” en la historia, es decir, en un constante proceso de formación y transmisión de sentido.<sup>11</sup>

La transmisión de objetividades ideales tiene que ver con la posibilidad de que los actos constituyentes de sentido en la ciencia geométrica puedan no sólo ser separados de los momentos de su formación, sino que en un futuro sea posible que esos sentidos sean reactivados por otros géometras. Así, se asegura una transmisión pura de las objetividades ideales de las que se compone el conocimiento y que haya una tradición de verdad, lo que permite que las objetividades se eleven en su

<sup>6</sup> Derrida, J. *Voyous*, p. 180.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>8</sup> Derrida, J. *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*. Paris, Seuil, 2019, p. 407.

<sup>9</sup> Derrida, J. “Introduction”, *L’Origine de la géométrie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 160

<sup>10</sup> Derrida, J. *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967, p. 248.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 249.

idealidad separándose de su contexto de enunciación en lo que sería la escritura, que haría posible su transmisión<sup>12</sup>. Ahora bien, apunta Derrida, la escritura siempre puede perderse y los signos enmudecer sin que se les pueda ya sacar de su mutismo, quedando para siempre cerrados para la revelación de su sentido.<sup>13</sup> En su introducción, Derrida no desarrolla más esta lógica de la escritura, pero en trabajos posteriores insistirá en los efectos de la repetición de la marca escrita. Es necesario que todo signo/marca sea repetible y siga diciendo y repitiéndose en otros contextos y ante destinatarios diferentes e impensados para aquel que lo produjo inicialmente en un contexto particular, sin esto, ningún signo podría jamás ser reconocido fuera de ese contexto de enunciación<sup>14</sup>. En esta serie de repeticiones hay un resto, la restancia (*restance*) de la marca es lo que hace posible la legibilidad de un texto separado de su firmante y de su contexto. A la vez, ese resto conlleva una ilegibilidad porque las singularidades a las que se hace referencia, sus destinatarios o los sentidos de un querer-decir inscritos en los signos permanecerán ilegibles, irreductibles a toda hermenéutica que trate de enlazarlos con un sentido, sin embargo, ello no los agotará ni anulará su funcionamiento como signo reconocible y legible<sup>15</sup>.

Para evitar esa pérdida, Husserl insiste en la búsqueda de univocidad en los conceptos y aboga por un compromiso para que la reactivación no se reduzca a una mención vacía, sino que actualice el sentido original en el acto del nuevo géometa. Esta posibilidad de que los signos enmudezcan haría imposible la historia, puesto que la circulación del sentido se detendría. Por ello, la escritura si, por un lado, es la condición de posibilidad de la historicidad al permitir la idealización del objeto geométrico, por otro lado, es la condición de su imposibilidad, una amenaza inextinguible a la transmisión del sentido. Este peligro grave sólo cabe ser detenido mediante la producción de más signos y más discursos, pero esto sólo acrecienta la amenaza.<sup>16</sup> Husserl sitúa la univocidad como Idea en sentido kantiano, en un esfuerzo infinito por cultivar la univocidad en la definición de conceptos y, además, hace de la reactivación una posibilidad pura de la infinitización geométrica.<sup>17</sup> Igualmente, si la constitución de objetividades ideales depende de su inscripción fáctica, es necesario salvar la pureza ideal de la verdad de los riesgos de esta inscripción mundana. Para ello, Husserl, introduce salvaguardas que alejan el sentido creado de su constitución mediante lo corpóreo y empírico, para retraer la cuestión del olvido de un sentido a la conciencia egológica e intersubjetiva<sup>18</sup>.

El proyecto de la geometría se incluye en ese campo de la historicidad trascendental comprendido entre un *logos* originario manifestándose en la historia y un *télos* como tarea infinita de la razón. En este horizonte es donde se producen la constitución y sedimentación del sentido, de cuya transmisión se hace responsable el géometa al evitar el vaciamiento de los signos o la mención vacía que no reactiva una herencia de sentido. Lo que me es legible contiene un sentido que fue enviado, intencionalmente

<sup>12</sup> Derrida, J. "Introduction", *L'Origine*, p. 87-88.

<sup>13</sup> Derrida, J. *L'écriture et la différence*, p. 248.

<sup>14</sup> Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972, p. 374 y ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 391-393; ver también, Derrida, J. *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris, Galilée, 2003, p. 39-40, 47-49.

<sup>16</sup> Fenves, P. "Derrida and History: Some Questions Derrida Pursues in his Early Writings", en Cohen, T. (ed.) *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 286; también, Derrida, J. "Introduction", *L'Origine*, p. 99-100.

<sup>17</sup> Derrida, J. "Introduction", *L'Origine*, p. 106-107.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 92-98.

comunicado, y se ofrece a que yo lo pueda interrogar retrospectivamente acerca de la intención que me ha sido legada dentro de una tradición. Los proyectos de sentido se dan en ese movimiento teleológico de la Idea en sentido kantiano, imperativo ético de una tarea infinita de la razón que, sin embargo, no puede ir hacia adelante más que volviendo siempre sobre el origen, refiriéndose y reactivando los sentidos sedimentados en el presente viviente para sus fines actuales.

El presente viviente, forma absoluta de la subjetividad trascendental y de la experiencia en Husserl, es donde presente y pasado son accesibles a través de su presentación intencional como presente-pasado o presente-futuro a través de la abertura del presente actual<sup>19</sup>. La tarea infinita de la razón se fundamenta en esta temporalidad del presente viviente, el flujo de los ahora en retención-presente-protención es reproducido en la transmisión del sentido donde el presente es: 1) lugar de recepción de sedimentaciones de sentido heredadas que son susceptibles de reactivación por los géometras del presente; 2) instancia de constitución del sentido en propósitos de conocimiento presentes; 3) lugar de transmisión del sentido dentro del horizonte de un proyecto de ciencia geométrica en el horizonte de una tarea infinita de la razón. El presente, por tanto, se constituye en el absoluto de la experiencia y en la instancia de todo proceso de recuperación de intencionalidades pasadas expresadas como sentidos a través de la escritura.

### **3. Sobre el concepto de historia, una historiografía que excede el presente**

La pregunta que guía esta sección es la de si habría una historiografía que sea hospitalaria al acontecimiento, no ya como su objeto, sino como parte de su trabajo de conocimiento, que haga de éste instancia también de la reactivación del sentido. Y, en consecuencia, que desplace al presente de ser el *locus* único de dicha reactivación.

En la historicidad de Husserl la circulación del sentido se daba virtualmente sin interrupción, éste era siempre potencialmente reactivado de derecho y la desaparición del sentido era imposible. Al menos hasta que llegó Derrida. Ahora vamos a fijarnos en *Sobre el concepto de historia* de Benjamin, un texto antitético podría decirse, tanto por su oposición a la teleología de la idea de progreso como porque en él la pérdida de sentido es el pan de cada día, pero donde el interés por salvar lo que se pueda no es menor y, si cabe, la operación de rescate es más frágil y urgente. En este texto, el conocimiento histórico y, por ende, la reactivación del sentido sería inseparable de nociones como la de promesa mesiánica (y el acontecimiento que ésta anuncia en un porvenir incierto), la acción política revolucionaria y una temporalidad que podemos calificar como mesiánica.

La lectura que aquí se ofrece de las *Tesis* está muy circunscrita, sólo pretende resaltar ciertas derivas del texto que desplazan al presente de su centralidad como lugar de la reactivación del sentido y la necesidad de exceder el presente como algo exigido por el contenido mesiánico-revolucionario del texto. Mi tesis aquí es que el texto de Benjamin apunta más alto, da lugar a situar una ruptura más violenta y a llamar a una mayor destrucción para revolucionariamente interrumpir la lógica de una historia de dominación de los poderosos. Tal ruptura implicaría: a) un exceso

---

<sup>19</sup> Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. Paris, Galilée, 2013, p. 211-212.

sobre el presente como lugar de reactivación y reunión del sentido pasado; b) que haya una concepción de la historia y de la cognoscibilidad histórica que desborden una lógica del despertar el sentido como hacerse presente un sentido, logrando sobrepasar un sentido concebido como intencionalidad comunicada, además de hacer hueco a una historiografía que introduce el no-saber del porvenir como condición del conocimiento y de la experiencia históricos.

Antes, sin embargo, vamos a trasladar la noción derrideana de resto, ya introducida, para aproximarla a su carácter temporal. Si el resto permanece es porque no respondería en términos de sentido a la interpretación, su ilegibilidad es la de una singularidad inseparable de su momento de inscripción, lo irrepetible en la repetición del signo. Para que algo se envíe, un discurso por ejemplo, debe permanecer legible en “el elemento de la universalidad”,<sup>20</sup> es decir, debe poder ser desligado del momento singular de su inscripción, así al cambiar de tiempo y de espacio puede mantenerse en cierta medida igual en la repetición y ser leído cuando es destinado a un momento diferente al de su aparición. Aunque no todo es separable en la misma medida, aquello que se vincula a una singularidad irrepetible va a implicar que su repetición sea imposible. Derrida ofrece los ejemplos de las lágrimas, el canto o la risa, es decir, lo que ocurre una vez y se destina solamente a alguien y, en tanto que temporal, que toma tiempo y que es tomado por el tiempo no es posible poder destinarlo a nadie.<sup>21</sup> Lo que suponen estos ejemplos es que no se pueden repetir: la cualidad única del momento en que se dieron no es posible reiterarla y hacerla llegar a otro, el tiempo que les es dado les es dado una vez. Así, permanecerán para siempre ilegibles.<sup>22</sup> De acuerdo a esto, sostengo que parte de eso irrepetible sería también la singularidad de cada apertura al porvenir de cada instante, de lo que en su indefinición no resulta anticipable y que coloca al ahora en una exposición vulnerable a lo que viene. Como se habrá adivinado, esta propuesta es tributaria de lo que Derrida denomina “lo mesiánico sin mesianismo” o “acontecibilidad”, que es esa estructura universal de la experiencia, “ese movimiento irreductible de la apertura histórica al porvenir”.<sup>23</sup> Esta acontecibilidad vaciada de todo contenido sería la condición de todo mesianismo, una hospitalidad absoluta a lo que viene o que puede no venir, indefinida y que no predetermina nada. Aunque Derrida le asigne a esta apertura un valor más estructural, en este artículo se acentuará su aspecto temporal –que, por cierto, Derrida nunca le dio– puesto que, al menos, esta estructura, en un tiempo determinado, será el eje de una experiencia singular de lo por venir. Es con este valor restringido como se comprenderá aquí la voz *apertura al porvenir*.

### 3.1. Vinculación del conocimiento histórico con la promesa mesiánico-revolucionaria

Las *Tesis* configuran una filosofía de la historia fundada en la rememoración y

<sup>20</sup> Derrida, J. *Points de suspension. Entretiens*. París, Galilée, 1992, p. 401-402.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>22</sup> Derrida desarrolló mucho más su pensamiento del resto en otros lugares, por ejemplo, a propósito de la fecha como borradura de la singularidad de un tiempo (*Schibboleth*), la firma (*Marges*, p. 391-393) o como restos ilegibles de la singularidad de otro inscritos en el poema (*Béliers*).

<sup>23</sup> Derrida, J. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París, Galilée, 1993, p. 266.

en la recuperación para la historia de las posibilidades truncadas en el pasado.<sup>24</sup> Hay en ellas un fuerte compromiso ético-político que se enraíza en una promesa mesiánica de emancipación, cuya herencia (en una situación determinada dada por el índice histórico y el momento de peligro) haría posible una experiencia singular con un momento del pasado. Éste posee una actualidad para el presente que se encarna en la imagen dialéctica por la que el pasado y el presente se iluminan en una cognoscibilidad recíproca. La imagen es dialéctica en suspenso (*Stillstand*), puesto que la vuelta del pasado derrotado sería lo que ilumina posibilidades de conocimiento para el presente y del pasado, en la medida en que éste, a su vez, es visto a través de un determinado presente en una situación de peligro dándose así visibilidad a lo que el *ahora* del pasado deja ver de él, en tanto lo pasado se hace visible en su relación de desvelamiento de su actualidad para el presente.<sup>25</sup> Sólo así el presente se transforma en *Jetztzeit* (tiempo-ahora) y se adentra con el pasado en la *Konstellation*. Recuperar lo pasado es el trabajo del historiador arrancándolo a la tradición dominante que anula su capacidad disruptiva y lo entierra en la continuidad de la misma. La historiografía es, pues, un rescate, una reactivación de un sentido pasado, un proceso frágil y amenazado que aspira a la interrupción de una lógica histórica de la dominación. La promesa de esta interrupción y la lucha revolucionaria son inseparables de un concepto de historia, de una cognoscibilidad histórica y de una historiografía.

El fin de la rememoración (*Eingedenken*) en la historia no es “la conservación en la memoria de los acontecimientos del pasado, sino su reactualización en la experiencia presente”.<sup>26</sup> En lo que sigue, vamos a mostrar no sólo cómo se da esta reactualización, o mejor, este re-tomar lo pasado, sino también cómo en ella se fusionan lo mesiánico, la revolución y la historiografía como reactivación del sentido en un excederse sobre el presente hacia el porvenir y la abertura incierta al acontecimiento.

En la historiografía de Benjamin son inseparables los procesos de saber (la cognoscibilidad propia de pasado y presente mediante la experiencia única con un pasado arrancado al continuum histórico, incluida la reactivación de un sentido que subvierte la continuidad victoriosa de la tradición dominante) de la acción política revolucionaria. Mencionamos, al menos, tres aspectos: 1) La lógica historiográfica de hacer saltar un pasado del continuo de la historia está unida a la lógica de la interrupción que marca la lucha revolucionaria, tanto para ésta como para aquélla el objetivo es interrumpir una lógica de la historia que hunde a los derrotados en el conformismo y justifica la dominación (tesis VI).<sup>27</sup> El salto hacia el pasado que

<sup>24</sup> Benjamin habla de un “giro copernicano en la visión histórica” para el que lo pasado no es algo fijo, “lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene el primado sobre la historia. Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo.” (K 1, 2), en *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005, p. 394.

<sup>25</sup> “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido (*das Gewesene*) se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo (*die Dialektik im Stillstand*).” (N 3, 1), *ibid.*, p. 465. La dialéctica en suspenso no sólo tiene este valor historiográfico sino también uno político, pues a partir de ella se libera el potencial transformador de lo pasado (K 2, 3), *ibid.*, p. 397, también en la tesis XVIIIa.

<sup>26</sup> Mosès, S. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid, Frónesis, 1997, p. 132.

<sup>27</sup> Para Derrida la revolución es “una cesura radical en el curso ordinario de la Historia [...]. Una Revolución no se programa. En cierto modo, como el único acontecimiento digno de este nombre, excede todo horizonte posible, todo *horizonte de lo posible* –por tanto de la potencia y del poder.”, Derrida, J. y Roudinesco, E. *De quoi demain... Dialogue*. París, Fayard/Galilée, 2001, p. 138-139. Y en otro lugar afirma la revolución debe conllevar una “desgarradura absoluta en la concatenación previsible del tiempo histórico.”, Derrida, J. y Stiegler, B.,

hace saltar un tiempo del continuo (la cita) es lo que uniría a Robespierre (tesis XIV) –vuelto hacia la antigua Roma– con los revolucionarios de julio de 1830: “La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el momento de su acción” (tesis XV). Más adelante, Benjamin trazará la identidad entre el trabajo historiográfico y el trabajo de la revolución:

El materialista histórico se acerca a un objeto histórico sólo y únicamente cuando éste se le enfrenta como una mónada. En esa estructura él reconoce el signo de una suspensión mesiánica del acontecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. El materialista capta esa oportunidad con el fin de hacer saltar una determinada época del curso homogéneo de la historia; una determinada vida, de una época; y una determinada obra, de entre toda la actividad laboral (*Lebenswerk*) de una vida. (tesis XVII)<sup>28</sup>

2) “El sujeto del conocimiento histórico es, por supuesto, la clase oprimida que lucha” (tesis XII). La polisemia de esta expresión por sí misma ya superpone y mezcla la lucha revolucionaria con el conocimiento histórico porque cabrían tres posibilidades: a) El sujeto de la historia, el que hace la historia y aquel que hay que estudiar para conocer la historia es la clase oprimida que lucha, esto es, no lo es por pertenecer a una clase, sino por pertenecer a ella y por luchar.<sup>29</sup> Dicha clase es sujeto de la historia y objeto de la historiografía. b) Aquel que es artífice del conocimiento histórico (“L’artisan de la connaissance historique”, como dice la traducción francesa de Benjamin) es la clase oprimida que lucha porque sólo a través de la mirada y del posicionamiento de dicha clase con respecto a lo histórico se puede llegar a conocer la historia; el historiador no puede aspirar al conocimiento si no participa en la lucha de la clase oprimida. c) En tanto que esta clase lucha y conoce, se conoce a sí misma a través de la lucha y del conocimiento histórico que ilumina el presente. Ahora bien, si la clase oprimida en tanto que lucha es estas tres cosas, entonces todas las categorías de sujeto y objeto, tanto en el plano historiográfico como en el histórico, se mezclan y se identifican a través de la lucha revolucionaria como conocimiento histórico y del conocimiento histórico como lucha revolucionaria.

3) La oportunidad revolucionaria por el pasado oprimido. Para Benjamin, cada instante puede ser el momento en el que se produzca la revolución. Hay siempre una esperanza tácita, irreconocible, pero de la que nunca cabría eximirse abandonándose a la espera teleológica de la socialdemocracia por la revolución cierta pero que nunca llega. En el texto de las *Tesis* la acción revolucionaria es mesiánica, y es sobre eso sobre lo que Benjamin incide en el fragmento de la tesis XVIIa, al recordar que, si bien la oportunidad revolucionaria se prueba en el presente, cuando éste hace valer el poder para abrir el sentido de momentos del pasado hasta ahora cerrados –es decir, el índice histórico que hace legible un pasado en su actualidad para un determinado presente–, es sólo entonces cuando la acción política, que coincide plenamente con la experiencia histórica de un presente con un pasado, se envuelve de mesianismo. Esto es así porque el presente toma a su cargo la actualización de un sentido pasado

Échographies de la télévision. *Entretiens filmés*. Paris, Galilée – INA, 1996, p. 21.

<sup>28</sup> Los números romanos entre paréntesis corresponden a las tesis que componen *Sobre el concepto de historia*, todas las traducciones de las tesis corresponden a Mate, R. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid, Trotta, 2006.

<sup>29</sup> Mate, R., *op. cit.*, p. 202.



al que busca redimir a través de su propia vía hacia la revolución y su apertura al porvenir incierto.

Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas estancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política; y es a través de esa entrada que la acción política puede ser reconocida como mesiánica, por muy destructora que sea. (tesis XVIIa)

### 3.2. La oportunidad revolucionaria y el tiempo mesiánico

Un poco antes en esta misma tesis que acabamos de citar, Benjamin había dado su visión de la revolución, en la que destacamos dos aspectos: su vinculación con una temporalidad mesiánica y su carácter como acontecimiento.

1. Benjamin afirma la especificidad de la oportunidad revolucionaria, denegando la posibilidad de que un ideal generalizador sustraiga a cada momento singular la oportunidad de ser aquel en el que se desencadene la revolución (“La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria”, tesis XVIIa). La oportunidad es específica de una situación política singular que incluye la posibilidad de una experiencia única con lo pasado. Surge de ahí sin que esté definida por condiciones generales o leyes de desarrollo hacia una situación revolucionaria. La revalorización de cada instante tiene que ver no con lo que se pueda saber, con las leyes históricas o de progreso, sino con lo incierto que no es necesariamente un vacío o una espera sin objeto. Esto aproxima este concepto de la revolución a una temporalidad mesiánica y a cómo ésta carga cada instante de exigencia e inminencia, puesto que, al no enfocarse en la anticipación del futuro, para los judíos “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías” (Fragmento B).

La conexión entre un pasado y un presente transforma a éste en tiempo-ahora (*Jetztzeit*). Ambos se adentran en una *Konstellation* donde se revela lo que hay de actual del pasado para el presente al que se le hace legible. Pero esta constelación no es sólo una instancia de cognoscibilidad histórica, porque el *Jetztzeit*, dice Benjamin, es ya un presente “en el que se han incrustado astillas del tiempo mesiánico” (Fragmento A). Puesto que estas astillas relacionan la venida y el tiempo mesiánicos, es necesario decir algo respecto de cada uno de ellos:

a) *La venida mesiánica*. La salvación de los sentidos del pasado es definida en términos de redención, de redimir unas posibilidades y una promesa pasada y derrotada sobre las que el presente como heredero de una tradición posee una “débil fuerza mesiánica” (tesis II). Sólo, añade Benjamin, en una humanidad redimida recae, o le pertenece, enteramente su pasado. Como hemos visto, la venida mesiánica supone la interrupción de una lógica histórica que condena a los oprimidos a un perpetuo estado de excepción (tesis VIII), a ser las víctimas de una idea de progreso que los aplasta (tesis IX), a ser, en fin, los derrotados de una continuidad de la dominación de los poderosos. La venida mesiánica y la redención marcarían la interrupción de la historia, un éskhaton a partir del que se anunciaría otra historia o lo otro de la historia. Ahora bien, Benjamin no ofrece casi ninguna pista acerca de cómo sería esa redención. Es más, en varios lugares rechaza que preguntarse sobre ello sea relevante

y que no sean sino preguntas sin respuesta. En unas notas vinculadas a las *Tesis* dice:

El materialista histórico que persigue la estructura de la historia, pone en práctica, a su manera, una suerte de análisis espectroscópico. Así como el físico detecta el rayo ultravioleta en el espectro solar, así también él detecta una fuerza mesiánica en la historia. Quien quisiera saber qué forma toma “la humanidad redimida”, qué condiciones hay que cumplir para que tenga lugar, y cuándo se podrá contar con ella, ése está haciendo preguntas que no tienen respuestas. Es como si pidiera información sobre el color de los rayos ultravioleta.<sup>30</sup>

No habría ninguna prescripción sobre cómo pueda definirse el espacio post-histórico que siga a la interrupción mesiánica del acontecer, porque preguntarse por ello es garantía de no obtener ninguna respuesta. No habría posibilidad de responder a una cuestión cuyo alcance estaría más allá del saber histórico o histórico-teológico, en la medida en que, hasta cierto punto, todo lo que pueda tener que ver con lo mesiánico, entendido como la irrupción de la alteridad absoluta y la venida del acontecimiento, todo ello no sería ya una cuestión de saber. Sin embargo, lo que nos importa aquí es el *cuándo* para una humanidad redimida o, igualmente, cuándo tiene lugar el acontecimiento de la venida mesiánica. El guardarse de preguntar y de querer saber cuándo sea la venida de lo mesiánico que interrumpa la historia hace que, paradójicamente, cada instante participe igualmente de la cotidianidad que marca la continuidad de los días y de la excepcionalidad de lo que rompe toda previsión y deja hechas añicos las certezas de todo horizonte de saber. Esta cotidianidad como condición temporal para que lo imposible irrumpa parece ser lo que Benjamin refiere de otra manera a propósito de Kafka en unas anotaciones para su artículo *Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs* (1937):

La palabra apócrifa de un evangelio –juzgaré a cada cual sobre la acción en que le sorprenda– proyecta una luz propia sobre el día del juicio final. Recuerda la coda de Kafka: el día del juicio es una corte marcial. Pero añade algo más: el juicio del Último Día no se distingue, según él, del de los demás días.<sup>31</sup>

Las palabras de Kafka que Benjamin hace suyas aquí parecen dar una respuesta a la pregunta de por qué no hay que preguntar cuándo viene el Mesías y con él el juicio final: porque no se puede distinguir de los demás días y, como los rayos ultravioletas mencionados antes, no se los puede distinguir por el ojo humano. Estarían, por tanto, como el cuándo, fuera de su alcance, de su capacidad de cálculo, incalculables para él, pero no quizá para otro, para Dios. Pero lo interesante aquí es resaltar la cotidianidad de la posibilidad de la venida de lo que rompe toda cotidianidad. Lo intempestivo del acontecimiento, de lo mesiánico, paradójicamente descansa en una regularidad que, sin embargo, en cada instante supone una exposición vulnerable que rompería toda posibilidad de expectativa, una apertura al porvenir que vacía toda intencionalidad como espera o deseo asumible hacia lo que viene. Como el día del juicio no se distingue del resto de días, todo instante se aboca a esa posibilidad y, como se dijo antes a propósito de la oportunidad revolucionaria, ésta reside en

<sup>30</sup> *Gesammelte Schriften* I, p. 1232, Ms 1099, cit. y trad. Mate, R., *op. cit.*, p. 307.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 1245 (Ms 483), cit. *ibid.*, p. 319.

cualquier instante, y es una que depende tanto del ahora como de la capacidad de éste para abrir ciertas estancias del pasado y que la acción política sea reconocida como mesiánica. Sólo la explosividad de lo mesiánico transforma la lucha revolucionaria en algo verdaderamente radical y rupturista<sup>32</sup> (con la historia y con la idea de progreso).

El *Fragmento teológico-político* (1921) trataba esta cuestión temporal, del cuándo, en términos de órdenes de saber.

Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es el quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final.<sup>33</sup>

La historia se mantiene en la inmanencia de un orden profano que no puede situar la redención como un fin, por sí sola no se orienta a lo mesiánico sino que es el Mesías el que, con su venida, constituye esa relación para la historia, sólo él en tanto más allá de la historia, porque es él el que le da fin, puede abrir esa trascendencia que hace que el devenir histórico adquiera ese sentido. Ningún *télos*, históricamente determinado, ninguna acción profana podrían influir en el movimiento de consumación de la venida mesiánica.<sup>34</sup>

b) *Las astillas del tiempo mesiánico*. Las astillas en el Fragmento A adquieren un valor metonímico que puede, por un lado, referirse al tiempo de la redención y cómo sea ésta, y por otro lado, desde el lado de la historia y del orden profano, señalarían a una experiencia temporal propia de ese tiempo. Si el tiempo mesiánico transforma el presente en *Jetztzeit*, haría al menos dos cosas: 1) cargar de inminencia cada instante sin destruir su cotidianidad (afianzando su no-saber del porvenir), porque cada instante es la puerta por la que puede entrar el Mesías (Fragmento B) y ese momento puede ser cualquiera; 2) las astillas incrustadas en el *Jetztzeit* anunciarían lo que no puede anunciarse, puesto que ligan el presente con una temporalidad mesiánica que registraría lo que viene pero que al orden profano del presente le es ignota. La aproximación o no de la venida mesiánica no son calculables para él, y el presente queda así, lo quiera o no, expuesto a lo que viene

2. Si, como acabamos de ver, la revolución se relaciona con la revalorización de cada instante, comparte con lo mesiánico su explosividad y se asocia con un tiempo que elude la anticipación del futuro. Además de eso, Benjamin dice que la oportunidad revolucionaria hay que entenderla de modo específico “como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos” (tesis XVIIa). ¿Qué significa esto? Que la revolución, si bien fundada en una intencionalidad política y revolucionaria que aspira a ella, y fundada también en una acción política mesiánica que desata la fuerza de lo pasado “por muy destructora que sea” (tesis XVIIa), es también un

<sup>32</sup> Löwy, M. *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2018, p. 138-139.

<sup>33</sup> Benjamin, W. “Fragmento teológico-político” (1920-1921), en Benjamin, W. *Obras II*, vol. 1. Madrid, Abada, 2007, p. 206.

<sup>34</sup> Cf. “But in fact there can be no preparation for the Messiah. He comes suddenly, unannounced, and precisely when he is least expected or when hope has long been abandoned.”, Scholem, G. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Nueva York, Schocken Books, 1971, p. 11.

acontecimiento que no puede anticiparse y que destruye el horizonte de lo posible dando paso a lo inédito. Supone una oportunidad hacia lo que está por venir y eso implicará trabajar a partir de la novedad radical, con la venida de lo que en tanto que in-anticipable prescribe tareas, desafíos y exige respuestas impensadas. Como se ve, nada más lejos del ideal revolucionario de la socialdemocracia que sitúa la revolución en un futuro lejano. Si el progreso es la continuación de la barbarie y la ruta cierta a la catástrofe, entonces Benjamin, como Blanqui, más que la transformación postrevolucionaria enfatiza la detención, la interrupción salvadora que en un primer momento saque a la humanidad de su camino a la destrucción.<sup>35</sup> Por tanto, Benjamin no prescribe lo que haya de traer la revolución y deja que, como dice la tesis, lo que ella suponga será la abertura hacia lo que venga, no tanto una transición o un proceso pautado, sino más bien solamente el encuentro con un umbral inesperado que compele a pensar desde la ruptura, el desgarrar que interrumpe el curso de lo sabido, el curso de la opresión y de las reglas de un espacio político e histórico que se corta para siempre con la irrupción de lo mesiánico por la abertura que la revolución había abierto, pero por la que se ha colado lo inesperado.

#### 4. Una historiografía hospitalaria al acontecimiento

Sabiendo, pues, que el conocimiento histórico y la acción política son inseparables, ¿dónde concluiría el trabajo propiamente historiográfico en las *Tesis*? ¿Cuándo la operación historiográfica respecto a un pasado se puede considerar como realizada? Diríamos que aquélla no concluye con la revelación del sentido de la imagen dialéctica en el presente, es decir, no se realiza del todo en lo que la imagen proporciona de iluminación recíproca del pasado y el presente, el conocimiento que surge de aquí no definirá plenamente la situación pasada y presente en la instancia del historiador presente. Revelar los sentidos y expectativas de cambio del pasado al ser despertados en su sentido originario, aquel de su capacidad disruptiva, aquel que fue derrotado, pero aquel que marca su discontinuidad en la continuidad de la tradición dominante; todo este conocimiento como hacer disponible un sentido que iba a ser enterrado por esta misma tradición, no significaría la realización de la operación historiográfica materialista, sino sólo un paso en ella.

Al hacerse patente, gracias a la actualidad de lo pasado para el presente, que hay una lucha compartida, una dominación que continúa y un peligro que amenaza a pasado y presente (tesis VI), se hace igualmente claro que en ambos momentos se estaría encarnando una promesa de emancipación, una promesa mesiánica que se hereda igual que se hereda una tradición discontinua de los derrotados, porque dicha promesa forma parte de la experiencia histórica y supone el compromiso ético-político que la fuerza mesiánica dada al presente conlleva en respuesta a un pasado que, en base a esa fuerza, exige su redención (tesis II). Lo que en el pasado quedó derrotado guarda una reserva de trabajo pendiente<sup>36</sup> en la asunción de la promesa

<sup>35</sup> “La actividad de conspirador profesional, como lo fue la suya, nunca presupone, en absoluto, la fe en el progreso, sino en principio solo la resolución para terminar con la actual injusticia. Y esta particular resolución de arrancar en el último momento a la humanidad de la catástrofe que siempre la amenaza fue lo decisivo para Blanqui”, Benjamin, W. “Parque Central”, en Benjamin, W. *Obras, I, vol. 2*. Madrid, Abada, 2008, p. 297.

<sup>36</sup> Es el término usado por H. Caygill: “The objects and events of the past are not conveyed as complete and autonomous objects to the present but retain a reserve, whether of unacknowledged labor or of a potential that is

heredada –el don de la *débil* fuerza mesiánica impele a un trabajo ético-político sobre esa herencia, trabajo que es inyunción (*Anspruch*) del pasado al presente– no es reducible a un sentido que habría que rescatar y recordar en cuanto es legado en la tradición por la que el presente se vincula históricamente con lo pasado. Además, esa reserva es también reserva de tiempo, de un tiempo abierto, interrumpido, y ahora denegado mediante la integración de los signos del pasado en la tradición de los poderosos, donde no son más que un momento de negatividad superada en la continuidad de la dominación. Dichos signos son, sin embargo, una oportunidad de contingencia respecto al presente de la dominación, oportunidad que fue vencida y que así, retrospectivamente, no son más que otra derrota de los oprimidos. Y si bien es cierto que, como una singular apertura al porvenir, la reserva de tiempo en los signos es un tiempo ya ilegible, un resto, porque retrospectivamente sabemos de la derrota que sufrieron y que la esperanza de los vencidos quedó enterrada por la tradición histórica dominante. No es menos cierto que relacionarse con esa reserva de tiempo debería ser parte del trabajo historiográfico y de la experiencia única de un presente con un pasado. Porque ¿cómo si no insuflar contingencia en el presente? ¿Cómo si no establecer una conexión –siquiera particular, específica y paradójica también en términos de saber– con un pasado sin asumir que es un pasado concluido? Y ¿cómo si no re-tomar la promesa mesiánica aquí y ahora sin olvidarse del pasado como algo con una reserva de tiempo y trabajo pendientes si se lo fija en el presente sólo como un sentido disponible<sup>37</sup> y objeto de memoria para las luchas particulares del presente? Porque, hacer esto último, significaría que ese pasado no es llevado hacia el porvenir por el presente como *Jetztzeit* en la constelación, y que el tiempo ilegible es dejado de lado, es decir, no sería algo que en el tiempo mesiánico del ahora como apertura al porvenir tenga nada que decir en términos de poder ser aún comprendido en su dimensión mesiánica (de no-saber del porvenir y de singular apertura a lo que viene) por un presente, ya transformado en tiempo-ahora.

La conclusión, siempre inconclusa y abierta, del conocimiento histórico no pasaría sólo por hacer disponible al presente la intencionalidad revolucionaria transformadora del pasado o el contenido de la promesa que le une al presente. Esto sería quedarse en la reasunción del sentido, pero no sería re-tomar lo pasado y disponer así una inteligibilidad historiográfica que vaya más allá de esta formulación hermenéutica de reactivación del sentido. Re-tomar lo pasado implica que la oportunidad de cognoscibilidad de un pasado se extienda también hacia el conocimiento precario de la incertidumbre del porvenir, que se actúe una oportunidad de no-saber lo por venir que revele en una equivalencia el no-saber de lo pasado en el no-saber de la apertura al porvenir del tiempo-ahora. Si éste no re-toma los sentidos y la promesa pasados, poniendo en juego una reserva de tiempo que resta ilegible en los signos del pasado –ese resto no re-activable de tiempo que mencionábamos antes a partir de la terminología de Derrida, de una singular e irreplicable apertura al porvenir pasada–, si el tiempo-ahora, pues, no hace esto, entonces lo pasado será un sentido o una promesa que actualizo en las luchas del presente y que, por tanto, queda supeditada a ser reactualizada vicariamente a partir de las luchas concretas del presente. De este

---

yet to be realized.”, “Walter Benjamin’s concept of cultural history”, en Ferris, D. S. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 93.

<sup>37</sup> Algo así como, en *El origen de la geometría*, un sentido reactivado era integrado en mi actividad teórica dentro del campo de la geometría.

modo, esta reserva de tiempo quedaría ocultada, puesto que sólo se actúa el tiempo abierto al porvenir del presente, mientras que lo pasado sería un contenido que se posee pero que se mantiene como un acervo de saber del presente, sin que su singular apertura al porvenir pasada sea re-tomada en aquella que sería la del *Jetztzeit* en la constelación. Esto significaría que la reserva de tiempo es encerrada en el presente y que lo ilegible de su tiempo es guardado como un tiempo concluido, el presente se abre al porvenir de la mano de la promesa que anuncia su porvenir aquí y ahora, pero el tiempo pasado no, su reactualización depende vicariamente de la apertura del presente a la que él no llegaría puesto que quedaría encerrado en un presente de la reactivación del sentido y de hacerse disponible como tal sentido, pero no más allá de los límites del presente.

Por esta razón, re-tomar lo pasado, incluida su reserva de tiempo en su ilegibilidad, implicaría reactivar ese sentido hasta exceder esos límites marcados por una reunión del sentido en el presente. Y esto supone hacer de la oportunidad revolucionaria del ahora, que asume de este modo la promesa mesiánica de emancipación y de interrupción de una lógica histórica de dominación, y de su apertura al porvenir necesaria para que pueda haber acontecimiento; supone, pues, hacer de ambas parte integrante de la operación historiográfica, inseparable ya de la acción política o del compromiso ético-político al que se responde en el ahora. Posiblemente, hacer que lo historiográfico participe del exceso sobre el presente y sobre un sentido, entendido como presencia significada comunicable, proporcione unos resultados parcos en términos de saber, pero gracias a esta participación: a) el conocimiento histórico no se separa en ningún momento de la acción política revolucionaria; b) la reserva de tiempo es tenida en cuenta y, mediante la repetición en el ahora de la apertura al porvenir, se accede en el ir-junto a lo pasado del ahora en la constelación a una equivalencia de esta apertura con la pasada (ya trunca), y así el no-saber, la indefinición del porvenir y el sin-sentido al que se abre toda acción que pretenda ser mesiánica (en esa exposición vulnerable a lo que viene) siguen siendo componentes de la experiencia única con un pasado y de la cognoscibilidad histórica.

Lo que se anuda en ese excederse es la repetición de una experiencia de la temporalidad mesiánica. En el ir-junto a lo pasado en la constelación y re-tomar excediendo el sentido de lo pasado que tienen su lugar en la singular apertura al porvenir del ahora, se acoge al resto de tiempo pasado en su dimensión de no-saber en la singular oportunidad mesiánico-revolucionaria del ahora. Y lo que aquí se hace inteligible es el no-saber en tanto no-saber. Si en el re-tomar lo pasado hay un momento para la reactivación y para la recuperación de la promesa liberadora en el ahora, asimismo, habría otro momento bien diferente en el cual toda relación de desciframiento hermenéutico y de inteligibilidad de lo pasado como saber se agotarían, quedarían interrumpidas para dar paso a este momento del exceso sobre el sentido y del no-saber. El ir-junto a lo pasado se convierte en un ir-junto-al-resto de tiempo que acompaña en su ilegibilidad y, si bien repito una apertura a la incertidumbre del porvenir, esto no significa que por ello se pueda asumir así una identidad o una mostración a partir de la experiencia de no-saber del historiador presente en la singularidad de dicha apertura, que permita comprender lo pasado en esta misma dimensión. No se podría sacar la conclusión de que uno se relaciona así con lo pasado porque se comparte la incertidumbre de un tiempo mesiánico que ya no es anticipable. Para que el no-saber se mantenga como no-saber no es posible dar el paso y hacer de esta concurrencia en paralelo (de lo pasado y el ahora en la

apertura al porvenir de este último) el lugar de una experiencia trascendental que habilite un conocimiento y una salida de lo singular. Aquello que se lleva como signo del pasado con su resto de tiempo no me dice nada, permanece ilegible en la apertura al porvenir, ésta me coloca en relación con el no-saber y de ahí asumo la del otro, la de lo pasado. Asumo que ese no-saber no es sólo el del historiador presente, sino que también lo era de lo pasado, pero sólo en cuanto extensión de mi no-saber que no es posible validar, es decir, convertir en una oportunidad de conocimiento a partir de mi relación singular con la apertura al porvenir del presente y de la relación con el resto de tiempo pasado.

De esta manera, además, el tiempo mesiánico de la reserva de tiempo pasado no es transformado en tiempo retrospectivamente concluido y se hace posible re-tomar lo pasado del modo descrito sin que sea reapropiado por el saber de posteridad del presente, es decir, el saber que confirma que el Mesías –como dice el Fragmento B– no entró en ese pasado por la puerta estrecha. Ver lo posible en lo pasado, no cerrarlo y poder así leer la contingencia del futuro para lo pasado es incompatible con cerrar retrospectivamente lo pasado, esto es, con imponerle un saber de posteridad que transforme el concepto de tiempo que rige lo pasado según una experiencia y una promesa mesiánicas. Lo ilegible del resto debe permanecer así, sin ser recubierto de sentido, como un margen de sin-sentido necesario para no anular una temporalidad mesiánica por otra de la continuidad retrospectiva. Habría que respetar la interrupción para que pueda haber oportunidad para la interrupción del acontecimiento mesiánico.

Además, en rigor, asumir la promesa mesiánica en el ahora requeriría estar abierto a compartir una misma experiencia del tiempo, del tiempo mesiánico que prima sobre un concepto de tiempo que anticipa intencionalmente el futuro. Anticipación necesaria en la reactivación y en el cálculo de unas expectativas revolucionarias que guíen la acción política, pero intencionalidad que desfallece ante la vulnerabilidad del exponerse a lo que viene. Es más, que la temporalidad histórica que proponen las Tesis sea de carácter textual, por la que dos momentos se conectan sin que haya continuidad entre ellos y sólo en base al índice histórico y la actualidad de un pasado para un presente. Esto, en cierta forma, cortocircuita el mirar retrospectivo fundado en la continuidad temporal de un fluir en el que el presente retrospectivamente da sentido a lo pasado, anula la contingencia que lleva hasta el presente y asume una continuidad temporal que anticipa el futuro y la continuidad de la tradición dominante. El tiempo mesiánico, si bien reconoce la derrota en el pasado, la cita del pasado que arranca a éste del continuum histórico, le evita al pasado el ser visto como integrando la continuidad temporal de una tradición ininterrumpida: saltaría, pues, del continuo de la retrospectión que aplanan el sentido y neutraliza las posibilidades disruptivas del pasado. Esto no equivale a decir que la historiografía de las *Tesis* no mire retrospectivamente, inevitablemente lo hace, pero el salto que arranca un pasado de la continuidad es ya una interrupción. El tiempo mesiánico llegaría hasta la reserva de tiempo en lo pasado sin recubrirla de ningún sentido de continuidad retrospectivamente dada, por eso la derrota no da un pasado por concluido; el tiempo mesiánico se detiene en la apertura al porvenir del pasado, en ese borde indefinido donde hay el no-saber toda vez que la intencionalidad desfallece ante lo incierto del porvenir.

## 5. Conclusión

No existe ninguna relación directa<sup>38</sup> entre los dos textos bien distintos que hemos traído a colación y puesto en paralelo, mediante ello lo que hemos querido enfatizar ha sido ese desplazamiento de la instancia de historización más allá del presente, hacia la apertura al porvenir y al quizá del acontecimiento, que las *Tesis* de Benjamin dejan entrever. Se ha intentado ofrecer razones para una lectura de *Sobre el concepto de historia* que contemple la fuerza disgregadora de ciertos motivos del texto, fuerza que excedería la contención hermenéutica que reactiva un sentido del pasado en el presente y lo hace disponible en él. Algo similar a como en *El origen de la geometría* un sentido originario recuperado quedaba dispuesto para una razón teórica a ser usado en el avance de la ciencia geométrica dentro de un horizonte que anticipaba este progreso. En este texto, Husserl –en consonancia con su concepción de la percepción del tiempo– hacía del presente la instancia clave de la historicidad por su papel en la reactivación y transmisión de los sentidos heredados. El horizonte teleológico en el que se inscribía este proceso, si bien no excluía la pérdida de dichos sentidos, sí que confiaba en ciertas salvaguardas que los hacían siempre recuperables. En cierto modo, la lectura de Derrida lo que hacía era introducir en ese horizonte de circulación del sentido la pérdida del mismo como acontecimiento traumático a partir de una lógica de la escritura imposible de prever dentro del modelo de historicidad de la ciencia geométrica.

Es posible también leer el texto de Benjamin dentro de una lógica que entiende lo mesiánico situado en un presente como *Jetztzeit*, en el que la fuerza mesiánica de éste actuaría sobre lo pasado salvándolo del olvido y reactualizándolo en el presente, de modo similar a como en Husserl el géometa reactivaba un sentido actualizándolo para sus propios fines presentes. Esta salvación sería ya una interrupción para ese pasado de la lógica histórica en la que estaba inscrito dentro de la continuidad de la tradición dominante. Pudiéndose pensar, siguiendo esta senda, que ese potencial de esperanza y de emancipación del pasado perteneciendo ahora ya al presente, puede ser una fuerza más de cambio en las luchas políticas del presente donde su fuerza disruptiva, ahora que estaría fuera de esa tradición que lo neutralizaba, vuelve a estar disponible puesto que ya no es un pasado visto solamente desde la derrota sino desde su capacidad de conectar las luchas y la promesa de emancipación. Pero esta forma de leer, aunque ajustada y que responde al texto de las *Tesis*, creemos que no responde al exceso rupturista que puede tener, en primer lugar, lo mesiánico, entendido como acontecimiento in-anticipable y alteridad que interrumpe la lógica de la historia. En segundo lugar, el tiempo mesiánico no respondería a una lectura como la anterior para la que dicho tiempo sólo sería aquel de la salvación hermenéutica de un pasado que, por supuesto, ignora su devenir futuro hasta el presente con el que se vincula en la experiencia histórica que lo redime. En último lugar, el lugar de la revolución pierde su rostro mesiánico y de acontecimiento si no se lo entiende inseparablemente unido al trabajo de conocimiento histórico, si no es así, la revolución sería algo que tuvo una oportunidad y algo que tendrá otra oportunidad en un futuro, o quizás en el

<sup>38</sup> Parece improbable que Benjamin leyera *El origen de la geometría* aunque una transcripción de E. Fink se publicó en 1939 en la *Revue Internationale de Philosophie*. A pesar de que había leído algunos escritos de Husserl sería difícil, según Jean-Michel Palmier, dilucidar el conocimiento que tenía de la fenomenología, *Walter Benjamin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. París, Klincksieck, 2006, pp. 31 y 423 n. 8.



presente, pero ya posiblemente sin ese carácter mesiánico que interrumpe la historia aquí y ahora; y, sobre todo, sin que sea inseparable de la historiografía, porque la revolución sería algo que sigue al saber histórico pero no algo que no se separa en ningún punto de él, como hemos intentado mostrar. El sentido recuperado queda a disposición del presente, pero su reactivación terminaría antes del acontecimiento mesiánico-revolucionario o ni siquiera participaría de la incertidumbre por la que el ahora se abre al porvenir.

El juego de estas fuerzas y la inseparabilidad del conocimiento historiográfico de la asunción de la promesa mesiánica y de la acción política, hacen pensar que, en cuanto éstas se abren al porvenir, así debería también hacerlo el trabajo historiográfico de la reactivación del sentido, incluso si ello supone exceder el presente hacia esa apertura al porvenir como exposición vulnerable a lo que viene y que no puede ser intencionalmente tematizada por la anticipación. La historiografía se haría de esta manera hospitalaria al acontecimiento.

## 6. Referencias bibliográficas

- Benjamin, W.: *Libro de los Pasajes*. Madrid, Akal, 2005 (trad. L. Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero).
- Benjamin, W.: *Obras I, vol. 2*. Madrid, Abada, 2008 (eds. J. Barja, F. Duque y F. Guerrero) (trad. A. Brotons Muñoz).
- Benjamin, W.: *Obras II, vol. 1*. Madrid, Abada, 2007 (trad. J. Navarro Pérez).
- Benjamin, W.: *Iluminaciones*. Barcelona, Taurus, 2018 (trad. J. Aguirre y R. Blatt).
- Caygill, H.: “Walter Benjamin’s concept of cultural history”, en Ferris, D. S. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 73-96.
- Derrida, J.: “Introduction”, Husserl, E. *L’Origine de la géométrie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- Derrida, J.: *L’écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
- Derrida, J.: *Marges de la philosophie*. Paris, Minuit, 1972.
- Derrida, J.: *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris, Galilée, 1986.
- Derrida, J.: *Points de suspension. Entretiens*. Paris, Galilée, 1992.
- Derrida, J.: *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris, Galilée, 1993.
- Derrida, J.: *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*. Paris, Galilée, 2003.
- Derrida, J.: *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris, Galilée, 2003.
- Derrida, J.: *Heidegger: la question de l’Être et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm 1964-1965*. Paris, Galilée, 2013.
- Derrida, J.: *Le parjure et le pardon. Volume I. Séminaire (1997-1998)*. Paris, Seuil, 2019.
- Derrida, J. y Roudinesco, E.: *De quoi demain... Dialogue*. Paris, Fayard/Galilée, 2001.
- Derrida, J. y Stiegler, B.: *Échographies de la télévision. Entretiens filmés*. Paris, Galilée – INA, 1996.
- Derrida, J., Nouss, A. y Soussana, G.: *Dire l’événement, est-ce possible?*. Paris, L’Harmattan, 2001.
- Fenves, P.: “Derrida and history: some questions Derrida pursues in his early writings”, en Cohen, T. (ed.) *Jacques Derrida and the Humanities. A Critical Reader*. Cambridge,

- Cambridge University Press, 2001, pp. 271-295.
- Husserl, E.: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002 (trad. A. Serrano de Haro).
- Löwy, M.: *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. Un estudio de afinidad electiva*. Santiago de Chile, Ariadna Ediciones, 2018.
- Mate, R.: *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta, 2006.
- Mosès, S.: *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid, Frónesis, 1997.
- Palmier, J-M.: *Walter Benajmin. Le chiffonnier, l'Ange et le Petit Bossu*. París, Klincksieck, 2006.
- Romano, C.: "Fenomenología y metafísica del tiempo", en Romano, C. *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecical*. Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008 (trad. A. Fornari, P. Mena y E. Muñoz), pp. 55-98.
- Scholem, G.: *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. Nueva York, Schocken Books, 1971.