

Irving Wohlfarth

Sobre algunos motivos
judíos en Benjamin*

(traducción de Esther Cohen)

Génesis... de un marxista

La Caída, según Benjamin, es antes que nada la caída del lenguaje. Caída del *nombre divino* y, al mismo tiempo, “la hora natal de la *palabra humana*”.¹ Caída, también, del ser en el tener. El lenguaje se apodera entonces —hablaremos de esto más tarde— de la “abstracción”, del “juicio” y de la “significación”. Ya no es un *médium*; es un “medio” de comunicación: “La palabra debe comunicar *alguna cosa* (más allá de sí misma). Ése es el pecado original del espíritu lingüístico” (1, 93). La Caída es entonces, también, el origen de la reificación, la hora natal de la “cosa” (*Sache*) en tanto que “alguna cosa” y, al mismo tiempo —también regresaremos a esto—, es la génesis del sujeto y del derecho. La naturaleza no será en adelante más que una cantidad cualquiera y desdeñable,

* Publicado en *Revue d'Esthétique*, No. 1., Toulouse, 1981.

¹ Walter Benjamin, *Oeuvres 1 (Mythe et Violence)*, trad. Maurice de Gandillac, París, 1971, p. 93. Utilizaremos en adelante las abreviaturas siguientes: 1 para *Oeuvres 1 (Mythe et Violence)*; 2 para *Oeuvres 2 (Poésie et Révolution)* París, 1971; *GS* para *Gesammelte Schriften*, editado por Rolf Tiedmann y Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt, 1974; *Corr 1 y 2* para *Correspondance*, trad. Guy Petidemange, París, 1979. Las traducciones serán modificadas a menudo.

objetividad que pertenece más o menos a un sujeto, acusativo gobernado por la dictadura de un nominativo que, lejos de nombrarla de una vez por todas, no dejará de manipularla. El Paraíso de los nombres había sido un interior sin exterior. La Caída es la exterioridad en tanto que tal. Exterioridad del “saber” en relación con el “conocimiento”, de los “signos” en relación con los nombres; exterioridad, a su vez, del significante con el significado en relación con la “magia inmanente” (1,93) del lenguaje paradisiaco. Al comer el fruto del árbol del conocimiento, el hombre sale del círculo mágico de una palabra plena. De este modo, el pecado original se castiga a sí mismo: exiliarse del nombre ya es expulsarse del Paraíso.

La Caída es la caída del *nombre* en la *arbitrariedad del signo*. No que todo signo sea por definición arbitrario. Ya en el Paraíso: “Dios da a las bestias, por turno, un signo con el fin de que después comparezcan ante el hombre para recibir sus nombres. Así, la comunidad lingüística entre la Creación silenciosa y Dios se da, de una manera casi sublime, en la imagen del signo” (1,92). Habiendo antes “insuflado el aliento” (1,87) en el hombre, Dios convoca a una asamblea general para que, ante sus ojos, la Creación entera sea coronada con su propio testimonio. Se contenta, en efecto, con su papel de aquel que insufla. Cuando cita a las bestias a comparecer frente al hombre, lo “llama” para nombrarlas. El hombre es, por así decirlo, nombrado lugarteniente de Dios, y habla en nombre de la Creación silenciosa. Al nombrarla, la representa; al representarla, le hace justicia. Justicia anterior a todo juicio sobre el bien o el mal. Cada nombre que el hombre otorga a la Creación es la palabra justa que concuerda con el *Logos* del que proviene. Dotado de esta “magia inmanente” que le permite participar en persona de la presencia de lo que

representa, el nombre sería lo que la lingüística moderna designa como el icono o el símbolo. De tal "bosque de símbolos", Baudelaire evoca, en las *Correspondances*, la "tenebrosa y profunda unidad".²

Los signos arbitrarios, por su parte, sólo designan las cosas de manera indiferente y unilateral. Las cosas, pues, ya no tienen voz en el capítulo. De hecho, nunca la han tenido. Antes de la Caída, sin embargo, aún no comunican "alguna cosa", sino que se comunican. Comunicación autorreflexiva que participa por lo mismo de la circulación de un Verbo destinado igualmente a sí mismo. Para nombrar las cosas, entonces, el hombre no tiene más que prestarles atención. Al comunicarse entre ellas, se comunican con él. De acuerdo con la epistemología romántica que expone Benjamin en su tesis, todo objeto (pero ya no hay objetos, sólo sujetos) participa de un "medium de reflexión". Al reflejarse en él, manifiesta su auto-conocimiento y, al

² "Este aspecto simbólico del lenguaje depende de su relación con el signo, pero se extiende (...) hasta el nombre y el juicio" (1, 97). Por el contrario, la *alegoría* se pone en relación con la arbitrariedad del signo y del sujeto. La *alegoría* está ligada, en consecuencia, a las categorías del mal, de la nada y de la abstracción: está "en su casa en la Caída" (GS,1,407). El veredicto benjaminiano sobre la depreciación romántica de la *alegoría* en nombre del símbolo va a la par de su condenación de la teoría "burguesa" de la arbitrariedad del signo. Las dos posiciones atacadas serían tan cómplices una de la otra como, en general, sentimentalidad romántica y positivismo burgués. Una haría como si el lenguaje del Paraíso estuviera aún disponible. La otra erigiría en norma el estado actual del lenguaje. Juntas no harían sino ocultar, cada una a su manera, los efectos de la Caída. En contra de las mistificaciones "vulgares" del romanticismo, Benjamin reivindica no sólo "la idea" de la *alegoría* sino, correlativamente, un concepto auténtico, lo que, en este contexto, quiere decir teológico, del símbolo (GS,1,337 y ss.). Por el contrario, la *alegoría* pondría en escena la caída del lenguaje, mientras que "el aspecto simbólico", "símbolo de lo no-comunicable", indicaría el origen divino de ella. Si el aspecto simbólico (*Symbol*, literalmente "participante de un todo") remite a una unidad del lenguaje más allá de su dimensión comunicativa (*Mitteilung*, literalmente "división" o "participación con"), incluso la unidad del nombre y la del juicio divino (*Urteil*, "división originaria"), ¿sería porque recuerda un estado aún indiviso del lenguaje, es decir, el nombre único de Dios? ¿Podría haber una "semiología" de este nombre?

hacerlo, se hace reconocer (GS,1,53-61). El romanticismo alemán tiene aquí un punto de encuentro con la teología judía en el sentido en que la comenta Benjamin: “El nombre que el hombre da a la cosa reposa en la manera en que ésta se comunica con él. En el nombre, el verbo divino no siguió siendo el que crea, se convirtió, por un lado, en el que recibe, aunque dentro del *médium* del lenguaje (*empfangend, wenn auch sprachempfangend*). Esta recepción está orientada hacia el lenguaje de las cosas mismas, las cuales, a su vez, silenciosamente y en la muda magia de la naturaleza, hacen resplandecer el verbo de Dios”. (1,90-91). Al participar en este resplandor, el acto de nombrar es a la vez espontaneidad activa y recepción pasiva. El lenguaje adámico aún no somete al de la mujer-naturaleza. Al impregnarse de ella, no llega aún a perder su bipolaridad, es decir, su bisexualidad original. Bisexualidad cuyo *médium* es, sin embargo, un Verbo creador que, al engendrar por sí solo al mundo, parece ser únicamente masculino.³ “Que se haga” (1,88) —este performativo inaugural nace “de manera absolutamente ilimitada e infinita” (1,90). Uno se pregunta entonces si tal “creación espontánea”, en tanto que acto sin precedente, no comporta ya una parte de arbitrariedad. Y la misma pregunta vale también para esa “parte” del lenguaje humano —justamente, la parte más divina—, que no sería simple-

³ “Remitirse a las primeras luchas de las religiones monoteístas que proclamaban la caída de la mujer, por odio al politeísmo sirio, en que el principio femenino dominaba bajo el nombre de Astarté, de Dercetó o de Mylitta. Se asignaba un lugar, más alto que la propia Eva a la fuente del mal y del pecado; a los que se negaban a concebir un Dios creador eternamente solitario, se les hablaba de un crimen tan grande cometido por la antigua esposa divina que, después de un castigo por el que el universo había temblado, se había prohibido a todos los ángeles o creaturas terrestres pronunciar jamás su nombre (...). Este enojo del Eterno que aniquila hasta el recuerdo de la madre del mundo”, Gerard de Nerval, *Voyages en Orient*, cit. en Sarah Kofman, *L'Enigme de la Femme*, París, 1980, pp. 271-72.

mente receptiva. ¿Sería posible, entonces, nombrar a la naturaleza sin hacerle a su vez una cierta injusticia? El lamento de la naturaleza ya se deja presentir.

Los nombres serían, entonces, en términos semiológicos, “motivados” e “inmotivados”. Por una parte, el hombre “otorga” libremente los nombres a las bestias: ciertamente él fue “llamado” a hacerlo, pero Dios no le dicta los términos en que debe hacerlo. Por otra parte, él no hace más que acoger la “consigna” (1,98) que le es insuflada. Podemos ver en tal “acogimiento” o “correspondencia” un primer modelo de lo que Benjamin llamará, veinte años más tarde, “aura”. El aura de una cosa sería, en cierto sentido, el resplandor de su nombre. La “pérdida del aura” se remontaría entonces a la Caída.

Al abandonar el lenguaje puro del nombre, el hombre hace del lenguaje un medio (un conocimiento que no le conviene), por eso mismo también (...) hace del lenguaje un simple signo; y de ahí surgirá más tarde la pluralidad de las lenguas (1,94).

La caída en el abismo de los medios de comunicación (*in den Abgrund der Mittelbarkeit aller Mitteilung, des Wortes als Mittel*), ¿habría inaugurado entonces “la era de la reproductibilidad técnica”? Como “conocimiento exterior” e “imitación no-creativa del Verbo creador” (1,93), la proliferación de signos y de lenguas ¿sería ya una primera muestra?

Porque la caída del lenguaje es inmediatamente la maldición del trabajo: expulsión del Paraíso, labor de los campos (*Acker*: naturaleza como objeto de una técnica, y ya no lenguaje que se hace oír) y, finalmente, la “*label*” de las lenguas. Benjamin apunta entre paréntesis que, de acuerdo con la Biblia, la expulsión del Paraíso no implica esta última “consecuencia”, sino hasta “más tarde” (1,93).

En la lectura que él hace de la Biblia, las consecuencias parecen ser más bien contemporáneas, si no es que sinónimas, de la Caída, y es difícil distinguir las causas de los efectos. De esta manera, su Génesis podría ser una narración menos “genética” de lo que parece. La historia que relata es, de hecho, la apertura misma de la historia, “la historia primordial de la significación” (GS,1,342) como caída en el abismo de la subjetividad. Acontecimiento real a la vez que irreal, “mal” absoluto y “nada” total, la Caída significa la pérdida de todo *fundamentum in re* y, por lo mismo, la condición de todas las “fantasmagorías” por venir. El abismo, en todos los sentidos del término, no tiene fundamento. En tal óptica, la salvación puede aparecer, o bien a la mano, o bien fuera del alcance. Una cosa de nada sería suficiente, quizás, para disipar la irrealidad circundante, pero esta nada es quizás lo imposible.

Colocarse como sujeto es ya caer. Benjamin no sólo define la Caída, al igual que Baudelaire, como la esencia de la risa sino, de manera más general, como “la esencia teológica de lo subjetivo”: “El mal por excelencia se traiciona como fenómeno subjetivo” (GS,1,406-7) Y ya que el mal se traiciona también como nada, la subjetividad se devela, en toda su potencia arbitraria, como la impotencia misma. No es más que “vanidad”. Lo que otros llamarían la “emancipación del individuo” o el “advenimiento de la burguesía”, Benjamin, por su parte, lo remite tranquilamente a la Caída.

La caída del hombre es por lo tanto la génesis del sujeto. Génesis, a su vez, del saber, de la alienación y de todos los dualismos “epistemológicos”. Un abismo se abre desde entonces entre el hombre y la naturaleza, en tanto que “sujeto” y “objeto” del trabajo. Un cierto *sometimiento* general es la consecuencia de esto. Ya que some-

ter a la naturaleza no es solamente reducirla al *status* de objeto. Es, al mismo tiempo, someterse, como aprendiz de brujo de su propio dominio, al engranaje de medios sin fin. Sin embargo, la dialéctica del amo y del esclavo no nace sino para morir en seguida. La esclavitud del amo no está acompañada en este caso por la liberación del esclavo. Por el contrario, implica a la Creación entera en su caída.

La Caída entonces, es ya el “*shock*”, la máquina infernal de la modernidad; y la modernidad es la caída libre de la historia. Pasaje brutal de un estado casi feudal que se basta a sí mismo, a una dinámica que podríamos calificar de burguesa. En términos de historia de la filosofía, esta transición de los nombres a los signos corresponde igualmente al pasaje del realismo al nominalismo. Sin embargo, aquí se trata menos de un pasaje histórico que de una caída *en* la historia. “Desde el Paraíso sopla una tempestad (...). Esta tempestad es lo que nosotros llamamos progreso”. Y “ahí donde se nos presenta” --a nosotros, que no vemos sino la sucesión puntual de las causas, el engranaje de los medios-- “una cadena de acontecimientos”, el ángel de la historia, por su parte, “no ve más que una sola y única catástrofe” (2,282). El Paraíso es la norma que permite tomar la medida, medir la velocidad de la Caída. Pasaje, en este sentido, de la “nobleza” (*Adel*) a la “esclavitud” (*Verknechtung*), y “desviación” de la “contemplación” en que la lengua de las cosas “entra en” la del hombre (1,95). Al perder la parte de pasividad que lo ligaba a las cosas, el lenguaje despliega entonces una actividad vacía, confusa y excesiva. No nombrar ya las cosas es “sobrenombrarlas”. Hay como una economía política del signo. La acumulación primitiva de los signos es inmediatamente el caos de la sobreproducción. “Ahí donde las

cosas se embrollan, los signos no pueden hacer nada más que confundirse" (1,95). Al jardín lo sucede un laberinto. La caída en la burguesía sería una recaída en un mundo mítico: a éste, los *Tableaux Parisiens* de Baudelaire le proporcionan las "imágenes dialécticas".

La teoría de la arbitrariedad del signo, "concepción burguesa del lenguaje" (1,81), ignora esta caída. En lugar de comprender el devenir-signo del lenguaje, no haría más que legitimar los efectos de la Caída. El signo sería, así, el fetiche de la burguesía, su mercancía trascendental, por así decirlo, la condición *a priori* de su comercio. La semiología moderna tendría para Benjamin casi el mismo estatuto que las teorías burguesas de la economía política para Marx. Se trataría en cada caso de una doble reificación, en que la teoría reduplicaría lo que debería comprender. Ciertamente, el signo sería arbitrario; sin embargo, se habría *convertido* en tal. Al fundarse sobre el olvido de esta verdad fundamental, la semiología moderna no haría entonces más que reflejar el estado presente del lenguaje, agravando, sin saberlo, una enfermedad de la que ella sería, de hecho, el síntoma. El envío indefinido de un signo al otro no sería, como en Saussure y sus sucesores, la *condición* diferencial,⁴ sino la *catástrofe* original del lenguaje. Lo que Derrida llamará "*différance*" sería la errancia "nómada"⁵ de un lenguaje caído que, a fuerza de diferir su fin, habría perdido su camino. La fuga infinita de los signos-medios sería sinónimo del transcurso de un "tiempo homogéneo y vacío", de un "progreso" (2,285) que se ale-

⁴ *Cf.*, sobre la diferenciación al infinito como consecuencia de la Caída, 1, p. 93.

⁵ *Cf.*, sobre la "morada", el "palacio ancestral" de los "más antiguos *logoi*" y el nomadismo del signo, *Corr* 1, p. 301.

jaría progresivamente del Paraíso perdido. Sin embargo, los signos jamás habrían borrado de manera completa a los nombres.⁶ Éstos no se habrían perdido *sin huella* más que en la *mala teoría* del signo.

Porque la hegemonía de los signos no sería más que un andamiaje construido sobre un abismo. El signo es ya la tecnología en potencia, traicionando una impotencia monumental. La torre de Babel, que debía tocar el cielo y que no es finalmente sino un rascacielos en ruinas, es su emblema. “En esta desviación de las cosas, que era una esclavitud, nació el proyecto de la torre de Babel y, al mismo tiempo, la confusión de las lenguas” (1,95). Proyecto confuso, aberrante y aun insensato (*Narretheit*) de los sujetos en cuanto tales, Babel sería como la prefiguración de la monadología burguesa. Todo sucede como si la confusión de las lenguas fuera ya la confusión de la Bolsa. Ninguna “mano invisible” podría guiar esta economía desencadenada. Dios, por el contrario, la habría consagrado a la destrucción. Sola, ante los ojos azorados del *Angelus Novus*, una montaña de ruinas acumuladas por el torbellino del “progreso”, tocará el cielo. El principio del mal hace presentir el final, y el final remite al comienzo. De esta manera, Babel es ya la alegoría barroca de la “confusión inconsolable del osario” (*GS*,1,405); ésta es una imagen dialéctica de la modernidad, y la modernidad, contemplada con los ojos del ángel de la historia, es un *Trauerspiel*, que se ha iniciado con la Caída. Pero el osario no es solamente el emblema de la mortalidad, es también “la alegoría de la resurrección”. En lo más

⁶ “Al abandonar el lenguaje puro del nombre, el hombre hace del lenguaje un medio” y “por eso mismo, también, en todo caso, por una parte, un *simple* signo” 1, p. 94. Pero Benjamín precisa que “el lenguaje no ofrece jamás *simples* signos”, 1, p. 90.

profundo de la Caída, en medio de las ruinas, en el seno de “la era de la culpabilidad perfecta”,⁷ el apocalipsis se anuncia.

Se habrá reconocido en esta historia la prehistoria de un cierto marxismo. Éste se anticipa, tanto en Benjamin como en Lukács, bajo la forma de una repetición del Génesis. Ésta se relata alternadamente, como filosofía del lenguaje y, en *La Teoría de la novela*, como historia de los géneros. Lo que hay de nuevo en estas variaciones complementarias de un esquema muy antiguo es que hacen coincidir la Caída con el advenimiento de la sociedad burguesa. Ellas buscan los orígenes de la crisis actual en los orígenes de la historia. No hay otra cosa, en efecto, que el mito del origen, la historia de la historia que guarda su memoria. Ya que esta historia caída se funda en *el olvido* de sus orígenes. La sociedad burguesa es el infierno, pero es un infierno que se ignora. No solamente el Paraíso está perdido, sino que la conciencia misma de la pérdida se pierde a su vez. Reencontrar el Paraíso es, en principio, restaurar la conciencia de la Caída. La crisis es antes que nada metafísica: cualquier otra crisis no es sino su consecuencia.

No es que una teología tal sea simplemente la estructura profunda de un marxismo por venir. Ella estará, a su vez, profundamente alterada. Difícil resulta entonces decir cuál de las dos es la “subestructura” de la otra. El aparato del materialismo histórico debe, ciertamente, encubrir a un *deus in machina*, pero el Dios escondido que ya no se atreve a mostrarse en público ya no es aquel

⁷ Una fórmula de Fichte, retomada en el mismo periodo por Lukács en *La Teoría de la Novela*, en que el mundo petrificado de la “segunda naturaleza” está descrito igualmente como un “osario de interioridades muertas”, París, 1963, p. 58.

que era: es sólo un “enano jorobado” (2,277). No cesa, sin embargo, bajo formas más o menos secularizadas, de cultivar un cierto marxismo. Las “antinomias de la conciencia burguesa” (Lukács), la búsqueda de un sujeto-objeto (o de un más allá del sujeto) que ya no esté sometido a la oposición especular entre subjetivismo y objetivismo, la crítica de la “razón instrumental” (Horkheimer) o de la “comunicación” (Adorno) como fetichismo de los medios, la “dialéctica de las Luces” como recaída de la historia más reciente en la más mítica prehistoria, la noción de ideología como velo a la vez espeso y ligero, la “apuesta” (Goldmann) sobre la revolución como una suspensión mesiánica que podrá eventualmente detener la fuga hacia adelante de la historia, todo esto se anuncia ya en una teología que hace derivar todo de la caída en los signos.

El Lamento de la Naturaleza

“Todos nosotros celebramos algún entierro”

Baudelaire

En el Paraíso, al menos, todo parece estar dentro de un orden. La Creación se escalona “de acuerdo con grados de la existencia o del ser como aquellos a los que la escolástica ya estaba acostumbrada” (1,86): Dios, el hombre, las creaturas. Esta jerarquía comporta una serie de disimetrías. Dios otorga al hombre el don de la palabra; ésta, sin embargo, no tiene el poder creador del Verbo. A su vez, el hombre otorga sus títulos de nobleza a las bestias pero, al darles sus nombres, no les da por eso mismo la palabra. Nobleza obliga —pero ennoblecer es elevar a un rango inferior al suyo. Todo esto parece, sin embargo, mantenerse dentro del orden. Destinándose a sí mismo, el *Logos* re-

gresa finalmente al Padre. Benjamin describió esta trayectoria al final del gran ensayo sobre el lenguaje, que se relaciona así con la misma finalidad que el *Logos* mismo: "El flujo ininterrumpido de esta comunicación corre a través de la naturaleza entera, desde los seres más bajos hasta el hombre, y desde el hombre hasta Dios. (...). El lenguaje de la naturaleza debe ser comparado con una consigna secreta que cada centinela trasmite en su propio lenguaje al siguiente, pero el contenido de la consigna es el lenguaje del centinela mismo. Todo lenguaje superior es traducción del lenguaje inferior, hasta aquel que se desarrolla como su última claridad: la palabra de Dios, que es la unidad de este movimiento lingüístico" (1,98). Los centinelas se relevan al cantar la gloria de Dios. Pero, dos páginas más adelante, Benjamin mismo subraya no la alegría sino la tristeza de la creación. Rezagándose, él suspende el "flujo ininterrumpido" de la palabra divina. Hay que desconfiar, decía Gide, del propio impulso. Benjamin hace de esta máxima su método de meditación. El impulso vital que asegura la continuidad de la Creación no será escatimado. Ante el duelo de la naturaleza, el ensayo sobre el lenguaje guardará un largo minuto de silencio. No se tratará sin embargo más que de un minuto. El periodo de duelo está tan bien circunscrito, es tan simbólico, como una huelga puntual. El paréntesis se cierra y el *Logos* comienza de nuevo a circular. Y si, hacia el final del libro sobre el *Trauerspiel* (donde Benjamin cita en parte el pasaje que vamos a leer), el lamento de la naturaleza se hace de nuevo oír, éste da lugar nuevamente a una apotheosis final. Su silencio no tendrá jamás la última palabra. Sin embargo, no se reduce por tanto a la función de un "momento" casi hegeliano de un movimiento dialéctico. "Al pensamiento no sólo pertenece el movimiento de las

ideas sino, de igual manera, su detención" (2,287). Al no contribuir en nada al progreso del *Logos*, la naturaleza no se reconstruye. Existe siempre un excedente que la suma teológica no podrá jamás incluir porque es precisamente su movimiento de totalización lo que no deja de reproducirlo. El *Logos* nunca dejará de abandonar a la naturaleza a su suerte. Su lamento sofocado es la llaga abierta de un sistema cerrado. "En el espíritu puro del lenguaje (*reinen Sprachgeist*), el hombre vivía en la felicidad. Pero la naturaleza es muda. En el segundo capítulo del Génesis, es ciertamente muy notorio (*zwar... deutlich zu fühlen*) el que esta mudéz (*Stummheit*), nombrada por el hombre, se ha convertido sólo en una felicidad de orden inferior. Pero, después de la Caída, con la palabra de Dios que maldice la labor de los campos, la apariencia de la naturaleza se altera profundamente. Ahora comienza su otra mudéz, la que designamos como la profunda tristeza de la naturaleza. Es una verdad metafísica que toda naturaleza comenzaría a lamentarse si la palabra le fuera otorgada (*wenn Sprache ihr verliehen würde*). (Por lo demás, 'otorgar la palabra' quiere decir más que 'hacer que ella pueda hablar'). Esta fórmula tiene un doble sentido. Significa, en principio, que la naturaleza se lamentaría del lenguaje mismo. Estar privada del lenguaje (*Sprachlosigkeit*), tal es el gran sufrimiento de la naturaleza (y, para su salvación, existen en la naturaleza la vida y la lengua del *hombre* —y no solamente, como suponemos, la del poeta). La fórmula significa, en segundo lugar: ella se lamentaría. Pero el lamento es la expresión impotente, la más indiferenciada, del lenguaje, no tiene más que el suspiro (*Hauch*) sensible, y basta con que las plantas hagan ruido para que se deje oír un lamento. Es por ser muda que la naturaleza es triste (*trauert*). Sin embargo, la inversión de esta fórmula recor-

tará mejor la esencia de la naturaleza: es la tristeza de la naturaleza lo que la hace enmudecer (*macht sie verstummen*). En toda tristeza (*Trauer*), existe la más profunda inclinación a la mudez (*Sprachlosigkeit*), que es infinitamente más que una impotencia o un disgusto de comunicar. Aquel que es triste (*Das Traurige*) se sabe conocido de parte a parte por lo incognoscible. Ser nombrado -- incluso por un ser parecido a los dioses y bienaventurado -- comporta siempre, quizás, un presagio de tristeza. Con mayor razón, si este nombre no le viene dado de un lenguaje de nombres bienaventurado y paradisiaco, sino de centenares de lenguas humanas en las que el nombre se encuentra ya mancillado y que sin embargo, según la sentencia de Dios, conocen las cosas. Sólo en Dios las cosas tienen un nombre propio. Ya que, ciertamente, en el verbo creador, Dios les da existencia al llamarlas por su nombre propio (...). En la relación de las lenguas humanas con las cosas reside algo que podemos llamar aproximadamente como 'sobrenomina^{ción}' (1,95-96)". Si la palabra (*Sprache*: "lenguaje", en el sentido de habla) le hubiera sido dada, la naturaleza se lamentaría. Esta frase tendría no *dos* sentidos sino uno *doble*. Por principio, la naturaleza se lamentaría del lenguaje mismo. Pero este primer sentido se presta ya a muchas lecturas. Incluso es difícil saber si da lugar, como en Kafka, a especulaciones sin fin, o si exige más bien que la leamos "conforme a la doctrina talmúdica de los cuarenta y nueve grados de señalación de cada pasaje de la *Torah*" (*Corr*, 2,44). ¿Cómo distinguir esta doctrina de una eventual "sobrenomina^{ción}", de una "sobredeterminación" (1,96) del texto? ¿Cómo distinguir aquí lo "trágico" de lo cómico? Si, por ejemplo, la naturaleza ya no fuera muda, ¿de qué se seguiría lamentando?!

Ella se lamentaría del lenguaje "mismo". La lamen-

tación, ¿se aprovecharía entonces del lenguaje del que se beneficia, para volverse contra él? ¿Le respondería, entonces, en tanto que tal? Una lectura de este tipo engendraría rápidamente paradojas lógicas: ¿puede el lenguaje rehusarse, revocarse a sí mismo?, etc. Ésta no encuentra sin embargo ningún apoyo textual. Lejos de oponerse a la palabra, la naturaleza, por el contrario, habría aspirado siempre a participar de ella. Que se le otorgue la palabra, ése sería el colmo de la felicidad. Y aquí, como en otras partes, “la imagen de la felicidad” es inseparable de la de la “salvación” (2,278). Es “por su salvación” que el hombre fue dotado de lenguaje.

¿Sería nombrando la naturaleza como el lenguaje humano la salvaría? Nombrar la naturaleza es, sin duda, hacerla feliz, pero es también, lo veremos en un instante, engendrar su tristeza. La naturaleza no podría ser salvada efectivamente a menos de que “la lengua le fuera otorgada”. Pero esta hipótesis designa a su vez la imposibilidad misma. De ahí el carácter estrictamente “metafísico” de su “verdad”. Así, nada garantiza que la naturaleza pueda ser salvada. Ella sabe de qué se lamenta.

Ésta no niega, sin embargo, al lenguaje. Esto sería igualmente imposible. Sin embargo, ella se lamenta de esto. ¿De qué se lamentaría entonces, sino del hecho de haber sido privada de él? ¿Del mal que le habría causado la organización jerárquica de la Creación? Lamentarse del lenguaje es entonces, finalmente, lamentarse de Dios. Menos espectacular que toda blasfemia, más desarmante que cualquier propósito crítico o lógico, el lamento de la naturaleza no es menos radical.

La fórmula significa, en segundo lugar, que: “ella se lamentaría”. Pero Benjamin agrega también que el lamento representa “la expresión impotente, la más indi-

ferenciada” del lenguaje. El rumor de las plantas ya la dejaría oír. Entonces, la naturaleza *ya* se lamenta. Y si ella se quedara en ello, si no hiciera más que traducir su lamento, se quedaría aún en el grado cero del lenguaje. De esta manera, la mejor de las hipótesis no cambiaría en nada su situación.

El primer sentido de la hipótesis lleva demasiado lejos, y el segundo, a ninguna parte; no queda más que recomenzar. Benjamin mismo hará el comentario de lo que sucede cuando, en el prefacio del libro sobre el *Trauerspiel*, caracterice la contemplación y, en el libro mismo, la melancolía. El pensamiento se detiene, “retoma aliento” y “regresa laboriosamente a su objeto”, siguiendo así el “ritmo intermitente” de una “profundización continua” (GS,1,208,318). “Porque es muda” —continúa entonces— “la naturaleza es triste”. Pero apenas ha retomado el hilo de su discurso —cuyo *curso* es precisamente *discontinuo*—, cuando se detiene de nuevo. Todo sucede como si el pensamiento estuviera imantado por el silencio de la naturaleza. Una comunicación “aurática” parece establecerse entre los dos. “El camino hacia el objeto” es “el camino en el objeto mismo” (GS,1,318). Tejido de silencios y de repeticiones, el texto hace escuchar aquí algo así como la voz de la naturaleza. Poco falta para que, en el intersticio de sus frases, verifique la hipótesis cuya imposibilidad acaba sin embargo de reconocer. “Por su salvación existe en la naturaleza la vida y la lengua del hombre”. Fórmula más prudente que la de Hegel, según la cual el Espíritu cura sus propias heridas. Y si existe una cura, ésta no puede darse sino a través de un trabajo de duelo. “Es reencontrándose”, escribirá Benjamin a propósito de Hamlet, como “la melancolía encuentra su realización (*sich einlöst*)” (GS, 1, 335).

Cuando el texto comienza de nuevo, parece, en efecto, salir de un profundo silencio. Él lo habrá compartido un instante con la naturaleza. Tropezando con su propia fórmula, terminará por cambiarla. “Sin embargo, la inversión de esta fórmula captará mejor la esencia de la naturaleza: es la tristeza de la naturaleza la que la hace muda”. La naturaleza es muda (*stumm*), por lo tanto, es triste; inversamente y de manera más profunda (*tiefer*), su tristeza la hace muda (*macht sie verstummen*). Esta inversión no implica evidentemente que en otras circunstancias la naturaleza hubiera podido tomar la palabra. Ahondando más bien en las razones de su silencio, la nueva fórmula ya no se contenta con la constatación de que la naturaleza “sea” muda. Ella se ha “convertido” en tal. Su tristeza no es un simple hecho dado sino el resultado de un doble mal que le habrá causado el *Logos*. Ésta depende en principio de la posición que ocupa la naturaleza en la jerarquía de la Creación, a su estado originario, pero ella se explica inmediatamente después, “quizás”, por el hecho de verse infligir la palabra del otro. A la injusticia de la Creación se agrega la de la nominación. Ésta es tanto más dolorosa en cuanto que el lenguaje humano representa al mismo tiempo la única esperanza, si no la salvación, de la naturaleza.

“Lo que es triste es conocido de extremo a extremo por lo incognoscible. Ser nombrado —incluso por un ser parecido a los dioses y bienaventurado— comporta siempre, quizás, un presagio de tristeza”. Incluso en el Paraíso, la felicidad de la naturaleza hace presentir su tristeza. Por una parte, el nombre de una cosa, ya lo hemos constatado, es sinónimo de su “aura”. El acto de “otorgarle” su nombre se acerca al de “otorgarle el poder de levantar la mirada” (2,268). Esta última fórmula constituye,

en efecto, la definición benjaminiana de aura. Por otro lado, el don del nombre es, al mismo tiempo, la *pérdida* del aura. Sentirse “conocido de extremo a extremo por lo incognoscible” es, en efecto, encontrarse privado de la capacidad de levantar la mirada.⁸ Por una parte, entonces, la naturaleza se comunica con el hombre; responde a su mirada, y, al recibir sus nombres, las bestias “se alejan saltando” (1,95). Por otra parte, el hecho de ser nombrado excluye a la naturaleza de toda posibilidad de comunicación, y ésta baja, melancólicamente, la mirada. De la misma manera que el mal es una caída, la tristeza es una pendiente: existe, en toda tristeza, “la más profunda inclinación” (*der tiefste Hang*) al silencio.

Y sin embargo, hay como una armonía preestablecida entre los nombres y las cosas. El acto de nominación se inspira en el aliento divino que había dado existencia a las cosas al llamarlas, y cada nombre es un nombre propio anterior en principio a toda arbitrariedad del signo. Por otra parte, se podrían multiplicar a voluntad las aporías del nombre. Así, el nombre es la palabra justa, pero éste proyecta ya las sombras de la injusticia. En la medida en que se aleja de su querer-decir, comienza a significar otra cosa, hace presentir, ya, la confusión de los signos. Anterior a la proliferación de las palabras, hace un llamado al comentario interminable. En el corazón mismo del nombre, la identidad del paraíso ya ha sido alterada. “Con mayor razón” ya que el hombre se pondrá a so-

⁸ Por una curiosa inversión de la relación que describe Baudelaire en las *Correspondances*, aquí, el hombre mira a la naturaleza con una “mirada familiar”. Privada de mirada, la naturaleza está también privada de sexo. Ella no es más ella misma. No parece ser ni simple materia ni la personificación alegórica de la “tristeza”, sino más bien una abstracción neutra e impersonal (*das Traurige*). Al ser nombrada, se convierte en casi innombrable. ¿Dónde localizarla, entonces, en la geografía del *Logos*?

brenombrar las cosas. Pero si la inmensa diferencia entre nominación y sobrenominación, entre lo uno y lo múltiple, se deja formular en términos de *cantidad*, si la distinción absoluta entre el Paraíso y la Caída es al mismo tiempo *relativa*, entonces la sobrenominación, el parloteo y la impropiedad habrían comenzado desde siempre.

Así, la lectura benjaminiana del Génesis sería a la vez portadora de un cierto marxismo y sinónimo de una desconstrucción fiel, ella misma, del original.⁹ Es, en efecto, "muy notorio" que la naturaleza sólo acceda a una "felicidad de orden inferior". Sin embargo, ahí como acá, el discurso teológico se acomoda a ello. Un "ciertamente" viene ya a anunciar el "pero" que permitirá encadenarlos. Apenas planteado el problema, el orden se restablece. La "felicidad de orden inferior" tendrá ahí ciertamente su lugar. Sin embargo, no se mantendrá. Al inicio de algunas líneas, se habrá convertido ya en un "presagio de tristeza". Pero ahí, aún, el sistema tiene sus recursos. En nombre de la jerarquía, el discurso oficial se las arregla para continuar multiplicando las diferencias entre un primer silencio de la naturaleza, *antes*, y uno segundo, *después*, de la Caída, entre nominación y sobrenominación, etc.

En nombre de la naturaleza, se habrá sin embargo permitido un distanciamiento a la vez tímido y audaz, un "quizás" apoyado por una "verdad metafísica", cuyo efecto pasajero habrá sido el de trastornar las distinciones que protegen al sistema contra sí mismo.

El texto que tratamos de comentar no oculta de ninguna manera estas aporías. ¿Cómo decidir entonces si es demasiado poderoso para confrontarlas o demasiado im-

⁹ Samuel Weber fue el primero que realizó tal acercamiento. Cf. su "Lecture de Benjamin", en *Critique*, agosto-septiembre 1969, pp. 699-712.

potente para evitarlas? ¿Si dominan o no la lógica de sus propias discontinuidades? Ya que tales suspensiones son, como quiere Benjamin, la “respiración” misma del pensamiento (*GS*,1,208), ¿no es la respiración, quizás, como la describe él mismo en Proust (1, 329), vida y muerte al mismo tiempo? En este caso, la “crisis” de la teología le habría ya cortado su primer aliento. Pero ella aseguraría también su sobrevivencia.

El Juicio de Dios

La caída de los nombres en los signos es también la caída en la “abstracción” y en la “significación”: “Es en la caída misma donde nace, ante el árbol del conocimiento, la unidad de la falta y de la significación en tanto que abstracción” (*GS*,1,407). Hora natal, al mismo tiempo, del “juicio” en todo el sentido del término. Fiel a su etimología (*Ur-teil*), sería el signo de una división originaria. El juicio gramaticológico, que divide la frase en un sujeto y un predicado, y el juicio moral, que distingue entre el bien y el mal, no serían más que dos modalidades del mismo “parloteo”: “Ya que son fundamentalmente idénticas la palabra que, de acuerdo con la promesa de la serpiente, conoce el bien y el mal y, por la otra parte, aquella que comunica exteriormente” (1,93). Lo que nosotros llamamos lógica y ética reposarían, así, en distinciones que datan de la Caída.

Nacidos de la Caída, la abstracción y el juicio tienen, sin embargo, la doble estructura de un *pharmakos*. Designan a la vez el mal y, si no su remedio, al menos su correctivo. El mal es la caída, y la Caída es el conocimiento del bien y del mal. El mal es entonces el juicio humano, que a su vez es el blanco del juicio divino.

El árbol del conocimiento (*Erkenntnis*) sólo ofrece, en efecto, un vano saber (*Wissen*) del bien y del mal. “El conocimiento en el que se extravía la serpiente, el conocimiento del bien y del mal, no tiene nombre. En el sentido más profundo del término, es nada, y este saber, en sí mismo, es justamente el único mal que conoce el estado paradisiaco. El conocimiento del bien y del mal abandona al nombre, es un conocimiento exterior, la imitación no creativa del Verbo creador (...). El conocimiento de las cosas reposa en el nombre, pero el conocimiento del bien y del mal es (...) parloteo” (1,93-94).

Así como el conocimiento del bien y del mal es, en sí mismo, el mal, el conocimiento “perfecto” de las cosas es ya —antes de ninguna tematización del bien y del mal— el bien. “Desde el séptimo día, Dios lo había conocido con los verbos de la Creación. Y he aquí que eso era muy bueno” (1,93). No hay que considerar esta última frase como un juicio, sino como una bendición, un amén en estado puro. Ningún juicio crítico, ninguna inquietud, dialéctica o de otro tipo, viene aún a turbar el reposo del séptimo día. El mal no ha sobrevenido aún. Y el conocimiento del bien es consustancial a la Creación misma, ya que Dios conoce a la Creación al crearla. En el origen, “conocer” debió haber sido un verbo intransitivo (“Dios había conocido con los verbos de la Creación”), porque Dios no pudo conocer nada fuera de sí mismo. Saber, por el contrario, será siempre saber algo. Será la babel de las palabras y de las cosas, de las significaciones y de los juicios. El mal, que no es otra cosa que el conocimiento *exterior* del bien y del mal, será condenado entonces por el juicio de Dios que se definirá, por el contrario, como el conocimiento *inmediato*. Entre el bien y el mal, el juicio bueno y el malo: toda la diferencia radica ahí.

De la misma manera en que el nombre ofrece el “fundamento” (*Grund*) donde se “arraigan” los “elementos concretos” del lenguaje, “los elementos abstractos (...) tienen su principio en la palabra que condena, en el juicio” (I,94) que inaugura la caída en el “abismo (*Abgrund*) del parloteo”. La caída en la mala abstracción inaugura, de manera inmediata, la buena abstracción. “El hombre que parlotea, el pecador”, es instantáneamente llevado ante el “Tribunal” divino. Si la caída en la abstracción abre un libre curso a la *impotencia* que parlotea, con mayor razón esta caída es “el origen de la abstracción como *poder* del espíritu lingüístico” (1,94. El subrayado es nuestro). Poder que, en la forma del juicio divino, pone fin, de una vez por todas, al mal infinito del parloteo.

Un interior sin exterior, presente anterior a toda temporalidad diferente, el Paraíso encarna lo que llamaríamos en la actualidad una “metafísica de la presencia”. Esta presencia es la del lenguaje que “reposa bienaventuradamente en sí mismo (*selig in sich selbst ruht*)” (1,94). Sin embargo, el tiempo del Paraíso tuvo a bien preceder al nuestro. Se define por ello mismo como un presente —o un futuro— anterior, más que como un presente que reposa completamente en sí mismo. “El hecho de que la lengua del Paraíso haya sido la del conocimiento perfecto”, declara Benjamin, “¿no podría disimularlo incluso la existencia del árbol del conocimiento?” (1,93). ¿Acaso no perjudica, sin embargo, su reposo? Ya que su ser ahí (*Dasein*) es, en efecto, demasiado enigmático. Si el conocimiento que encubre es “la nada”, y si “este saber, en sí mismo, es juicio, el único mal que conoce el estado paradisiaco”, el silogismo siguiente se impone: el paraíso contiene ya el mal; pero el mal no es nada; *ergo*, el Paraíso no contiene nada del mal. Y si el árbol del bien y de mal no ofrece más

que un saber “sin nombre”, que lo ha llamado “árbol del conocimiento”, esta designación engañosa, ¿es un signo o un nombre? El árbol es, en efecto, la presencia paradójica del exterior en el interior de un adentro sin afuera, y de un porvenir que ya habrá comenzado a sembrar la división en un pasado que creíamos simple.

Sucede lo mismo con el juicio divino cuyo signo premonitorio es, en efecto, el árbol. ¿Dónde localizar justamente una justicia que no hable ni el lenguaje concreto e inmediato de los nombres ni el lenguaje abstracto e instrumental de los signos? ¿Dónde situar un acto de lenguaje que se defina como “la inmediatez en la comunicación de la abstracción”? (1,94) No puede ser, en efecto, a la vez inmediato y abstracto,¹⁰ sino porque es, a la vez, anterior y posterior a la Caída. Guardián vigilante de los nombres, mantiene “la inmediatez”, la “pureza” y la “magia”. Sin embargo, se distingue por su misma vigilancia. El “estado” de “pureza” queda sustituido por una “pureza más rigurosa”, a saber, el acto de “purificación”. Dios no puede seguir descansando ahí donde todo deja de ser “muy bueno” De esta manera, le faltará al juicio divino esta “magia inmanente” que es lo propio de un lenguaje que descansa en sí mismo. Pero si “su magia es diferente de la de los nombres”, debe poder distinguirse, de manera aún más decisiva, de aquella de los signos. Porque existe, de acuerdo con Benjamin, una magia de los signos. Sin embargo, ésta no sobrevive a la caída sino perdiendo

¹⁰ También para Hegel, *inmediato* puede ser sinónimo de *abstracto*, pero solamente en un sentido negativo y en el interior de otra serie de oposiciones. En Benjamin, el *médium* (*Medium*) de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) se opone al devenir-medio (*Mittel, Mittelbarkeit*) y no, como en Hegel, al punto medio (*Mitte*) de la mediación (*Vermittlung*).

su inocencia; saliendo de "su propia magia inmanente", el lenguaje "se hace mágico expresamente (*ausdrücklich*), en cierta forma de exterioridad" (1,93). ¿Dónde entonces se sitúa la magia del juicio divino, si no entre la de los nombres y la de los signos, controlando por anticipado la frontera que los separa? "Nueva inmediatez", que es la "restauración de la inmediatez herida" del nombre, la magia del juicio divino se distingue en la medida en que ésta "no conocerá más en ella misma el reposo bienaventurado" (1,94). Por más positiva que sea en relación con "la nada" del parloteo, ésta sigue siendo negativa en relación con la positividad del nombre. En tanto que éste no tiene que hacer más que descansar en sí mismo, la "palabra que condena" (*das richtende Wort*) debe dirigirse (*richten*) contra el mal. Esto no implica, sin embargo, ninguna dialéctica con lo de afuera. La abstracción sigue siendo *inmediata*, ya que actúa en nombre del nombre. Así, ella vive su propio fin. Al no haber tenido que ser jamás necesarios, la abstracción y el juicio no harán otra cosa sino convertirse en superfluos. El juicio no debe tener la última palabra. Si bien se debe "atravesar el desierto glacial de la abstracción", como decía Benjamin a Adorno al mostrarle su manuscrito sobre Husserl, la meta del ejercicio debe ser reencontrar, al fin del camino, la tierra prometida. La utopía será concreta, o no será jamás.¹¹

El juicio divino *castiga* apenas al de los hombres. Ante la mirada de Dios, éste se destruye por sí mismo: "Mien-

¹¹ Se trata del mismo esquema en el joven Lukács. Al asumir la herencia de la epopeya, paraíso perdido de lo concreto, la novela no puede esperar reencontrarlo sino al ir "hasta el fondo" de la abstracción, *La Teoría de la Novela*, p. 66. La "magia inmanente" en Benjamin no es ciertamente, como en Lukács, una "inmanencia de sentido", pero la teleología sigue siendo la misma.

tras que, en el caso de la justicia (*Gericht*) terrestre, la subjetividad vacilante del juicio (*Urteil*) se ancla profundamente en la realidad por medio de los castigos, el carácter ilusorio del mal hace valer plenamente su derecho (*kommt der Schein des Bösen ganz zu seinem Recht*) ante la justicia divina. La subjetividad que se declara como tal, triunfa ahí sobre toda la objetividad engañosa del derecho (*des Rechts*) y se somete (...), en tanto que infierno, a la omnipotencia divina" (*GS*,1,1,407). Así, por una enorme paradoja, la única justicia digna de este nombre, la única capaz de librarse de la sospecha de lo arbitrario, sería aquella que procedería sin otra forma de proceso.¹² El lento proceso de la justicia humana, la justicia como institución: he aquí la injusticia misma. La institución del arbitraje descansaría entonces en la arbitrariedad del signo. Es decir, en la subjetividad. La justicia humana descansa en los fundamentos "vacilantes" de la Caída. La justicia no encontrará jamás la palabra justa, no hará más que parlotear. Demasiado subjetiva como para confesarlo, se oculta tras una apariencia de objetividad. Esta auto-legitimación de la arbitrariedad, este falso fundamento, sería lo que nosotros llamamos el derecho. Éste sería solidario de "la concepción burguesa del signo".

La subjetividad de la institución y la institución de la subjetividad no serían así más que dos consecuencias de la Caída. Y si "derecho" es igual a "subjetividad", el sujeto se define, inversamente, como aquel que insiste en

¹² Una justicia semejante precede, sin duda, a la institución de la ley mosaica. Ahora bien, Benjamin describe, a propósito de Kafka, cómo la justicia arbitraria de los hombres padece una regresión más allá de la ley escrita, más allá incluso de la era mítica (2, p. 70), sin dejar de ser burocrática. Pero si la justicia divina, por cierto, se distingue por su carácter inmediato, ¿qué es lo que la detiene para convertirse, también ella, en sinónimo de una arbitrariedad absoluta?

sus derechos. Se desacredita por el acto mismo de reclamar su derecho a existir. Al proponer el problema del bien y del mal, se propone como tal; al proponerse, cae, y las leyes que inventa para regular un mundo caído sólo agravan el pecado original. El “aplazamiento” y el “procedimiento” (2,74) son sus características esenciales. Por el contrario, el juicio de Dios es inmediatamente un juicio final. Se efectúa ahí mismo y se pronuncia con la fuerza performativa propia del Verbo creador.¹³ “Esta palabra que condena expulsa a los primeros hombres del Paraíso” (1,94). Si actúa inmediatamente, es porque el juicio de Dios es testigo, a diferencia de los juicios humanos, de un conocimiento inmediato del bien y del mal. En efecto, los dos tipos de juicio tienen cada uno su “raíz lingüística” (1,94). Si la justicia divina no puede ser diferida, es porque el *Logos* opera, por principio, sin “diferencia” (Derrida). Y si el derecho sólo disfraza la justicia divina, es que su lenguaje no es más que la “parodia” del *Logos*. “Ahí donde las cosas se embrollan, los signos no pueden sino confundirse” (1,95). Y ahí donde los signos remiten indefinidamente unos a los otros, las decisiones se remiten, también, para más tarde. La justicia se convierte entonces, como en Kafka, en un laberinto mítico. La confusión de los signos: he aquí ya la burocracia de los procesos.

El juicio divino “se eleva”, como un fénix, a partir de

¹³ “La palabra apócrifa de un evangelio: ‘Ahí donde te encuentre de nuevo, ahí te juzgaré (*richten*)’ arroja una luz particular sobre el último juicio. Hace recordar la frase de Kafka: ‘El último juicio es una justicia sumaria’, agregando algo más: el día del juicio no se distinguiría, de acuerdo con esta palabra, de los otros. Ofrece, en todo caso, la piedra de toque del concepto del presente que el historiador hace suyo. Todo momento es el de un juicio sobre ciertos momentos que lo han precedido”, *GS*, I, p. 1245. Así, todo juicio debería ser un juicio presente, e inversamente incumbiría a todo presente ser un acto de juicio. No podría tratarse de un juicio neutro. El verbo *richten* significa a la vez “juzgar”, “condenar”, “destruir” y “dirigir”.

la Caída. Su magia regenera, en cierta medida, aquella que se está en proceso de degenerar. Sin embargo, esta "nueva inmediatez" no es tan inmediata como parece. El castigo divino está ciertamente provocado por el pecado original. Pero éste había sido provocado, a su vez, por la existencia de la tentación. "Esta palabra que condena arroja a los primeros hombres del Paraíso; ellos mismos la provocaron (*ezzitiert*) en virtud de una ley eterna según la cual esta palabra que condena, castiga —y espera— su propio despertar (*Erweckung*) como su única y más profunda falta" (1,94). Si el juicio divino espera la Caída, no es estrictamente su contemporáneo. Lejos de dar lugar a ella, la Caída no hace más que despertar una "ley eterna". Si, por otra parte, la ley "espera" su transgresión, y si ésta se define por la pérdida de lo inmediato, el castigo, ¿no es entonces también "mediato", tan criminal como el crimen? El verdadero pecado original, ¿tuvo lugar *antes* de la Caída?

De cualquier manera, el Paraíso parece estar ya habitado por la abstracción. Así, la buena abstracción precedería a la mala como su castigo anticipado. "Excitar" a la justicia es, literalmente, "citarla afuera". Al *citarla*, el hombre se ve citado a comparecer ante ella. Al *citarla afuera*, es a su vez *colocado* afuera. Por haber despertado el juicio de Dios, es inmediatamente expulsado del Paraíso. Sin embargo, la provocación es, por lo menos, recíproca. Es verdad que, al transgredir la ley, el hombre se expulsa así mismo del Paraíso. Pero la ley que él transgrede está ya en su sitio. Transgredirla es entonces, en más de un sentido, cumplirla. Excitarla es también abstraerla. Por "inmediato" que sea, el juicio divino contiene ya, sin embargo, en tanto que abstracción primera, la mala posibilidad de su exteriorización.

La colocación del árbol del conocimiento indica claramente que el Paraíso contiene ya su afuera, que éste tiene ahí su lugar. "Si el árbol del conocimiento fue colocado en el jardín de Dios, no fue a causa de la luz que hubiera podido ofrecer sobre el bien o el mal, sino como signo anunciador del juicio del que interroga (*Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden*). Esta inmensa ironía es el signo característico (*Kennzeichen*) del origen mítico del derecho" (1,95). Signo no arbitrario, el árbol del conocimiento no encuentra su razón de ser en el saber que el hombre tratará en vano de extraer de él. Ya que en este caso, el árbol habría provocado abiertamente la Caída. Ahora bien, ésta no habría debido suceder jamás, pero la lógica de lo prohibido es aquí particularmente paradójica. Ya que el árbol del conocimiento presupone ya —aunque sólo fuera de manera no dicha, prohíbe— el saber que le está prohibido poseer. Lo prohibido hace pensar en lo que no debe precisamente pensarse. La sentencia anticipada tiende, sin embargo, a seguir siendo letra muerta. Lo que despertará la justa cólera de Dios será haberse hecho necesaria. Al no querer otra cosa más que seguir siendo superflua, ésta se ejercerá únicamente en contra de lo que ha perturbado su sueño. "Inmensa ironía", en efecto, cuya sublimidad podría fácilmente convertirse en ridículo.

En principio, la justicia divina queda delimitada netamente del juicio humano. La palabra de Dios es a la palabra humana lo que el original es a la "parodia" (1,93). Pero la prohibición sobre "el que interroga", aunque patulle las fronteras, suscita a su vez una serie de preguntas que corren el riesgo, aun aquí, de confundirlas. Al acechar la transgresión de su ley eterna, ¿sería Dios entonces un genio maligno y la serpiente, su chivo expiatorio? ¿Es el Paraíso una colonia penitenciaria en potencia? La diferen-

cia entre la prohibición y la transgresión ¿se transgrede a sí misma? Una "ironía", incluso más inmensa que la que evoca Benjamin aquí, ¿confundiría entonces la justicia divina con el "origen mítico del derecho"?

El padre, escribirá Benjamin a propósito de la obra de Kafka, yace ante el hijo "como un enorme parásito". "No consume sólo la fuerza del hijo, consume su derecho a existir. El Padre es el que castiga, pero también el que acusa. La falta por la que acusa al hijo parece una especie de pecado original. Porque la definición que Kafka da de él no se aplica a nadie mejor que al hijo: 'El pecado original, la vieja injusticia cometida por el hombre, subsiste en el reproche que hace el hombre y que no deja de hacer: que se ha cometido una injusticia en contra de él, que en él se ha cometido un pecado original'. Pero, ¿quién es acusado de este pecado original —el pecado de haber engendrado un heredero— sino el padre por el hijo? Así, el pecador sería el hijo. De la frase de Kafka no se puede concluir, sin embargo, que la acusación sería culpable por ser falsa. En ninguna parte dice Kafka que sea injusta. Es un proceso siempre pendiente (...). Ya Hermann Cohen (...) consideraba como 'un logro desde ahora ineluctable', a propósito de la antigua idea de destino, que 'son sus mandatos mismos los que parecen motivar y llevar consigo esta transgresión, esta caída'. Sucede lo mismo con la jurisdicción cuyos métodos se ejercen en contra de K. Ellos remiten, muy por encima del tiempo de la Ley de las Doce Tablas, a una época primitiva sobre la cual una de las primeras victorias fue la institución del derecho escrito" (2,66-67). Que el hijo se lamente incansablemente de un pretendido pecado original del que él habría sido la víctima, he aquí, de acuerdo con Kafka, el pecado original mismo. Lamentarse de una injusticia tal, sería la

verdadera injusticia. Si, entonces, el lamento constituye él mismo la injusticia que alega, es lógico —pero también terrible— que Kafka no se lamenta de ella. Porque la falta consiste precisamente en acusar al padre —y el castigo, en volver la acusación contra el que se lamenta. Ahora bien, en la lectura que Benjamin hace, el Génesis mismo no dice otra cosa. Al menos, éste comienza, casi sin ser forzado, a deslizarse en el mismo sentido. El pecador sería, de una lectura a otra, el que interroga o el que se lamenta. Dios Padre ¿no se parecería en Benjamin a un padre kafkiano, “enorme parásito”, cuyos reglamentos llevan consigo su transgresión y arrebatan al sujeto, si no al hombre, hasta su derecho a existir. ¿En qué se distinguiría entonces el pecado original de una transgresión mítica? “Pendiente sobre el hombre” (1,98), como la espada de Damocles, ¿no sería la justicia divina tan fatal como “la antigua idea de destino”?¹⁴ Ahora bien, para Benjamin, no menos que para Cohen, la época monoteísta rompe de manera decisiva con la época del mito. Esta polaridad constituye incluso una de las oposiciones fundadoras de su pensamiento. Permite establecer la posibilidad de un progreso, incluso aunque se dude, con Kafka (2,75), de que éste ya se haya producido. El hecho de que en Kafka el derecho sufra una regresión más allá de su “origen mítico”, sólo confirmaría el principio de tal cronología. La ventaja de esta es la de poder localizar el mal y así, al menos en principio, escapar de él. Periodizar es abrirse perspectivas. Ante la dificultad de delimitar bien los periodos, se

¹⁴Inmediatamente después de comer del árbol del conocimiento, el hombre sabe al menos que peca, mientras que, en el mundo premítico de Kafka, estamos condenados “no sólo inocentes sino ignorantes” (cít. 2, p.67). La justicia divina, como la representa Benjamin, es alternativamente utópica y totalitaria. Ahora bien, el equívoco, ¿no pertenece, según Benjamin, al orden mítico?

plantea entonces el problema de saber si la voluntad de periodización no está motivada por la necesidad de contener un mal demasiado abismal para dejarse dominar, incluso como "abismo", por un esquema "genético". La distinción entre mito y teología es, en efecto, crítica: se debería poder salvarla para salvar la idea misma de salvación.

A través de la exégesis benjaminiana, el Génesis deja ya presentir a Kafka. Éste, a su vez, remite nuevamente al Génesis. Y el ensayo que Benjamin escribirá sobre Kafka aclarará ciertos detalles del comentario bíblico que él había emprendido diez y ocho años antes. El universo de Kafka, escribirá Benjamin, está sometido a una ley de "desplazamiento". Pero será suficiente un embrague mínimo, del que sólo el Mesías tendrá sin embargo el secreto, para que todo ocupe de nuevo su lugar (2,80). De manera inversa, acabamos de constatarlo, se necesita casi nada para que el Génesis se trastorne. En la actualidad, decía Scholem, debe leerse a Kafka antes de abordar la mística judía. Benjamin va un paso más allá. "Lo que hay de loco en Kafka", escribe Benjamin en la larga carta a Scholem de 1938, "es que este universo de experiencia, el más reciente de todos, le ha sido legado precisamente por la tradición mística" (*Corr*, 2,248). La obra de Kafka no sólo describiría una "eclipse" entre la experiencia mística y la modernidad, sino que la relación entre estos dos polos, tan alejados en apariencia el uno del otro, sería de una intimidad elíptica y, por eso mismo, de una extrañeza inquietante. Sólo la tradición mística permitiría, a través de su "crisis", medir la inconmensurabilidad de la experiencia moderna. Pero ya la tradición *contendría*, en todos los sentidos, lo otro que la amenaza. Para desembocar en Kafka, Benjamin no habría tenido necesidad de echar

mano de la Biblia “a contrapelo” (2,281). Lo que haría temblar, en la actualidad, a la tradición, lo habría visto desde siempre. De la misma manera, Benjamin, al descubrir a Kafka, habría redescubierto la vieja melancolía que aparecía ya en sus escritos teológicos de juventud. Esta melancolía correría sin cesar el riesgo de desbordar la teología que la contiene. En respuesta, sólo la teología contendría los recursos que permitirían, si no salvarla, al menos dominarla.

La justicia que describe Kafka se vuelve en contra del que se lamenta. El lamento sofocado, no obstante, se hace escuchar. *De profundis*, desde el fondo mismo del sistema teológico, la naturaleza se lamenta. Pero, ¿qué sucedería si, por alguna razón extraordinaria, este lamento se tradujera en justicia?

“Pero, ¿cómo representarse este tribunal? ¿Es el Juicio final? ¿No transforma al juez en acusado? El proceso, ¿no es el castigo?” (2,74).

El Proceso de la Naturaleza

“Kafka no se cansa de espiar en las bestias aquello que ha sido olvidado. Sin duda, ellas no son el final, pero sin ellas nada sucede”

Benjamin

“Hacer hablar a los silencios de la historia”

Michelet

Ya a propósito del *Trauerspiel*, se trata no sólo de la *queja*, sino también del proceso de la naturaleza. Dos años más tarde, bajo el impacto del *Proceso* de Kafka, Benjamin esboza el escenario siguiente.

Idea de un Misterio

Representar la historia como un proceso en el que el hombre, en tanto que abogado (*Sachwalter*) de la naturaleza muda, se querrela contra la no-llegada del Mesías prometido. Pero el Tribunal decide escuchar a los testigos del porvenir. Aparecen el poeta, que lo vive, el escultor, que lo ve, el músico, que lo escucha, y el filósofo, que lo conoce. Sus testimonios, entonces, no concuerdan, a pesar de que todos son testigos de su llegada. El Tribunal no se atreve a admitir su indecisión. De esta manera, no dejan de aparecer nuevas demandas, así como nuevos testigos. Hay tortura y martirio. Los puestos del jurado están ocupados por seres que escuchan al hombre-acusador (*Mensch-Ankläger*) con la misma desconfianza. Los hijos de los jueces heredan sus lugares. Una angustia surge finalmente en ellos, la angustia de perder sus lugares. Todos los jueces terminan por huir. No quedan finalmente más que el acusador y los testigos".¹⁵

En los misterios medievales todo se jugaba alrededor de la salvación del hombre. En Benjamin se trata, por el contrario, de la redención de la naturaleza. Es, por otra parte, a otro género medieval, al del lamento (*Klage-literatur*), al que debería ligarse su *Idea de un Misterio*, o bien al drama barroco, que acababa de arrancar del olvido. El impulso de la teología medieval desaparece dejando en su lugar un "cielo bajo y pesado" bajo el cual desfila, "en gran duelo", un cortejo barroco en el que "el dolor majestuoso" representa, en la lectura que hace Benjamin, la tristeza muda,

¹⁵ GS,2, pp. 1153-54. Citado también en Gershom Scholem, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt, 1975, pp. 180-1.

“sin tambor ni música”,¹⁶ de la “Historia-Naturaleza”. Ningún destello de salvación vendrá a irradiarla. Al contrario del misterio medieval o de la tragedia clásica, el *Trauerspiel* no conoce ningún plazo. El número par de sus actos hace presentir un duelo sin fin, un lamento interminable, un proceso siempre diferido. En efecto, ya en *El origen del drama barroco alemán*, se habla de ese “proceso de la naturaleza” (*GS*,1,316). Doble genitivo que traduce una ambigüedad esencial. Al no poder jamás emprender un proceso en nombre propio, la creatura muda no puede ser más que el objeto designado, la eterna víctima de toda justicia. De ahí su lamento sempiterno, que ninguna ley podría sofocar jamás por completo, porque es su mala conciencia. Poderosa impotencia que tendrá como efecto volver la ley del más fuerte contra sí misma. Una melancolía kafkiana (“¡Oh! tanta esperanza, una cantidad infinita de esperanza, pero no para nosotros”) subyace en los rasgos brechtianos —confianza, valor, humorismo, astucia, firmeza—, de los que Benjamin pretenderá que no dejan de poner en entredicho cada victoria que hayan obtenido los dominantes (2,278-79). La naturaleza se lamenta, indefinidamente, intransitivamente. Pero no juzga. Su lamento se queda sin predicado ni sujeto jurídico. De ser un objeto acusativo, la naturaleza no se convertirá en un sujeto acusador. Así, hace presentir los límites del derecho en cuanto tal. Ahí yace, en efecto, algo de esta “esperanza” que no es ciertamente “para nosotros”, como sujetos jurídicos.¹⁷

¹⁶ Citas de Baudelaire (*A une Passante*, cuarta *Spleen*), cuya obra constituye, según Benjamin, un análogo moderno de la alegoría barroca.

¹⁷ Cf. las observaciones de Benjamin sobre el “nuevo abogado” de Kafka: “Fiel a sus orígenes” equinos, Bucéfalo “no practica más”, *GS*,2, p. 437.

Sin embargo, el viejo lamento (*Klage*) de la naturaleza toma aquí la forma de una demanda judicial (*Anklage*), cosa que no hará sino agravar el escándalo, ya que lo que está en juego en el proceso será nada menos que lo bien fundado de la Creación divina. Sin embargo, ¿con qué derecho se puede evaluar la justicia suprema de la que se derivará la suya? ¿Cómo, inversamente, esta justicia puede juzgar aquello que la pone en entredicho? ¿A quién podría apelar la naturaleza, en efecto, si no es al animal que habla y que, por este solo hecho, la oprime? ¿Quién podría, por otra parte, hacerle justicia si no es el sistema judicial en cuestión? “La inmensa ironía”, que evoca Benjamin a propósito del “origen mítico del derecho”, valdrá entonces también para un proceso en el que el lenguaje mismo no podrá dejar de constituir un juicio *a priori* sobre el incente que se atreve a lamentarse. Ironía que, aun aquí, se mantiene suspendida entre lo trágico y lo cómico, el mundo del *Trauerspiel* y el del *Witz* judío.¹⁸

La naturaleza presenta una demanda contra el incumplimiento de una promesa: el Mesías no ha llegado. Al lamentarse de una espera interminable, la naturaleza no tiene otro recurso más que la ley. Ésta no hace nada, sin embargo, más que perpetuar la espera. Todo sucede como si la no llegada del Mesías perjudicara el proceso que tenía que juzgar; como si, en su ausencia, los hombres fueran incapaces de encontrar la palabra justa. “El Tribunal no se atreve a reconocer su indecisión”. La subjetividad vaci-

¹⁸ “Yo te recomendaría” escribe Scholem a Benjamin en 1931, “comenzar todo estudio sobre Kafka con el libro de Job o, al menos, con una discusión sobre la posibilidad del juicio divino, que considero como el tema único de la obra de Kafka”, Scholem, *op. cit.*, pp. 212-13. “Aquel que viera el lado cómico de la teología judía”, escribe Benjamin a Scholem en 1939, “tendría en sus manos la llave de Kafka”, *Corr.* 2, p. 285.

lante, al esconderse detrás de sus procedimientos, confundiendo los medios con los fines, se hunde en el lenguaje de los signos. Tiene, en efecto, la misma estructura de aplazamiento. Al aplazar su decisión de una sesión a otra, también traiciona su promesa. Si la naturaleza es muda, también ella traiciona su promesa. Si la naturaleza es muda, los hombres son sordos y ciega, su justicia. Ningún rayo cae, sin embargo, para aniquilarla. Es la ausencia de Dios la que está, por el contrario, en el origen del proceso.

A través de una primera lectura de Kafka, Benjamin muestra el laberinto mítico de un proceso, la continuación y el fin del derecho. El Tribunal es, en efecto, mítico: su autoridad burocrática, lejos de garantizar su imparcialidad, no parece deberse más que a la oscuridad de su mandato. En un otro sentido totalmente distinto, el hombre asegura en adelante la función de "amo"¹⁹ de la naturaleza. De portavoz llamado por Dios para nombrar la Creación, desciende al rango de un profesional de la justicia. El hombre caído es un abogado nato, un simple "gerente de cosas" (*Sachwalter*), un administrador de bienes. Continúa ciertamente hablando en nombre de la naturaleza. Pero, lejos de citarla ante su Creador, la traduce ante una justicia demasiado humana. Ésta es la ocupación de aquellos que se encuentran mejor colocados en la jerarquía. El abogado de la naturaleza no puede por lo tanto dejar de traicionar la causa que él defiende.

¹⁹No habría más que el "narrador", que podríamos llamar, en un sentido auténtico, el "amo" o el "portavoz de la creatura", 2, pp. 163, 168. Pareciéndose menos a un abogado que a un santo, él se define como aquel en quien "el justo se encuentra a sí mismo", 2, p. 169, y baja la escalera de la Creación "hasta los abismos de lo inanimado". "La jerarquía de las creaturas, que culmina en la figura del justo", 2, p. 164, no da lugar aquí a ningún lamento. Benjamin evoca, a propósito del narrador, "las especulaciones de Orígenes, rechazadas por la Iglesia católica, que conciernen a la 'apocatástasis', es decir, a la salvación final de todas las almas" (2, p. 162).

Como el doble genitivo “proceso de la naturaleza”, la palabra compuesta *Mensch-Ankläger* (“hombre-acusador”) contiene dos sentidos posibles, de los cuales el primero (“acusador del hombre”) puede a cada instante recusar al otro (“acusador humano”). Doble sentido, ironía casi muda que hace hablar al silencio quejumbroso de la naturaleza. Juicio en sordina que el lenguaje humano hace sobre sí mismo.

Por otra parte, el hombre no es más convincente en su papel de testigo que en el de abogado. La categoría de testigo se cuenta sin embargo entre las más altas de la tradición judía. Que cante las loas de Dios (*GS*, 2, 246) o que permanezca mudo ante la catástrofe de la historia (2, 282), el *Angelus Novus* de Benjamin es portador de tal tradición. El vagabundo y el materialista histórico, en el sentido en que Benjamin los concibe, son también y en un sentido fuerte, los testigos de la modernidad. Es en esta perspectiva que Benjamin puede designar a Baudelaire como “testigo de cargo en el proceso histórico intentado por el proletariado en contra de la clase burguesa”. En el proceso de la naturaleza, es evidente, por el contrario, que ningún testigo humano, incluso el mejor intencionado, estará por debajo de toda sospecha.

Sin embargo, ¿acaso el Tribunal no decide, con toda buena fe, juntar lealmente a los mejores peritos? ¿E incluso hacer hacer oír las voces más críticas del *statu quo*? ¿Escuchar a los testigos que gozan de una autoridad irrefutable en materia del futuro, a saber, los artistas y el filósofo? Todos estos futurólogos titulados testimonian la llegada del Mesías. Lo que *presienten* los artistas, el filósofo lo *sabe* de antemano. Existe, por tanto, de nuevo aquí, una jerarquía muy clásica que ha permitido siempre a la filosofía entronizarse como la reina de las ciencias.

Pero su saber absoluto no es sino un saber posterior a la Caída; asimismo, la "lengua del poeta" no es "como suponemos" (1,96), una relación privilegiada en favor de la naturaleza. Aquí, una vez más, una cierta ironía viene a desinflar el saber humanista de los profesionales. En lugar de prefigurar el advenimiento del Mesías, no hace sino reproducir el *statu quo*.

Porque los testimonios tienen, a su vez, como único efecto, el de diferir al infinito la felicidad que predicen. El verdadero advenimiento del Mesías, del que todos hacen *profesión* de fe, ¿sería entonces demasiada dicha? Todo sucede como si, al retroceder ante un acontecimiento que los reduciría al desempleo, los testigos comenzaran, a su vez, a "parlotear". "El abismo del parloteo" (1,95) no devora sin embargo más que a largo plazo. Mientras tanto, el "principio esperanza" (Bloch) se convertirá en una institución cultural. Ésta, como la izquierda en general, no cesará de traicionar su vocación unificadora. Los profesionales de la utopía, como los habría llamado Sorel, aunque denuncian la división del trabajo, terminan por agravarla. Los que pudiéramos pensar como destinados a llevar a cabo la "tarea del traductor", no hacen así sino aumentar la confusión de las lenguas.²⁰ Lejos de purificar las palabras de la tribu, aumentan el caos de los signos; y en

²⁰ De hecho, la teología benjaminiana, al rechazar todo esteticismo, da un rango menos elevado al lenguaje artístico que al del hombre en general: "todo arte, incluida la poesía, se apoya (...), no sobre la última sustancia del espíritu lingüístico, sino sobre el espíritu lingüístico de las cosas" (1, pp. 86-87). Una jerarquía semejante se inserta, ciertamente, en la del *Logos* en general. La puesta en escena de ésta habría podido, sin embargo, implicar una reevaluación del estatuto del arte. ¿Quién sabría, en efecto, escuchar mejor a la naturaleza sino aquellos que están capacitados para traducir el lenguaje de las cosas? ¿No serían los artistas, efectivamente los mejores testigos? Ahora bien, tal razonamiento está sin duda excluido por principio. Ya que de la misma manera en que no se deben hacer imágenes talladas, estaba "prohibido a los judíos predecir el futuro" (2, p. 268).

vez de hacer aparecer el fin mesiánico, hacen del Mesías un nuevo *shibboleth*. “Sus testimonios, entonces, no concuerdan”. La utopía se pierde en la babel de los lenguajes que se le consagran. Las artes ya no son capaces entonces de traducir el “lenguaje de las cosas en un lenguaje infinitamente más elevado” (1,97). Remiten, más bien, a “la sobredeterminación que reina en la trágica relación entre las lenguas de los hombres que hablan” (1,96). La avalancha arrastra en su caída hasta al discurso de su fin.

De todo el personal que administra aquí la justicia humana, sólo los jueces no parecen pertenecer en ningún sentido a la raza de los hombres. En todo caso, ellos no pertenecen a ésta con pleno derecho. Benjamin los nombra, de manera significativa, los “seres”, designando así la identidad vaga y marginal de aquellos que no tienen más fortuna que su existencia misma. La justicia no hace sino prestarles algunos derechos para las necesidades de su causa, dispuesta a quitárselos en cualquier momento. De ahí su inquietud creciente. ¿Qué hay de sorprendente, por tanto, si parecen compartir el silencio de la naturaleza, desconfiando instintivamente del abogado que la representa? Serían ellos, más bien, los verdaderos representantes de la naturaleza. Su suerte sólo es instructiva. El proceso se degrada, la Caída se acelera, “hay tortura y martirio”. Los jueces tratan entonces de instalarse en la catástrofe. Parecen tener esa costumbre, como si fueran viejos refugiados. Al no tener otro patrimonio, tratan de delegar sus lugares de padres a hijos. Pero nada es sacrosanto, ni un tiempo —los judíos lo saben desde hace mucho—, ni un palacio de justicia.²¹ Una existencia fuera

²¹ Con la pérdida de su inviolabilidad, la justicia cae del lado mismo del estadio mítico. Ella lo había superado, según Benjamin, en el momento en que el altar

de la ley parece entonces el menos peligroso de los expedientes. Temiendo ser expulsados, los jueces se salvan dejando detrás de ellos el aparato vacío de la justicia. Ésta, por otra parte, habrá funcionado siempre en el vacío. Su indecisión habrá tenido, a fin de cuentas, el efecto de una decisión negativa. "El aplazamiento es, en *El Proceso*, la esperanza del acusado, con tal que el procedimiento no se convirtiera poco a poco en el juicio" (2,74). Esta esperanza no la habrá tenido jamás la naturaleza. De hecho, si no en derecho, ella no habrá jamás cesado de perder un proceso del que siempre habrá estado excluida. En la mejor de las hipótesis, ella lo ganaría en última instancia, pero ésta se hace justamente esperar. No existe, por tanto, nada menos seguro que la realización de la historia. La historia que dibuja aquí Benjamin no se lleva a cabo. Ella relata el curso de las cosas, la ley de la justicia. Y si, como en Hegel, la Historia mundial (*Weltgeschichte*) es el Juicio final (*Weltgericht*), lo es aquí como juicio sobre un mundo donde el progreso, la razón y la libertad son sinónimos de la Caída. El mundo no "progresa" sino como un *Trauerspiel* lleno del lamento ininterrumpido de los espectros ausentes que frecuentan una escena finalmente vacía "Así como espíritus errantes y sin patria/Que se ponen a gimotear obstinadamente".²²

Los hombres terminan, pues, atestiguando en contra de sí mismos, tanto los testigos como el acusador. Desde antes de contradecirse los unos a los otros, cada uno de sus testimonios es por sí mismo profundamente equívoco.

se había convertido en el asilo de la víctima sacrificial. Esquema análogo para el silencio del héroe trágico. Este "testimonio de un sufrimiento mudo" incrimina a los dioses que, por una ironía en adelante familiar, de acusadores se convierten en verdaderos acusados (*GS*, 1, pp. 286, 288).

²² Baudelaire, cuarta *Spleen*.

Aunque el mesianismo se opone al orden mítico, sus discursos, en este caso, concuerdan demasiado bien con el funcionamiento del código jurídico. Si los “bienes culturales” son el “botín” de los “vencedores” (2,280), entonces, incluso la cultura más utópica, la estética más contestataria, corren el riesgo de inclinarse del lado del poder, es decir, de los hombres. “No quedan finalmente más que el acusador y los testigos”. Vista desde abajo, la justicia humana aparece como una justicia de clase que no hace sino ratificar una explotación secular.²³ Es la naturaleza —la gran vencida de siempre, subestructura, materia prima y madre de todo materialismo— la que debe pagar los gastos de la cultura, para que ésta pueda continuar soñando su reconciliación. En cuanto parte demandante, lleva su portavoz, mientras que éste argumenta a sus espaldas. Pero éste siente, de vez en cuando, pesar sobre la suya las “miradas familiares” (Baudelaire), melancólicas e insoportables de la naturaleza.²⁴ Aunque los hombres tengan la última palabra, el silencio de la naturaleza se habrá tragado su parloteo.

“Las palabras extranjeras son”, según Adorno, “los juicios de la lengua”. Con mayor razón, la naturaleza —que no habla ninguna lengua, ni siquiera extranjera— es la “Judía” del *Logos*, es decir, del judaísmo mismo,²⁵ el holo-

²³ Hacemos coincidir, frecuentemente, la más vieja división del trabajo con la de los sexos. En la lectura benjaminiana del Génesis, Eva sólo aparece brevemente. Su comentario se detiene, por el contrario, en la naturaleza, que podríamos calificar como la mujer antes de la mujer. Ambas padecen la nominación masculina (1, pp. 89-90).

²⁴ Benjamin explicará a Brecht la experiencia del aura como una mirada que sentimos sobre las espaldas. Cf., sobre el motivo de la espalda como figura de olvido y de culpabilidad, el ensayo sobre Kafka (2, pp. 79-80).

²⁵ Cf., sobre la problemática de lo Mismo y lo Otro en la relación del pensamiento judío con el *Logos* griego, Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haya,

causto que él lleva en sí. Por lo tanto, ella le *pertenece*. No por ser muda, es absolutamente extranjera al *Logos*. Es, por el contrario, su creación. Ninguna valorización de tal tipo de comunicación, que podríamos considerar refractaria a su traducción a un lenguaje superior, ninguna instancia exterior al *Logos* (¿de qué exterioridad no-caída se podría tratar?), interviene entonces aquí para disputarse su preeminencia. Presentar una demanda es, por el contrario, reconocer la autoridad del juez. Oír, en el lamento de la naturaleza, “el malestar en la civilización” sería, por otra parte, confundir nuestras penas con las suyas. Sería aumentar aún más el pesado fardo de antropomorfismo que ya debe soportar.

Al lamentarse del lenguaje, la naturaleza no lo refuta. En efecto, sólo los poderosos pueden darse el lujo de pisotear sus privilegios. Sólo el animal que habla puede concebir la idea de la transgresión. La naturaleza se reduce a padecer el trato de los hombres: cada uno de ellos la consume a su manera. Hasta en la boca de los poetas, donde la naturaleza figura como promesa de felicidad, ella no tendrá jamás otra voz que la de su amo. Las traducciones idealizantes serán siempre infieles a su materialidad. Ésta no dejará, sin embargo, de rondar al *Logos*. “Peguy hablaba de esta ineptitud de las cosas para salvarse, de esta pesantez de las cosas, de los seres mismos, que no permite que subsista, en fin, más que un poco del esfuerzo de los héroes y de los santos” (*cit. GS*, 1, 334). Esta “ineptitud”: he aquí el mal. Pero es un mal inherente a la Creación. Resistencia del objeto en cuanto tal y a pesar de él, resistencia que no es ni objeción ni obstinación. Lejos de

1971, y Jacques Derrida, “Violence et Métaphisique”, en *L'Écriture et la Différence*, París, 1967, pp. 117 -228.

incomodarse con la salvación, la naturaleza aspira a ella abiertamente. Pero su plegaria está destinada a quedar sin respuesta. Hoy, menos que nunca, será escuchada su queja. Benjamin comprueba en la lectura de Kafka que “la consistencia de la verdad se ha perdido” y que la tradición se ha “enfermado”.²⁶

Sin embargo, esta enfermedad la habrá minado desde siempre. El lamento de la naturaleza, “*consigna secreta*”, escondida bajo el secreto oficial, está ahí para ser testigo. El sistema logocéntrico no funciona, de hecho, más que por el duelo de la naturaleza, y no llega jamás a fondo, porque es el relevo mismo el que crea el duelo, el sistema que secreta su propia “conciencia infeliz”. Es, por tanto, incapaz de relevarla, sólo puede acarrearla. ¿Cómo, en efecto, “la paciencia del concepto” que se encamina sistemáticamente, de relevo en relevo, a su propio reencuentro, puede medirse con la paciencia que inflige el espíritu a la materia y que, de sufrimiento en sufrimiento, adquiere las proporciones de una Pasión? Su lamento llama, entonces, a un nuevo relevo. Pero, ¿en qué podría diferir del primero? ¿Cómo cepillar “a contrapelo” (2,281), es decir, desde abajo, un *Logos* que, por definición, viene de arriba? La identidad del espíritu con la materia, ¿no fracasa en la misma medida en que la identifica? El *Logos* es el todo y, sin embargo, hay un resto que se le escapa.²⁷ La

²⁶ *Corr*, 2, p. 250. La idea de una “*consigna secreta*” (que la *Cábala* identifica a veces con el nombre de Dios) corresponde a una noción de tradición como transmisión de una verdad escondida de una generación a la otra. De ahí “la alianza secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra” (2, p. 278). Complementarias una de la otra, la transmisión del *Logos* y el relevo de la tradición padecen la misma crisis.

²⁷ Lo que excede aquí el orden lógico no es, como en Georges Bataille, una transgresión extática sino un silencio doliente. Los dos excesos están, sin embargo, cercanos uno del otro. Un cierto mesianismo materialista sería el lugar de su encuentro. En otra parte, en efecto, Benjamin evoca una naturaleza que,

naturaleza es el otro, el otro ciertamente del *Logos*, "su" otro mismo, pero no lo es ya en un modo hegeliano.

Eso no impide que la salvación se convierta en un asunto del *Logos* o no; porque si existe el lamento es porque el problema de una alternativa ni siquiera se plantea. La materia no hace preguntas. Es, por así decirlo, "idealista", y el materialismo que defiende su causa sólo vuelve a poner en pie el idealismo para lograr mejor sus fines. La naturaleza es demasiado judía como para no aspirar a la palabra.²⁸ Sólo que no está inspirada por ella. Sólo al hombre Dios otorgó "el don del lenguaje" (1,88). Al otorgárselo, él no lo nombra: "Él no quiso someterlo al lenguaje; pero, en el hombre, Dios liberó de sí mismo (*entliess frei aus sich*)" al lenguaje (1,89). Según esto, la naturaleza está sometida al lenguaje. El hombre la ennoblecó al otorgarle, no el don del lenguaje, sino simplemente su nombre (1,95). "Insuflar el aliento" (1,87) a la naturaleza sería, entonces, parodiar a Dios. Sería una operación antropomorfa y ventrílocua que no haría más que insuflarle su papel. Ya que, "otorgarle (*verleihen*) el lenguaje" quiere decir, por otra parte, más que 'hacer de modo que ella pueda

lejos de esperar al Mesías, es ella misma mesiánica. Si, de acuerdo con el *Fragment théologique-politique*, "la intensidad mesiánica del corazón, del hombre interior singular, pasa a través de la "infelicidad", la de la naturaleza es ya sinónimo de "felicidad" (1, p. 150). Felicidad a la vez rítmica y pasajera y que se afirma hasta la muerte (*Untergang*). La naturaleza festeja sus esponsales con el Mesías, a la manera de estos "ángeles nuevos", que nacen a cada instante y que, antes de desaparecer, cantan ante Dios un himno que no tiene nada de lamento (*GS*, 2, p. 246). A semejante "nihilismo" corresponderá, en el momento surrealista, la "tensión" y la "descarga revolucionaria" de otro "cuerpo colectivo viviente", gracias al cual la realidad se habrá "superado ella misma para responder a las exigencias del *Manifiesto Comunista*" (1, p. 314).

²⁸ "Discutimos, a partir de puntos de vista muy heterogéneos, si la relación particular que liga a los judíos a la lengua se explica por su preocupación milenaria por los textos sagrados, por la revelación en tanto que hecho lingüístico fundamental y por su resonancia sobre todas las esferas del lenguaje". Scholem, *op. cit.*, p. 136.

hablar". A falta de darle la palabra, no habríamos hecho sino prestársela (*leihen*).

Sin embargo, ¿es posible un don semejante? Podemos "hacer hablar" a los silencios de la naturaleza sin "hacer de modo" que ella hable? Ya que *hacerla* hablar (*machen, dass sie sprechen kann*) sería *hacer* de modo que callara (*macht sie verstummen*). ¿Cuál es entonces la diferencia entre el don y el préstamo? ¿Y si se concibe, se deja realizar? "Es una verdad metafísica", anunciaba el ensayo sobre el lenguaje, "que toda la naturaleza comenzaría a lamentarse si la palabra le fuera otorgada". Por muy apodíctico que sea su tono, esta tesis se apoya en una hipótesis inverificable.²⁹ ¿Qué se hizo entonces de *La Idea de un Misterio*? Lo imposible, ¿no se convierte, con ciertas variaciones, en la escena por construir? Pero ésta no es, a su vez, sino una "idea". Al representar bien o mal el lamento de la naturaleza, un escenario semejante no puede, por otra parte, dejar de falsearla. Porque la imposibilidad de otorgarle la palabra es inevitable. Terminamos siempre por imponerle un portavoz. Falsear así los términos de la hipótesis con el fin de ponerlos, si no a prueba, al menos en escena, es sin embargo, la única forma de mostrar la hipótesis.

"Representar a la historia como un proceso" en que la

²⁹ "Ciertos conceptos de relación", escribe Benjamin en otra parte, "conservan su buena, mejor dicho su mejor significación, si no los referimos exclusivamente al hombre. Es así como tendríamos el derecho de hablar de una vida o de un minuto inolvidables, así los hubieran olvidado todos los hombres" (1, p. 262). No es por casualidad si "la exigencia" en cuestión es el imperativo judío de no olvidar jamás, ni que no encuentre "quien responda" más que en la "rememoración de Dios". Como la "verdad metafísica" sobre la naturaleza, que también exige que la grabemos en su memoria, una exigencia tal no podría debilitarse por ninguna contingencia empírica. El abismo que separa aquí a la ética de lo real es el que separa al judío de su Dios.

naturaleza se hace representar por sus amos –incluidos los “testigos” que son el filósofo y los artistas–, es por lo tanto, siempre, *hacer de modo que* ella pueda tener voz en el capítulo. No podemos representar la escena de una representación semejante sin estar, a la vez, implicados. El autor de tal escenario –fue, como el “narrador”, el verdadero “portavoz” (2,136), el auténtico testigo de la naturaleza– es, lo quiera o no, el amo de su creación. Su dominio, aunque lo ponga al servicio de la naturaleza, jamás abolirá la desigualdad que la funda. De la misma manera en que “no existe ningún documento de cultura que no sea también un documento de barbarie” (2,281), no existe ninguna defensa de la naturaleza que no sea el hecho de un cierto imperialismo “humanista”. “El tomar partido por las cosas”, ¿es entonces una utopía? Y la idea misma de un “lamento” de la naturaleza, ¿no sería sino una proyección,³⁰ un fantasma motivado por la deuda que creemos deberle, un préstamo que le ofrecemos con un espíritu a la vez culpable y generoso? Pero incluso si fuera así, valdría más, sin duda, prestarle su voz que retirarle toda cualidad posible a aquello que llamaríamos en adelante, con un nombre que no sería tal, “la cosa en sí”.³¹

Existe sólo una salvación teológica. ¿No consistiría ésta, sin embargo, en ser salvada de la teología misma? Para

³⁰ Ésa no es, sin embargo, la posición de Benjamin: “Basta que las plantas hagan ruido para que un lamento se haga escuchar”. Ésta no es de ninguna manera un fenómeno proyectivo. Podríamos mostrar cómo, ante un “fenómeno” tan “*noumenal*” como el aura, Benjamin no opone el nominalismo y el realismo.

³¹ Kant figura, sin embargo, en la exposición *Sur le Programme de la Philosophie qui vient*, como instancia crítica frente a la cual la filosofía tendrá siempre que justificarse. Benjamin precisa, también, que deberá someter dos tipos de experiencia que ya no estarán limitados por el horizonte de las Luces (1, p. 100). Sin embargo, ¿cómo podría una experiencia tan “*noumenal*” como la del duelo de la naturaleza ser sometida a la prueba de los criterios kantianos sin transgredirlos?

que la naturaleza pueda hablar, se necesitaría que la jerarquía del *Logos* se dejara abolir. Al mismo tiempo, el duelo de la naturaleza está inscrito en el orden de las cosas. Sin embargo, Benjamin evocará, en 1935, la “revolución” que habría debido cumplir su pensamiento “inmediatamente metafísico”, “para alimentar con toda su fuerza” su “estado de espíritu actual” (*Corr*, 2,160). Teología y materialismo, melancolía y revolución —las categorías que entran aquí en fusión no habrían sido, por otra parte, sino polos opuestos. Deteniéndose en la pasión de la materia, la melancolía metafísica era ya solidaria con la mirada materialista que contemplará el “cortejo triunfal donde los amos de ahora caminan sobre los cadáveres de los vencidos de ahora” (2,280). Se tratará, en 1940 como en 1914, del sufrimiento que inflige a la creatura, sostén de todo materialismo, el “progreso” del mundo. Su “suspensión mesiánica” (2,287) no durará, cada vez, más que el tiempo de guardar un minuto de silencio. Sorda al duelo, la Historia se habrá convertido ella misma en un vasto cortejo fúnebre. Dicho de otra manera, se habrá quedado como prehistoria, y su mayúscula indicará solamente que ella aún no es, o que no habrá sido, sino una alegoría de ella misma. Demasiado eficaz para dejarse revolucionar, habrá sido, por esto mismo, demasiado inerte para poder realizarse. La suerte de la naturaleza deja ya prever este poder, porque el sistema idealista no funcionaría sin obstáculos —pero el obstáculo es la condición misma de su funcionamiento—, a menos que pudiera idealizar sin ningún problema la resistencia pasiva de la materia. De manera inversa, ésta no sería subversiva, la materia no sería “materialista”, a menos que fuera capaz (como el proletariado, según Marx) de abolirse en tanto que objeto, para convertirse en amo de su clase. Lo que tendrían

en común estas dos imposibilidades opuestas, es que la naturaleza no sobreviviría.

Entonces, si el lamento de la naturaleza es la motivación profunda de un cierto materialismo, éste es, por el contrario, tan incapaz de prestarle auxilio, como lo será posteriormente el *Angelus Novus* ante la catástrofe de la "Naturaleza-Historia". El ángel querría volver al paraíso, pero el viento del "progreso" lo empuja. Sin embargo, "sólo para los desesperados que nos es dada la esperanza" (1,260).³² Esperanza mesiánica de un materialismo doliente que conjura un mundo en que la babel de las lenguas por fin se apaciguará, y en que la lengua universal anterior a la Caída se restablecerá. El mundo mesiánico, subraya Benjamin en sus últimas notas, "es esta lengua misma", una lengua que será comprendida por todos los hombres, "como el lenguaje de los pájaros es comprendido por los niños de los domingos" (GS,1,1239), y en que "toda creatura" habrá sido comprendida, como por "los santos en sus plegarias" (2,80). En un mundo en que esta plegaria fuera acogida, la naturaleza, parece ser, no tendría que lamentarse más.³³ Sin embargo, ¿podría, en este paraíso recuperado, aspirar a una "felicidad" que no fuera, como antes, "de orden inferior"...?

³² Cf. también la dialéctica de la salvación que termina el libro sobre el *Trauerspiel* (GS,1, pp. 406-09). Dialéctica de los "extremos" por la que la caída abismal del alegorista se convierte en el impulso de una *Ponderación misteriosa*. Podemos comparar también este salto kierkegaardiano con la apuesta neo-pascaliana que recomienda Lucien Goldmann en *Le Dieu Caché*, como solución de las antinomias de la conciencia burguesa.

³³ El materialismo no debería sin más remitirse a las plegarias de los santos, pero no podría, aparentemente *sobrepasarlas*. Comprendemos por qué Brecht desconfiaba de los "judaismos" de Benjamin, llegando inclusive a reprocharle que, en el estudio sobre Kafka, favoreciera "el fascismo judío", Walter Benjamin, *Essais sur Bertolt Brecht*, París, 1969, p. 136.

El "misterio" que esboza Benjamin al descubrir la obra de Kafka, ¿altera el pensamiento teológico de su primer periodo? ¿No subraya más bien el mal que el trabajo? El judaísmo de un Kafka mina, en este caso, el de un Marx, y el trabajo revolucionario del "viejo topo", ¿se encuentra ya minado por un trabajo de duelo antes aun de que Benjamin se haya convertido en un "marxista"? ¿No son ambos, más bien, parte de una causa común? Si, para Benjamin, la significación de Kafka "se mantiene firme", "es en gran parte porque no ocupa *ninguna* de las posiciones que el comunismo combate con razón" (*Corr*, 2, 114). De acuerdo con una de estas posiciones, ya combatida por Marx en la *Crítica al programa de Gotha*, la naturaleza estaría ahí "gratis" (2,284). En lugar de unirse para poner fin a la explotación del hombre por el hombre, el proletariado no tendría, así, más que integrarse a la burguesía para emprender la explotación colectiva de la naturaleza. Al desplazar de esta manera la lucha de clases, la estrategia humanista de semejante compromiso socialdemócrata sería sólo, de hecho, una identificación con los "vencedores" (2,280). Benjamin, por cierto, no abandona el partido de los vencidos. Al colocarse en el cruce de dos materialismos, que piensan respectivamente a la creatura y al capital, él se imagina su colaboración —la del enano y la del autómatas (2,277)— como un "trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de hacer surgir de ella las creaciones que reposan en su seno" (2,283-84).³⁴

³⁴ En un paraíso semejante, a la vez fourierista y bíblico, "las bestias salvajes" se pondrían "al servicio del hombre" (2, p. 283). Éste sería entonces, nuevamente, *armonía* de la creación. Bajo las apariencias de armonía y de igualdad —"naturalización del hombre, humanización de la naturaleza" (Marx)—, la vieja relación de fuerzas persistiría hasta en la utopía. Pero, ¿cómo podría el hombre honestamente querer que fuera de otra manera?

Pero el espíritu del judaísmo, al procrear así con la naturaleza, ¿podría, sin contradecirse, llevar a su emancipación común? Patriarcal, logocéntrico y monoteísta, ¿sería, sin embargo, capaz de curar sus propias heridas? Es, en todo caso, una sensibilidad judía la que expresará, aquí, el proceso que la naturaleza hace al judaísmo y que parece reconocer en su exclusión algo así como la prefiguración de la historia judía.³⁵

El judaísmo se ha constituido como ruptura con el mundo mítico. Esta ruptura, ¿no habrá sido ella misma mítica, debido a la rigidez de sus tabúes? Al no tolerar más a los dioses paganos, un Dios celoso reduce la naturaleza al silencio. Pero el pasado "lleva consigo un índice temporal que lo remite a la salvación. Existe una alianza tácita entre las generaciones pasadas y la nuestra. Fuimos esperados en la Tierra. A nosotros, como a cada generación precedente, le fue concedida una *débil* fuerza mesiánica sobre la que el pasado hace valer su pretensión" (2,278). Ahora bien, la reivindicación más arcaica y a la vez más utópica sería la de la naturaleza. Salvar al judaísmo, logrando liberarlo de la dictadura a la que había estado obligado a someter al orden mítico, fue quizás una de las tareas que esperaban a la generación de Benjamin. Era, al menos, más allá de sus divergencias, el proyecto común de Scholem, de Adorno y de Benjamin. "El mito", decía este último, "persistirá mientras quede un solo men-

³⁵ Ésta no sería la primera vez, en la tradición mesiánica, que una analogía se hubiera interpuesto entre la experiencia histórica del exilio y la estructura misma de la Creación. Cf., sobre la relación entre la expulsión de España y la Cábala luriánica, G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York, 1961, cap. 7. Pero el sistema luriánico no introduce el exilio en el corazón de la Creación sino para integrarlo en una nueva elaboración del mesianismo. En Benjamin — ¿por el contrario?— los trastornos históricos harían sensibles las fallas del sistema teológico, y viceversa.

digo". El "jorobadito" que, en una canción popular, ruega al niño que lo incluya en sus plegarias (2,80), es su emblema. Pero poco se necesita, parece ser, para que el mito pueda salvarse él mismo. En las *Tesis sobre la Filosofía de la Historia*, el jorobadito se habrá convertido, milagrosamente, en el gran amo de la salvación. Aquel que había pedido su salvación se habrá convertido --*mutatis mutandis*, es decir, por "Ponderación misteriosa" (GS,1,408)-- en el que salva. El lamento de la naturaleza, ¿contendría entonces, después de todo, la "consigna secreta" de la salvación?