



Actas del II Simposio Internacional Helenismo Cristianismo (II SIHC)  
2010  
Alesso, Marta y Miranda, Raquel (editoras)  
EdUNLPam  
Universidad Gral. Sarmiento-Universidad Nacional de La Pampa  
Los Polvorines, Buenos Aires, Argentina  
Publicación online  
ISSN 1853-0621

## Mito, tragedia, historia, apocalipsis: fragmentos sobre el tiempo en Walter Benjamin

DIEGO GERZOVICH  
Universidad de Buenos Aires

### Presentación y materiales

Este artículo debe inscribirse en la investigación que venimos desarrollando sobre la relación de la obra de Walter Benjamin con el problema teológico-político. El aspecto metafísico de esa relación es el tiempo. El tema teológico-político en el autor alemán es el resultado del diálogo entre mito, historia y final del tiempo. El último de los componentes de esta tríada benjaminiana borronea toda tentación evolucionista. La perspectiva de Benjamin sobre la temporalidad se funda en el vencimiento del tiempo. Un vencimiento, a su vez, inscripto en la historia.

Nuestro punto de partida es la diferencia, anotada por Walter Benjamin en un pequeño texto de 1916 titulado “Drama (*Trauerspiel*) y tragedia”<sup>1</sup>, entre las nociones del tiempo en la tragedia griega, por un lado, y en el mesianismo judío, por el otro. Benjamin señala esta diferencia en el marco de un trabajo cuyo objetivo primordial es presentar el problema de la temporalidad en el *Trauerspiel* (literalmente, drama luctuoso; usualmente: drama barroco). Allí, respecto del problema del tiempo, hace tres señalamientos. En primer lugar, y antes de iniciar el análisis que le da título al texto, menciona la cuestión del ‘tiempo mesiánico’: diferente del mecánico, del trágico y del histórico. Entonces resalta el carácter divino (“cumplido divinamente”) del tiempo mesiánico.

La segunda cuestión vinculada con la temporalidad resulta específicamente referida a la trage-

dia griega: “El héroe muere en la tragedia porque a nadie le es permitido vivir en un tiempo pleno” (Benjamin 1993: 180). Esto significa que el final de la tragedia inaugura el tiempo pleno o divino; al tiempo del héroe trágico le sucede el tiempo divino. El héroe-rey muere, el orden es repuesto, la religión triunfa y funda a su vez una nueva política; propiamente una teología política, lo cual reinaugura, en la temporalidad cíclica de los griegos, la repetición.

El tercer señalamiento de Benjamin se refiere al drama moderno, cristiano: “La repetición es precisamente aquello en lo que se basa la ley del drama. [...] (pero) el drama es una forma intermedia. La universalidad de su tiempo no es mítica sino espectral” (Benjamin 1993: 182-183). Ya volveremos, aunque sea sintéticamente, sobre los espectros y las ruinas. Importa ahora remarcar el tema jurídico del drama, la repetición, o sea, la misma ley del mito.

Nueve años después, en su libro-tesis de habilitación de 1925<sup>2</sup> sobre el drama barroco alemán, Benjamin desarrolló con amplitud las diferencias entre tragedia y *Trauerspiel*. Vamos a referir aquí solo el problema del mito y de la historia, pues la cuestión de la forma intermedia desaparece:

El contenido del *Trauerspiel*, su verdadero objeto, es la vida histórica tal como se la representaba aquella época. En eso se diferencia de la tragedia. Pues su objeto no es la historia sino el mito, y lo que confiere el estatus trágico a las *dramatis*

*personae* no es el estamento, la monarquía absoluta, sino la época prehistórica de su existencia, el pasado heroico. (Benjamin 2006: 265)

En esta cita, Benjamin es más previsible: la tragedia está vinculada con el mito; el drama, en cambio, se inscribe en la historia, todos sus temas son históricos. ¿Qué ha sucedido con el *Trauerspiel* como “forma intermedia” entre el mito y la historia? Se ha transformado en el drama barroco (alemán, shakespeareano, español), la puesta en escena del inacabable conflicto de la Europa cristiana que ya en el siglo XVII se plasma como la oposición Reforma-Contrarreforma. El drama barroco se expone como ‘la’ forma teológico-política. Si la tragedia griega dialoga con el mito, el drama cristiano ‘es’ en la historia, porque para el cristianismo la ruptura de la repetición trágico-mítica se produce con la crucifixión. Pero Nietzsche, “la muerte de Dios” y el nihilismo exceden los objetivos de este ensayo.

Lo que sí podemos decir es que a partir de Nietzsche, como afirma Reyes Mate (2006, 2: 52), “el tiempo elevado a la categoría de mito de nuestro tiempo transforma al ser en un devenir incesante sin más sentido que la propia duración”. En este punto preciso aparece Benjamin para oponer, a ese *continuum*, la interrupción o tiempo pleno. El Benjamin apocalíptico.

Como hemos visto, en su reflexión sobre el tiempo Benjamin convoca al mito, a la tragedia, al cristianismo y a la apocalíptica judía. Nosotros, para seguir a Benjamin, repetiremos el montaje temático, aunque se hará un ligero desplazamiento.

Estos fragmentos sobre el tiempo provienen, entonces, de una repetición. En aquel texto temprano, Benjamin ya despliega los componentes básicos de su discusión sobre el tiempo y la temporalidad; un tema que evidentemente persiguió a lo largo de toda su obra: en 1940, año de su muerte, sus póstumas y muy citadas tesis “Sobre el concepto de historia”<sup>3</sup> resultan, además de un sólido alegato contra el historicismo positivista, un desarrollo muy rico en imágenes de sus nociones de “tiempo-ahora” y “tiempo mesiánico”.

Este ensayo tomará tres textos de Walter Benjamin para exponer su conceptualización del tiempo: el pequeño texto de 1916, el libro sobre el *Trauerspiel* y las famosas tesis sobre el concepto de

historia, los cuales exponen tres momentos-lugares clave de la historia: Grecia, Europa o la cristiandad y el legado de un heterodoxo materialismo mesiánico de la ultra-modernidad. En Benjamin, entonces, la discusión sobre el “problema del tiempo” se desliza hacia la consecuente discusión sobre el problema de la historia, y para nosotros, desde una triple perspectiva: el mito, la tragedia y el mesianismo. Para la discusión sobre cada una de las perspectivas hemos construido diálogos entre la lectura benjaminiana y otras posiciones modernas: Cullmann, Eliade, García Bazán, Kott y Scholem, entre otros. De esos diálogos han surgido estos fragmentos.

El desafío de nuestra lectura puede ser caracterizado —y esperamos estar a la altura de tal desafío— de un modo muy benjaminiano: leer textos profanos como si fueran religiosos. O sea, releerlos para que de allí surjan secretos sobre lo sido.

### Tiempo trágico y tiempo mesiánico

Nuestro primer objetivo responde a la pequeña digresión del texto de 1916: exponer el vínculo, en la concepción benjaminiana del tiempo pleno, entre “tiempo-ahora” y mesianismo.

Este artículo pretende, a partir de las líneas de fuerza planteadas por la reflexión de Benjamin sobre el tiempo, realizar una hermenéutica de aquella diferenciación entre tiempo trágico y tiempo mesiánico, ya que es como si en el reverso del tiempo de la tragedia griega encontráramos ese “tiempo-ahora” tan claro y tan misterioso a la vez. Tan evidente y plano en su nominación, el concepto de “tiempo-ahora” se nos escapa y nos deja ensimismados en la hermenéutica.

Para resumir en un par de nociones esas líneas-fuerza podemos afirmar lo siguiente: Benjamin monta una filosofía del tiempo contra la idea de “progreso”, cuyo reverso positivo es una filosofía del instante de interrupción<sup>4</sup>. Cada instante del tiempo histórico está cargado de la potencia de una “suspensión mesiánica del acontecer”. Este instante, cada instante del presente. Ya retomaremos este principio: Benjamin hace foco sobre la materialidad del presente; el presente de la cognoscibilidad se le muestra tajante y claro al historiador materialista; el fondo, borroso e inmenso, permite resaltar la claridad del primer plano: ese fondo gigantesco y borroneado es lo teológico.

El tiempo trágico se piensa en términos individuales, es el tiempo histórico del héroe cuya muerte es una paradójica inmortalidad: “El tiempo histórico transforma algunos puntos determinados y sobresalientes de su transcurso en un tiempo trágico, sobre todo en las acciones de los grandes individuos” (Benjamin 1993: 179).

El tiempo trágico, que es también el del héroe, es una rigurosa puerta de entrada a la historia. Pero lo que acontece en esa puerta es la muerte o el exilio del héroe: su sacrificio. La historia se frena en el umbral de la tragedia. Pero al héroe tampoco le es dado vivir en un tiempo pleno, pues el tiempo histórico pleno no puede pensarse como un tiempo individual. Esa plenitud del tiempo, divino, es el tiempo mesiánico. Mito, historia y mesianismo se entrelazan. Habrá que desentrañar ese lazo. La aparición de la figura del héroe, por un lado, constituye la incisión de la historia en el mito: tiempo cíclico con una marca indeleble. Por el otro, el héroe expone el triunfo de los dioses y, en ese sentido, mito y tiempo-pleno se confunden.

La mudez y el silencio de la naturaleza, cuyo tiempo es el de lo-siempre-igual, y su dolor-duelo frente al lenguaje babélico<sup>5</sup> o convencional de los hombres, nos introduce, ya por el camino mesiánico, en la confrontación entre mito e historia. Así, el mito, fondo contra el cual también<sup>6</sup> constituye su lenguaje histórico la tragedia, se nos presenta como la costura que recorre sin cesar todo el problema político de la discusión sobre la historia.

Pero “el tiempo de la historia es infinito en cualquier dirección y se halla incumplido en todo instante” (Benjamin 1993: 179). Frente a lo mítico, lo trágico es la irrupción de la historia y de la grandeza histórica de sus héroes. Pero esa grandeza histórica se concreta en el marco de una concepción cíclica del tiempo, la griega. La tragedia griega constituye, en este sentido, una verdadera paradoja: en la repetibilidad cíclica, el héroe impone su presencia irrepitible, única. Como si Sófocles, Esquilo o Eurípides hubieran anunciado con sus héroes trágicos, cuatro siglos antes, la posibilidad de ese acontecimiento-inicio de la historia temporal cristiana. El carácter teológico-político de la tragedia resulta un vaso comunicante con el primer gran político del cristianismo: Pablo de Tarso.

La historia tiene un confín-faro-plataforma en Benjamin que es el de su cumplimiento, el tiempo

mesiánico, borde de la historia. La infinitud del tiempo histórico-trágico coincide con la acepción del aión como duración individual infinita, o, para decirlo con el Platón del *Timeo*, “una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo”. Benjamin piensa el tiempo histórico desde un más allá del número, no como si el número hubiera terminado (“el tiempo de la historia es infinito”), sino desde un espacio exterior a él, su confín, la interrupción, el tiempo pleno. El tiempo mesiánico es el borde exterior del número griego que es la marcha del tiempo sobrepuesto a su ciclo repetitivo.

La paradójica inmortalidad del héroe trágico es la del aión de Empédocles, una vida individual que dura indefinidamente. La cesura trágica, la aparición del héroe, es la comunión de escisión y tiempo eterno. *Krízis*: lo trágico o la historia tal como la pensaron los griegos no pueden ser concebidos sino como consustanciación de la cesura y la duración. La aparición del héroe es una cesura en esa imagen móvil de lo eterno que es el tiempo (mítico). Así, la tragedia expone tres niveles en un eje vertical: lo eterno-inmóvil, el tiempo mítico como imagen móvil y la historia con sus héroes y sus coros. Como ha dicho admirablemente Jan Kott (1977: 13-47): la tragedia es la puesta en escena de un eje vertical; el pozo donde se ubica el coro, la superficie como espacio de los héroes y un madero alto en el medio de la escena que conecta la tierra con el cielo. El tiempo cósmico sitúa en un mismo eje vertical al infierno, al centro de la tierra y a la puerta del cielo, y el paso de una región a otra, como dice Eliade en *El mito del eterno retorno*, se efectuaba sobre ese eje. De este modo, la escena trágica ‘repite’ la organización espacial del tiempo cósmico, pero como ruptura del tiempo mítico para inaugurar un tiempo histórico-temporal marcado por la acción individual del héroe. La puesta en escena de la tragedia parece estar al servicio de la repetibilidad del mito a través de un ritual, pero el héroe que ocupa el centro del escenario produce un hecho único e irrepitible. Esa unicidad, irrepitibilidad y consecuente inauguración de lo irreversible luego se ve revertida por el triunfo de lo alto sobre el desafío humano. Entonces ¿qué resta después del aplastamiento del desafío de la *techné* prometeica? En primer lugar hay un retorno del orden, por sobre el caos y la violencia que se cons-

tituye como desarrollo de lo trágico, una victoria del orden cosmológico por sobre lo mudable-caótico del mundo: un retorno del mito, un retraerse de la historia. El sacrificio del héroe, transformado en chivo expiatorio, repone el orden; pero ese ya no es un orden mítico: la restauración deística ya abre la puerta de la historia. La herida prometeica no puede suturar por completo. El héroe trágico permanece allí, vencido pero orgulloso, muerto inmortal, como escribía César Vallejo, sostiene su nombre como cetro: venido del mito, es el rey de lo irreversible. Frente a la ejemplaridad del mito, se yergue la individualidad del héroe.

Pero el fin del diálogo trágico, también es el recommienzo del tiempo divino.

### El tiempo pleno

Nuestro segundo objetivo corresponde al tiempo pleno<sup>7</sup>. ¿Qué hace pleno al tiempo? ¿Qué lo saca de esa homogeneidad vacía del después que sucede al antes, del *continuum* de la historia?<sup>8</sup> La plenitud está en el futuro para el judaísmo, un tiempo aún no llegado. Para el cristianismo, la plenitud de los tiempos tuvo su “centro” (Cullmann 2008: 30-33) en el acontecimiento-nacimiento de Jesús. Él es el centro entre los preparativos de la encarnación, su prehistoria y la venida del segundo Cristo.

Intentemos otro registro: si seguimos la diferenciación wittgensteiniana, la vaciedad es expectativa, la plenitud es realización. ¿Es posible usar esta antítesis para hablar del tiempo pleno y de su contrario, el tiempo vacío? Planteadas las cosas en rigor, Wittgenstein, al usar la noción de volumen para referirse a la noción temporal de “expectativa”, ya está exponiendo una relación temporal: un antes, como expectativa, un después, como realización. Incluso la plenitud céntrica del cristianismo implica, precisamente, un antes y un después. O sea, el tema del año 1.

El planteamiento antitético de Benjamin sobre dos modos de configurar-constituir (*sondern*) la historia, si bien implica dos concepciones del tiempo, la historicista y la materialista-mesiánica, esas dos concepciones no están, como sí en el caso wittgensteiniano y también en el cristiano a la Cullmann, separadas por “un antes y un después”. El tiempo pleno de ahora en Benjamin no viene después del tiempo vacío. Y en esta negación consiste

el borroneo de todo evolucionismo en el pensamiento benjaminiano. El problema del tiempo en Benjamin es político, no temporal. Esa figura del “tiempo pleno de ahora” merece una consideración. Lo que hace pleno al tiempo es el ahora; cada ahora tiene una significación que está preñada, a su vez, de futuro. El tiempo pleno es un tiempo en el que cada ahora es una posible puerta de entrada al futuro mesiánico. Pero esa entrada al futuro solo podrá producirse si la totalidad del pasado, sin distinguir entre hechos significativos y hechos no significativos, acompaña al ahora en esa ruptura del tiempo hacia un futuro, a su vez, pleno. Pero ese futuro es, siempre, potencial ahora. La plenitud del tiempo, tiempo divino, resulta ser una mezcla de temporalidades indistinguibles, en la que la duración es abolida como representación del tiempo. Cada ahora de ese tiempo pleno inscripto en la historia es una prefiguración de ese tiempo futuro sin duración. Cada ahora resulta, así, una prefiguración del tiempo mesiánico. Pero, a su vez, el tiempo mesiánico es un ahora histórico pleno de instantes abiertos a la ruptura de la duración. El tiempo sin duración es tiempo divino, según San Agustín. El tiempo pleno del mesianismo materialista de Benjamin es futuro, pero es ahora.

El tiempo pleno es tiempo cargado de instantes de peligro; tan cargado que siempre está a punto de explotar. Tiempo cargado de ahora. Al tiempo continuo de un historicismo progresista (y del progresismo en general) muy poco preocupado por el problema del tiempo, Benjamin le opone un tiempo lleno de instantes potencialmente interruptorios. Un tiempo en permanente discontinuidad dentro de su continuidad; tiempo lleno de entrelíneas, abismos que separan instantes pegados unos a otros. La pregunta se repite en cada recodo del tema: la plenitud del tiempo mesiánico ¿es un problema experiencial o un asunto del historiador? Respuesta de historiador materialista mesiánico: hay que estar atentos al salto del tigre de ese instante presente que se une con otro completamente separado de él, y al salvarlo del olvido forma imagen, imagen dialéctica. El ahora salta al rescate de lo sido para entrar al futuro-ahora sin duración. Si el tiempo pleno es uno plagado de interrupciones potenciales, el modo de la historia que le hace justicia es uno plagado de saltos hacia atrás. El tiempo pleno se corresponde

con un modo de pensar la historia. Al mesianismo le corresponde un tipo de historiador.

Tiempo pleno es también una categoría histórica opuesta al tiempo homogéneo y vacío del historicismo. Benjamin, como se ha visto, se opone con virulencia a la idea de una historia sostenida en el *continuum* del tiempo.

Pero ¿es equivalente el tiempo pleno al tiempo heterogéneo? Mircea Eliade (2000: 546-550) opone la homogeneidad del tiempo profano a la heterogeneidad del tiempo fano o sagrado. La experiencia del tiempo del hombre tradicional o arcaico resulta de la combinación de un tiempo corriente jalonado con espacios de tiempo sagrado o mítico-ritual. A esta diferenciación de instancias temporales de diverso tipo Eliade la designa con el carácter de tiempo heterogéneo opuesto a la experiencia del tiempo plenamente profana y continua. De modo que la heterogeneidad aparece vinculada a la discontinuidad del tiempo, a una determinada rítmica apegada a lo sagrado, al mito y al ritual. Ritmo repetitivo de hechos sucedidos *in illo tempore*. El tiempo mítico, así, registra dos características, según Eliade (2000: 556): su repetibilidad y la idea de que hay un comienzo en la historia, el momento de la creación, organización o, incluso, de la revelación. De este modo, Eliade (2000: 556) introduce la gran paradoja del tiempo mítico, en síntesis: el mito coincide con la historia, pues “todo acontecimiento (toda coyuntura que tenga un sentido), por el hecho mismo de haberse dado en el tiempo, representa una ruptura de la duración profana y una incursión en el gran tiempo”. En la mentalidad arcaica mito e historia se confunden, pues la cadena de “acontecimientos históricos” no son otra cosa que repetición de “acontecimientos míticos” ocurridos *in illo tempore*; y precisamente por ello forman parte de la historia. Los saltos de la historia, las salidas del tiempo-duración profano, no siempre se producen periódicamente en el modo de los ciclos y las fiestas rituales, sino que en cualquier momento se puede restaurar el tiempo mítico a través de la imitación-repetición de un arquetipo original. Cada instante está cargado de la posibilidad de interrumpir la duración profana del tiempo y transfigurar ese instante en tiempo sagrado (Eliade 2000: 558). El tiempo mítico es cíclico, pero heterogéneo.

Hemos retornado a la encrucijada de nuestro apartado anterior: el tiempo mítico parece confundirse con la noción benjaminiana del tiempo pleno. Pero hay una diferencia categórica: para el hombre tradicional el modelo a repetir en el ritual se encuentra atrás, fuera de la historia; el tiempo pleno benjaminiano se configura plenamente en el presente, en la historia: no se piensa al origen como origen sino como fuente.

### El tema del origen como meta

¿Y si todo lo que vemos no fueran más que ruinas? ¿Qué son las ruinas para el alegorista Benjamin? Lo visible: monstruosa acumulación de desechos bajo los cuales anida el origen viviente pero muerto. ¿Cómo interpretarlas, cómo es el trabajo que hay que hacer con ellas? Excavar, limpiar, quemar, abrir el paso como un alegorista (no como un arqueólogo) y rescatar lo perdido. Pero lo perdido no es un original que, emulado, deba repetirse en la forma del ritual una y otra vez; porque de ese modo se pierde la novedad primordial de lo nuevo. El origen, así, no es el punto de partida; el origen es la fuente, como dice Reyes Mate (2006: 229). Por ser fuente, el concepto de repetición no sirve para referir su actividad. El origen es la meta, cita Benjamin a Karl Kraus. El origen “es lo que les nace al pasar y al devenir”. El origen no es el padre del tiempo, sino en plural, los hijos del transcurrir. Hijos de *chrónos*<sup>9</sup>, designados origen. Origen como hijo de la historia<sup>10</sup>. Siempre en presente, siempre histórico: Benjamin confronta con el neokantiano Hermann Cohen de la manera más clara: “La de origen no es por tanto, categoría puramente lógica, sino histórica.” (Benjamin 2006: 243).

La historización de la categoría de origen, o sea, su desmitificación, resulta, por un lado, en una concepción del tiempo y, por el otro, en una cuestión de método. Pero no dejemos de subrayar la importancia del gesto desmitificador, pues el tiempo mítico siempre se sostiene en el concepto de origen, *illo tempore*. Origen arquetípico objeto de repetición. Como veremos, Benjamin substituirá el mito por la categoría de historia natural.

Entonces, desde la mirada del alegorista, el tiempo genera dos tipos de producto: las ruinas hijas del progreso y el origen hijo(s) del devenir. De esta manera, el progreso y el pasar son las dos

formas del devenir del tiempo. Pero lo visible son las ruinas, las ‘bellas’ hijas del progreso; la perspectiva del alegorista solo ve cadáveres, calaveras, restos y cenizas, los signos de la caducidad en esa belleza paradójica de los productos del “progreso” humano. Bello cadáver, objeto de adoración de todos los grandes modistos del siglo XX. La moda viste a nuestro cuerpo de restos. Por eso el historiador materialista (otra designación benjaminiana para el alegorista) debe estar atento al exudado de decenas de millones de ángeles que a cada instante el devenir produce, mientras las ruinas se acumulan gigantescas delante de nuestros ojos. Y solo con la ayuda de uno de esos ángeles del instante, el instante que da la alarma en el ahora de la cognoscibilidad<sup>11</sup>, será posible hacer la excavación de la memoria que rescate lo olvidado de ese *magnum* millonario de hechos acumulados por el tiempo progresivo. Y cargado de todo ese pasado abrir la puerta histórica de un futuro sin duración.

Lo originario no se da nunca a conocer en la nuda existencia palmaria de lo fáctico, y su rítmica únicamente se revela a una doble intelección. Aquella quiere ser reconocida como restauración, como rehabilitación, por una parte, lo mismo que, justamente debido a ello, como algo inconcluso e imperfecto. En cada fenómeno de origen se determina la figura bajo la cual una idea no deja de enfrentarse al mundo histórico hasta que alcanza su plenitud en la totalidad de su historia. El origen, por tanto, no se pone de relieve en el dato fáctico, sino que concierne a su prehistoria y su poshistoria. (Benjamin 2006: 243)

Lo que el alegorista ve en la “nuda existencia palmaria de lo fáctico” son fragmentos sin sentido global o simbólico. La doble intelección de la construcción benjaminiana del origen consiste en lo siguiente: por un lado desechar la repetición, el ritual repetitivo de un origen que nunca se presenta más que como incompleto e imperfecto; por otro, desbrozando el bosque de símbolos y rituales, determinar la figura del origen en el choque entre una idea, el mundo y la totalidad de la historia de esa idea. En la prehistoria de la idea se expone el proceso de “ir al choque” del mundo; su poshistoria es el ahora-confín de la historia en

el que el mesiánico está parado, atento a las señales de las ruinas. Se trata de la historia natural<sup>12</sup> de esa esencia: el método benjaminiano inscribe la historia de la idea en la historia natural. “Pues la idea es mónada”, y en ella se encuentra la representación de los fenómenos y una interpretación objetiva del mundo: la mónada-idea es el grano de arroz en el que está completa la imagen del mundo, inscrita en la historia geológica de la naturaleza. Lo que rodea al fenómeno es esa geología infinitesimal, que en términos temporales se designa como su prehistoria y su poshistoria: solo si agarramos esa cosa desde esos dos extremos temporales-espaciales aparecerá su totalidad que es la que debe exponer<sup>13</sup> el filósofo-historiador para trazar abreviada hasta su mínima expresión, la imagen del mundo.

### La tragedia y la historia de la salvación

“Tal vez la profunda comprensión de lo trágico no deba partir del arte sino de la historia”, escribió Benjamin para comenzar “*Trauerspiel* y tragedia”. Para comprender lo trágico debe comprenderse la relación entre el mito y la historia. Y así, Benjamin historiza el mito, lo desmitifica. La tragedia se inicia como inicio de la historia, o mejor, como inicio del tiempo frente a la eternidad de lo divino. Los dos modos de ser del tiempo griego se encuentran en lo trágico: el *aión* y el *chrónos*. El tiempo aiónico, como ha mostrado Giacomo Marramao (2008: 42), está vinculado en su sentido originario al tiempo de la vida individual; pero el discontinuo camino filosófico de ese concepto de aión lo ha llevado a significar la idea de una duración individual infinita. El *chrónos* remite al concepto aristotélico de tiempo numerado<sup>14</sup>, lo que en el *Timeo* de Platón aparece como “imagen móvil de aión”.

La tragedia en sí como fenómeno histórico constituye una ruptura, una *krísis*. El tiempo trágico es el de la historia de las acciones de grandes individuos: Prometeo, Edipo, Medea. Pero es en el *Áyax* de Sófocles donde aparece la medida justa del tiempo trágico: εἶδωλ', ὄσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν, “como fantasmas vivimos o como sombra vacía”.

La mirada trágica o teológica expone la vaciedad de la vida humana. Atenea dispone del sensato Odiseo y del desmedido *Áyax*; y no hay sensatez o mesura o soberbia que cambie nuestra condición de

*éidolon*, sombra, imagen, fantasma, figura de sueño. No hay otra cosa en este mundo que seres como la sombra del rey Hamlet. Mientras el coro aúlla en el pozo, los héroes trágicos suben plenos de humanidad, nombre y valentía a la escena para ser vaciados por la teología. He ahí los tres niveles de la tragedia de los que hablábamos más arriba: pozo, escena, cielo. Para que lo religioso se haga patente es necesario el heroísmo. Sin héroes no hay dioses institucionalizados, o sea, visibles para los hombres. Sin desmesura humana no hay castigo ni poder divinos. En la tragedia lo divino adquiere visibilidad.

Los dioses de la tragedia son muy distintos de los dioses de Homero. En la *Iliada* los dioses no desprecian a los hombres, no les dan lecciones de moral, cuidan el formato sacrificial. La Atenea de Sófocles es cruel y denigrante, necesita exponer sus diferencias con los hombres, a Atenea no le interesan las ofrendas. Como dice Jan Kott (1977: 57), “La Atenea que atormenta a Áyax es una diosa de la teología”.

Entre los hombres y los dioses hay una oposición de fuerzas y una oposición de temporalidades: la caducidad señala el vacío de nuestra existencia, y ese vacío sólo es perceptible frente a la plenitud de lo divino.

Pero a pesar del desinterés de Atenea, la sacralidad de lo trágico se expone siempre en el sacrificio del héroe. Ceguera, exilio, suicidio, asesinato a manos del propio héroe de sus seres más amados. La individualidad del héroe trágico señalada por Benjamin como opuesta a la colectividad del mesianismo judío encuentra en René Girard (2002) una explicación religiosa y también política: el sacrificio del héroe, el chivo expiatorio, del único, del designado, del elegido, la víctima propiciatoria, solo se comprende en el marco de una comunidad en riesgo de desintegración por la violencia mimética. Heracles, Edipo o Áyax son entregados a los dioses para reponer el orden y la jerarquía perdidos. La víctima sacrificial siempre es un individuo especial de la comunidad, un héroe de la paz. Se trata, en un registro algo más abarcativo en términos teológicos, del principio religioso del *pars pro toto*, como ha señalado Walter Burkert (2009). Hay que sacar a uno para salvar a todos. De modo que la tragedia es también historia de la salvación. Pero resta la pregunta ¿salvación histórica o salvación mesiánica?

### ¿Salvación histórica o salvación mesiánica?

En los momentos más importantes del mesianismo, dice Scholem, se tiene la plena conciencia de que entre el mundo histórico de los hombres y el tiempo pleno del final hay un abismo. Un abismo análogo al que separa hombres y dioses, luego de la época mítica, es decir, en la época de la irrupción de la religión en la vida social humana. Siguiendo el evolucionismo religioso de Scholem, en esa etapa primordial del mito el mundo es un lugar lleno de dioses, el hombre se los encuentra a cada paso, la experiencia de la presencia divina es directa y común. Si bien este evolucionismo de los estadios del hombre religioso es ampliamente discutido, su esquema puede servirnos para pensar el pasaje de lo mítico a lo trágico: lo trágico es un relato de la irrupción de lo religioso, es decir, la toma de conciencia por parte de los griegos de la existencia de unos dioses separados de modo abismal de la vida de los hombres. Desde este punto de vista, la poética trágica no es otra cosa que ruptura con lo mítico y traducción “literaria” de la experiencia religiosa; religar al hombre con lo trascendente. Pero cuando el rebelde Prometeo muere junto al coro aplastado por las piedras caídas del cielo, ¿quién irrumpe? ¿Es el mundo mítico el que triunfa sobre la fantasmagoría humana? ¿O es que lo trágico es, precisamente, la conciencia del abismo amenazante, *mysterium tremendum*, que separa lo absolutamente otro, lo divino, de nosotros los hombres? Si tomáramos el camino abierto por esta última opción, lo trágico no resulta una ruptura con el mito sino su inclusión como ‘lo lejano’ en la vida —ahora sí religiosa— de los hombres. Para que haya religión, dice Scholem, debe cumplirse la separación entre lo humano y lo divino: la tragedia es la poética de esa separación, o sea, la conciencia religiosa. Pero lo trágico-religioso, al separarse y ajustar cuentas con el mito, no lo deja atrás sino que lo incluye. Así, a través de la tragedia, el mito llega hasta nosotros.

### Conclusiones

El pequeño texto de 1916 expone las tres instancias de la temporalidad benjaminiana, las que luego recorrerá en sus escritos más famosos sobre el problema de la historia: tiempo trágico, tiempo del drama cristiano o barroco, tiempo del mesianismo judío. Mito historizado, historia, Apocalipsis histó-

rico. Tiempo cíclico, tiempo lineal, tiempo pleno.

El punto de vista de Benjamin está sostenido en su presente de historiador, el presente de la cognoscibilidad, cargado hasta explotar de interrupción: es la perspectiva del historiador materialista mesiánico. Esta fórmula señala con rigor la posición de Benjamin frente a la historicidad del tiempo. He aquí una petición de principio de esa posición: todo tiempo es histórico, incluso el origen, incluso el final. Son los bordes estructurantes de lo histórico, pero se los encuentra siempre al interior de la historia, como hijos de la historia, no como sus padres.

En su férreo pendular entre la tragedia griega y el tiempo pleno, este trabajo ha dejado de lado al *Trauerspiel*<sup>15</sup>, al drama barroco-cristiano-moderno; drama plenamente histórico porque todos sus temas lo son. La historia, para el cristianismo, es el paréntesis entre las dos venidas de Cristo: la primera como eje-centro de la historia, la segunda como final anunciado. El mesianismo benjaminiano se distingue diametralmente de la teología política paulina<sup>16</sup>. Frente al amor y a la fe, Benjamin opone el inacabable estudio kafkiano de la ley:

¿Es realmente el derecho eso que, aquí, en nombre de la justicia, movilizaremos contra el mito? No, el jurista Bucéfalo permanece fiel a sus orígenes. Pero es que Bucéfalo parece (y quizá Kafka podría ver aquí lo nuevo para Bucéfalo y la abogacía) no ejercer la que es su profesión. Porque ese derecho que ya no se ejerce y que solo se estudia es la puerta de acceso a la justicia. La puerta de la justicia es el estudio. (Benjamin 2009: 40)

Frente a la ‘injusticia’ del tiempo mítico para con los hombres, la lucha humana por la justicia ha enarbolado dos armas teológicas: el ejercicio del derecho —luego plena y consecuentemente secularizado— y el estudio de la ley, cuyo método permanece fiel a sus orígenes vinculados a la Torá, pero cuyos estudiantes y empleados han perdido la sinagoga y su personaje paradigmático es el Sancho Panza kafkiano que inventó a su Quijote, gracias a la lectura detenida de un gran número de novelas de caballería, para entretenerse hasta el final.

## Notas

<sup>1</sup> Contamos en castellano con dos traducciones de este texto (no publicado en vida por Benjamin, aparentemente redactado en el verano de 1916): la primera debida a Luis Martínez de Velasco incluido en un volumen cuidado por Ana Lucas titulado *La metafísica de la juventud*; la segunda, de Jorge Navarro Pérez incluida en el libro II, Vol.1 de la edición de las *Obras* (reproduciendo la edición alemana de las obras completas) de Benjamin. Ambas traducciones son muy respetuosas del original. Solo aclararemos cuestiones relativas a la misma cuando detectemos diferencias notables entre una y otra. Para las citas bibliográficas usamos la traducción de Velasco.

<sup>2</sup> Se trata, claro, de *El origen del Trauerspiel alemán*. Libro que, como el mismo autor aclara en la dedicatoria a su mujer, fuera proyectado en 1916 y redactado en 1925.

<sup>3</sup> Cf. especialmente las tesis II, III, V, VI, IX, XIII, XIV, XV, XVI y XVIII. Existen variadas traducciones de las tesis al castellano, entre otras, las de Jesús Aguirre, Héctor Murena y Manuel Reyes Mate. La de este último está incluida en un libro titulado *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. En este trabajo usamos esta última traducción (Reyes Mate: 2006).

<sup>4</sup> La relación entre esos instantes cargados de potencia interruptoria que jalonan el pensamiento de Benjamin sobre el tiempo y la historia con el *kaírós* griego deben ser estudiados. No es este el lugar para hacerlo, pero uno de los problemas más evidentes de tal relación es la evaluación de los vínculos del mesianismo representado por Benjamin y, por ejemplo, un luterano como Oscar Cullmann. Para la continuidad entre *kaírós* y temporalidad cristiana cf. Cullmann (2008: 21-23).

<sup>5</sup> “El mundo mesiánico es el mundo de la actualidad universal e integral. Solo en él hay una historia universal. Lo que hoy se toma por tal es solo una especie de esperanto. Nada tendrá que ver con la historia universal si antes no se deshace el error que proviene de la construcción de la torre de Babel.” [Benjamin-Archiv, Ms 441] Como cuenta el Génesis, Babel es la primera ciudad-obra humana de la descendencia de Noé, específicamente de la línea Cam-Cus-Nemrod conocido éste último como “bravo cazador a los ojos de Yahvé” (Gn 10). El pecado que está en el origen de la construcción de la Torre de Babel es el orgullo, frente a lo cual Yahvé impone dos castigos: desune y desperdiga a una humanidad que hasta allí se desplazaba junta y les embrolla el lenguaje. Es decir, el castigo impide ya desde el mito la constitución de una “historia universal”, pues esta precisaría de una humanidad unida geográfica y lingüísticamente. Conviene detenerse en la importancia del pecado castigado: el orgullo de la obra humana. La construcción de la torre es traducida en términos yahvistas como orgullo y señal de competencia: “Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible”. El episodio de Babel (Gn 11 1-9) es una “tragedia yahvista”: Dios castiga la obra-orgullo de los hombres. Dios poderoso, pero temeroso de la capacidad de imitación humana, al castigar la obra limita la capacidad de imitación. La respuesta a la pregunta sobre cuándo los hombres podrán restaurar esa unidad primigenia

separará a cristianos y judíos mesiánicos. Hch 2 5-9 refiere la respuesta cristiana: “Entonces quedaron todos llenos de Espíritu Santo y se pusieron a hablar en diversas lenguas, según el espíritu les concedía expresarse”. Los Apóstoles cantan las alabanzas de Dios en lenguas extranjeras, o sea, la glosolalia. Los hombres no vuelven a hablar en una lengua única sino que se comunican entre ellos mediante sus lenguas nacionales. El mesianismo, en palabras de Benjamin, propone “la idea de una historia universal que está ligada a la idea de una lengua universal”.

<sup>6</sup> Así como lo teológico es el fondo, decíamos más arriba, del materialismo benjaminiano.

<sup>7</sup> *Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.* “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo repleto de ahora.”

<sup>8</sup> Un cierto desplazamiento permite citar la definición de “expectativa” de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: “La expectativa de *p* y la acción de *p* serían como el volumen vacío y el volumen lleno de un cuerpo: *p* corresponde a la forma del volumen, y los dos modos distintos en que esta se da corresponden a la diferencia entre expectativa (*Erwartung*) y realización (*Eintreffen*)”.

<sup>9</sup> ¿Tiempo *aiónico*?

<sup>10</sup> “Origen es el concepto de fenómeno originario llevado del contexto natural pagano al variado contexto judío de la historia.” (Benjamin 2005: 464)

<sup>11</sup> “Pues el índice histórico de las imágenes no solo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que solo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad. Y, ciertamente, este ‘alcanzar legibilidad’ constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior. Todo presente está determinado por aquellas imágenes que le son sincrónicas: todo ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo hasta estallar.” (Benjamin 2005: 465)

<sup>12</sup> “En cuanto signo de su salvación o de su reunión en el recinto del mundo de las ideas, la prehistoria y la poshistoria de esa esencia no son historia pura, sino que son historia natural.” (Benjamin 2006: 245)

<sup>13</sup> “La exposición de una idea no puede, bajo ninguna circunstancia, considerarse feliz en tanto no se haya recorrido virtualmente el círculo de los extremos en ella posibles.” (Benjamin 2006: 244)

<sup>14</sup> El número en Aristóteles está vinculado al alma, esto es, no resulta mera mensuración. Pero el *aión* aristotélico “no constituye una estática e indiferente eternidad, sino que alude a la imagen de la vitalidad entendida como energía o vitalidad de durar”. En su recorrido que lo lleva a mostrar la complementariedad y la necesidad de la relación entre *chrónos* y *aión*, Marramao (2008) deja de lado a Aristóteles y sigue la senda marcada por Platón en su *Timeo*.

<sup>15</sup> Al principio hablábamos de un ligero desplazamiento que haríamos en este artículo en la distribución de los temas grie-

gos, cristianos, judíos. Se trata de una priorización, como se ha visto, de los temas griegos y judíos en desmedro de los temas cristianos, que en Benjamin, fundamentalmente en sus libros sobre el romanticismo y el barroco, son centrales. En el caso de este ensayo, esta elección se sostiene primordialmente en razones de espacio. Pero, como se verá, no solo en ellas.

<sup>16</sup> Cf. Taubes 2007: 96.

## Ediciones y traducciones

ESQUILLO, SÓFOCLES, EURÍPIDES: Alsina, J., Vara Donado, J., López Férez, J., Labiano, J. (2004). *Obras completas*. Madrid: Cátedra.

PLATÓN: *Timeo*, www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

## Bibliografía

Benjamin, W. (1993). “*Tranverspiel* y tragedia” en Lucas, A. (ed). *Metafísica de la juventud* (Trad. de Martínez de Velasco). Barcelona: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2005). *Libro de los Pasajes*. (Trad. de Fernández Castañeda, I. Herrera y F. Guerrero). Madrid: Akal.

\_\_\_\_\_ (2006). *Obras. Libro I / Vol. 1*. (Trad. de A. Brotons Muñoz). Madrid: Abada.

\_\_\_\_\_ (2007). *Obras. Libro II / Vol. 1*. (Trad. de J. Navarro Pérez) Madrid: Abada.

\_\_\_\_\_ (2008). *Obras. Libro I / Vol. 2*. (Trad. de A. Brotons Muñoz) Madrid: Abada.

\_\_\_\_\_ (2009). *Obras. Libro II / Vol. 2*. (Trad. de J. Navarro Pérez) Madrid: Abada.

Burkert, W. (2009). *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*. (Trad. de S. Mastrangelo). Barcelona: Acantilado.

Cullmann, O. (2008). *Cristo y el tiempo*. (Trad. de D. Minués). Madrid: Cristiandad.

Eliade, M. (2000). *Tratado de historia de las religiones Morfología y dialéctica de lo sagrado* (trad. de A. Medinaveitia). Madrid: Cristiandad.

Girard, R. (2002). *El chivo expiatorio*. (Trad. de J. Jordá). Barcelona: Anagrama.

Kott, J. (1977). *El manjar de los dioses*. (Trad. de J. Tovar). México: Era.

Marramao, G. (2008). *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona: Gedisa.

Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (2006). “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas” en Reyes Mate, M. (ed). *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*. Barcelona: Anthropos; pp. 27-64.

Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. (Trad. de S. Villegas). Buenos Aires: Katz.