



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Estudios Superiores Acatlán

Sobre la utilidad y el perjuicio de la promesa para la vida; reflexiones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk

Tesis

Que para optar por el título de
Licenciado en Comunicación

Presenta

Isaac Puki Jeramba Moctezuma Perea

Asesor

Mtro. José Antonio Mendoza Aguirre

México junio de 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mis padres, *José Javier Moctezuma Barrón* y *María Teresa Perea Villa*, por haberme prometido al mundo, para quienes existe la promesa de que sea un mejor filósofo de lo que he sido como hijo.

A mis hermanos, *Javier Jerónimo Moctezuma Perea* y *Jesús Eduardo Moctezuma Perea*, jóvenes promesas en sus respectivas áreas de estudio e intereses, para quienes existe la promesa de que sea un mejor ejemplo de lo que he sido como hermano.

A mi novia, *Claudia Mares Trujillo*, mi promesa, para quien existe la promesa de que sea una mejor persona de lo que he sido como pareja.

A mi asesor, el maestro *José Antonio Mendoza Aguirre*, por cumplir su promesa de asesorar y llevar a buen puerto mi heterodoxia filosófica, para quien existe la promesa de que haga un mejor trabajo de lo que lo hice como su estudiante.

A mis sinodales, maestra *Lucia Elena Acosta Ugalde*, licenciada *Guadalupe Cortés Díaz*, maestro *Ángel Gerardo Trejo Castro* y licenciado *Luis Fernando Martínez Madrid*, por cumplir con su promesa de leer y criticar mis pensamientos, para quienes existe la promesa de no volverlos a poner en tan engorrosa situación, aunque quizás...

A mis amigos, por cumplir sus promesas, ¡qué seríamos sin buenos amigos! Para quienes existe la promesa de que sea un mejor profesional de lo que he sido como amigo.

En especial a tres maestros, fuente de inspiración, colegas y amigos, el doctor *Ángel Sáiz Sáez*, sin cuyas enseñanzas esto no habría sido ni siquiera prometido; el doctor *Adolfo Vázquez Rocca*, sin cuya iniciativa tenaz y filosofía intempestiva y a contracorriente autores como los que aquí aparecen serían prácticamente desconocidos en el contexto de la filosofía en Latinoamérica; el doctor *Wolfgang Fritz Haug*, sin cuya sapiencia y militancia el marxismo continuaría, no sólo para mí sino para muchos, en el baúl de los recuerdos, para ellos la promesa de intentar atender de mejor manera sus promesas.

Esto no es un libro: ¡qué encierran los libros,
esos sarcófagos y sudarios!
El pasado es un botín:
pero aquí vive un eterno *Presente*.

Esto no es un libro: ¡qué encierran los libros!
¡qué encierran sarcófagos y sudarios!
Esto es una voluntad, una promesa,
esto es un viento marino, un levar anclas,
esto es una última ruptura de puentes,
un rugido de engranajes, un gobernar el timón;
¡brama el cañón, blanco humea su fuego,
ríe el mar, la inmensidad!

Federico Nietzsche

*Dies ist kein Buch: was liegt an Büchern!
An diesen Särgen und Leichentüchern!
Vergangnes ist der Bücher Beute:
Doch hierin lebt ein ewig Heute.*

*Dies ist kein Buch: was liegt an Büchern!
Was liegt an Särgen und Leichentüchern!
Dies ist ein Wille, dies ist ein Versprechen,
Dies ist ein letztes Brücken-Zerbrechen,
Dies ist ein Meerwind, ein Anker-Lichten,
Ein Räder-Brausen, ein Steuer-Richten;
Es brüllt die Kanone, weiss dampft ihr Feuer,
Es lacht das Meer, das Ungeheuer!*

Friedrich Nietzsche

Presentación

Acuse de recibo de una promesa cercana

Pertenezco a esos lectores de S... que, tras haber leído una primera página suya, saben con certeza que leerán todas las demás y que escucharán cada una de las palabras que ha dicho.

Mi confianza en él fue inmediata y en la actualidad sigue siendo la misma que hace *cinco* años. Lo comprendí como si hubiese escrito para mí: digo esto para expresarme de una manera inteligible, aunque inmodesta y necia.

Friedrich Nietzsche, Schopenhauer como educador, 2, p. 49.

Me siento impelido, y más bien obligado, debido al no tan secreto segundo objetivo de las presentes reflexiones, ese que de manera particular nos convoca –pues no hay que olvidar que las presentes reflexiones, siendo éstas en sí mismas un primer objetivo, se presentan como tesis para optar por el título de licenciado en comunicación-, a justificar el objeto de las mismas, es decir, la promesa.

¿Qué tiene que ver la promesa con la comunicación? Y de manera más particular: ¿qué tienen que ver las nociones de promesa de las filosofías de Walter Benjamin y Peter Sloerdijk con una tesis de licenciatura en comunicación? Y es que sin duda al dar razón de estas preguntas daré asimismo razón de mi particular experiencia con la comunicación.

Según Peter Sloterdijk -y como veremos más adelante- es en la promesa (entendida en su sentido más amplio: en el acto de prometer, en la promesa misma, en el acto de comunicar la promesa...) donde se comunican las más eminentes posibilidades humanas, pues para caer en la cuenta de ser uno mismo capaz de grandes hazañas ha debido oír primero de ellas, y no con el ánimo del cínico¹ que con distancia, escepticismo y desdén oye hablar de héroes, santos o profetas como si de fábulas fantásticas pasadas de moda se tratarán, demasiado infantiles como para afectar su petrificado e impermeable entendimiento; sólo cuando uno participa verdaderamente de ella (de la promesa), cuando uno se siente verdaderamente afectado e interpelado como a quien de manera particular y especial va dirigida, como si pudiese leer en su colofón una dedicatoria cuyo nombre secreto es el de quien la recrea en cada instante, sólo pues, en esa magia, en ese arte que llamamos comunicación es en donde la promesa así entendida puede reclamar sus verdaderos fueros.

Asimismo, la relación entre promesa, filosofía y comunicación me ha sido sugerida por las extraordinarias reflexiones del Dr. Ángel Sáiz Sáez, recogidas, entre otras cosas, en dos de sus libros (*Platón, tres diálogos sobre retórica-comunicación* y *El arte-ciencia de la comunicación, la retórica de Aristóteles*), ¡pues qué son los libros sino -como decía el poeta Jean Paul- voluminosas cartas dirigidas a los amigos!² Así pues, como se vera inmediatamente a continuación, estas reflexiones tienen su origen también en el acto comunicativo del prometer. En mi interpretación, que de modo alguno me atrevería a sugerir sea compartida por aquel que la ha propuesto.

En su *Presentación a Platón. Tres diálogos sobre retórica-comunicación*, el Dr. Sáiz expone de manera clara y concisa los objetivos e intereses que el estudioso de la comunicación podría encontrar en textos clásicos de la filosofía como los *Diálogos* de Platón o la *Retórica* de Aristóteles, allí nos dice que:

<<El posible lector, para poder sacar algún provecho de la lectura, deberá estar interesado por los temas de comunicación en un sentido amplio: lo que llamaríamos comunicación política, comunicación colectiva, aspectos relacionados de comunicación, derecho y filosofía y sobre todo, la relación entre comunicación, poder y la ubicación del ser humano en el mundo de la palabra.>>³.

Es evidente que así entendida la comunicación (igualmente en su sentido más amplio) trasciende los estrechos y chabacanos márgenes de su actual comprensión, <<de un mundo en el que la comunicación se ha hecho básicamente propaganda y no ha dejado de ser en gran parte sofisticada>>⁴. Por esa misma razón las reflexiones de su autor no dejan de ser intempestivas (*unzeitgämesse*). Su <<análisis revela la necesidad de introducir, en el amplio campo de la comunicación, una reflexión filosófica sobre los elementos constitutivos del ser humano, en sí y en relación, con una proposición óntico-ética, para avanzar, dadas las circunstancias del momento, hacia un mundo que hoy, llamaríamos de posible convivencia-comunicación...>>⁵.

El Dr. Sáiz concluye su *Presentación* con las siguientes palabras, que de manera significativa podrían considerarse como principio de las presentes reflexiones y que seguramente ilustraran en qué medida son o no una promesa en el sentido en el que hasta ahora se ha hablado de ella:

<<Si se diera así (acercar e interesar al estudioso de la comunicación a la filosofía de Platón y Aristóteles, y quizás un poco más: seguir las sugerencias e indicaciones temáticas que plantea su autor) adquiriría pleno sentido el tiempo que, como parte de mi trabajo en la UNAM, he dedicado a esta reflexión sobre lo que significa comunicar>>⁶.

He de confesar que sus reflexiones me han afectado profundamente, por supuesto en un sentido decididamente positivo, y que desde entonces siento y trato de entender la comunicación de una manera completamente distinta.

Por supuesto tuve el deleite y la fortuna no sólo de participar de sus escritos, sino de haber sido su alumno y de participar más bien pasiva que activamente en sus clases.

De esa manera a la asistencia a sus clases exquisitamente ejemplificadas con Homero, Sófocles, Eurípides, Platón, Aristóteles... y a la lectura de sus libros sobre Platón y Aristóteles siguieron, en el camino que hoy concluye con esta entrega pero que de ninguna manera finaliza allí, como atención a sus sugerencias, las lecturas directas de los clásicos y un interés creciente por la filosofía y su relación con la comunicación.

Que en modo alguno pudiera considerarme o a mis reflexiones como correcta o legítimamente interpeladas por las sugerencias del Dr. Sáiz es una precaución necesaria, y no tanto por cuanto respecta a mis reflexiones o a mi persona como porque quizás el Dr. Sáiz no estuviese de acuerdo y en modo alguno quisiera

representar el papel de un discípulo inepto o incomodo, aunque quizás dichas prevenciones estén de antemano destinadas al fracaso sobre todo si se atiende a las sospechas kierkegaardianas sobre las referencias positivas⁷.

Regresando a lo que nos atañe: ¿qué tiene, pues, que ver la filosofía con la comunicación; la promesa y la comunicación? Quede como justificación del intento de tal reflexión lo dicho y como primera aproximación la dificultad que ello contrae, es decir, que sería más fácil indicar en qué sentido no se relacionan.

He tomado las sugerencias temáticas del Dr. Sáiz como base de las siguientes hipótesis que deben servir como guía al desarrollo de las presentes reflexiones:

A) un acto comunicativo: la promesa, se encuentra al centro de la creación histórica al contener y, por ello, dar cuenta de las máximas posibilidades humanas. Por ello también, la promesa es el centro de creación de lo humano, ya que lo humano y lo histórico, allende a los prejuicios de la metafísica, se corresponden en cada uno de sus momentos.

B) así entendido, el estatuto ontológico de lo humano trasciende los límites de lo metafísico-dado ya que lo histórico nunca es, ni está dado, sino que se crea y recrea en cada momento, pues ni lo uno, ni lo otro, lo humano y lo histórico, están dados, sino que lo humano se crea y recrea en lo histórico y lo histórico es la creación y recreación de lo humano.

C) por ello también, así entendido el estatuto óntico-ético de lo humano supera la metafísica, ya que en la comunicación se crea y se recrea, trascendiendo los límites de la unidad dada de lo subjetivo (la metafísica de la modernidad o metafísica del sujeto) dando paso a una voluntad creadora.

D) las acciones históricas dependen en gran medida de la acción comunicativa del prometer, es decir, del contenido de la promesa y de la capacidad y potencia de quienes intervienen en dicho acto: de quines la crean y recrean en su sentido más amplio (cuando una promesa es recibida, cuando se interpreta, cuando uno se siente interpelado por ella y actúa en consecuencia -se com-promete-, cuando se lleva nuevamente a cavo la acción de prometer). Por ello mismo, la promesa depende en gran medida de la representación histórica, en su sentido más amplio, de quien participa de ella, es decir, de su filosofía de la historia, pues ésta determina o por lo menos influye y orienta cada uno de los aspectos en cada uno de sus momentos que intervienen en el acto comunicativo del prometer.

E) por tanto, entre la comunicación y la filosofía de la historia existe una estrecha relación a la que no es posible aproximarse desde las posibilidades que ofrece la metafísica tradicional, porque es imposible o por lo menos infructífero determinar cada uno de los momentos, inclusive cualesquiera de ellos, de dicha relación desde las posibilidades de representación de la metafísica. Entre cada una de ellas, la comunicación, la filosofía y la historia, cada una entendida en sus sentido más amplio, existe una intimidad dialéctica a la

que es deseable aproximarse, por lo menos para observarla con la mayor claridad y contraste, es decir, con la mejor y más diáfana perspectiva⁸ desde un *topos* de reflexión postmetafísico.

F) el actual contexto hegemónico de comunicación: la comunicación masiva, coarta más que ayuda a la realización y creación de las que las demás hipótesis dan cuenta.

Siguiendo pues estas indicaciones y como acuse de recibo de la epístola del Dr. Sáiz continuemos con nuestras reflexiones.

Marco teórico

Promesa, Poesía y Comunicación, algunas reflexiones preliminares hacia una epistemología postmetafísica de la comunicación*

Los grandes autores sistemáticos de la más reciente filosofía occidental ponían todo su empeño en separar por completo el pensamiento de la persona, en dar la espalda a todo lo subjetivo y en avanzar, gracias a un supuesto método enteramente objetivo, a un “conocimiento puro”. Hoy sabemos que tales intentos se quedan en el terreno puro y simple de los deseos y que, en definitiva, están condenados a resultar vanos. Porque si unas veces ocurre que hasta el pensador más independiente está sometido a las condiciones históricas de su tiempo, otras no deja de resultar innegable que su pensamiento viene necesariamente vinculado a fuerzas de su propio ser que son mucho más fuertes que la inteligencia y la conciencia, y que confieren carácter y orientación a aquél en medida mucho mayor de lo que estas últimas quisieran reconocer.

Richard Blunck, Prólogo a Friedrich Nietzsche. I. Infancia y juventud, Alianza, Madrid, 1994. p. 19.

Hacer historia es saber preguntar al pasado. Y saber preguntar consiste en formular continuamente aquellas encuestas que necesita la soledad del presente, para encontrar compañía y solidaridad en todo lo que antecedió. Hacer historia es reivindicar la continuidad, humanizar el tiempo, al aceptar las modulaciones que en la monotonía cronológica ha marcado la voluntad humana. Por eso, hacer historia es, además, proyectar el futuro, orientarle en la clarividente recuperación de lo que otros hombres hicieron para traernos el presente desde el que historiamos.

Emilio Lledó Iñigo, Introducción general a los Diálogos de Platón, Diálogos I, Gredos, Madrid, 2003. p. 10.

En el presente *Marco Teórico* el lector encontrará dos apartados, *Algunas reflexiones preliminares hacia una epistemología postmetafísica de la comunicación* y *Promesa, Poesía y Comunicación: Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía*, donde se ha intentado una aproximación a la comunicación desde la perspectiva y principios de una filosofía postmetafísica, así como la relación de esta aproximación con el tema ha desarrollar en el trabajo, es decir, sobre la utilidad y el perjuicio de la promesa para la vida en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk.

I

Algunas reflexiones preliminares hacia una epistemología postmetafísica de la comunicación*

Vasto es el campo de las palabras, a un lado y otro.

Homero, *Ilíada*, XX, 249.

La naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que
tiene palabra.

Aristóteles, *Política*, I, 1253a 10.

¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio
de palabras...?

Platón, *Fedro*, 261a.

Cuando Aristóteles definió al ser humano como el único animal con capacidad de lenguaje es posible que el estagirita pensara en algo completamente diferente a lo que con ello nosotros entendemos, pues no cabe duda de que la interpretación más extendida es que aquella temprana determinación es un ancestro de nuestra moderna, aunque cada vez menos aceptada, cansada, débil, en crisis, con signos claros de caducidad y agotamiento, definición genérica *homo sapiens sapiens*¹ y es que nuestra sensibilidad se ha agudizado lo suficiente como para sospechar de todo intento por reducir la complejidad de lo humano a una o a una serie de proposiciones o ni siquiera de vislumbrar y señalar su(s) característica(s) más determinante(s) y significativa(s) -y como suele suceder en tales aproximaciones con perjuicio y subestimación de las demás-, pues ya incluso la pura designación *lo humano*, lo humano en tanto sustantivo con contenido preciso o si no preciso sí por lo menos delimitable en sus márgenes o por lo menos en sentido negativo (lo no humano) resulta cuestionable y no sólo por cuanto respecta a las disciplinas especializadas, en ese sentido la definición de lo humano, su determinación, no es ante todo un problema lingüístico (semántico, gramatical, lógico...), ni exclusivamente filosófico (ontológico, epistemológico...), de ello dan cuenta los más modernos y vanguardistas (y ello debe ser tomado no como una característica laudatoria o reprensible, sino únicamente respecto de su temporalidad, de la temporalidad de su manifestación) movimientos políticos, culturales, artísticos... como el feminismo, el indigenismo el movimiento lésbico-gay, que entre sus más *intempestivas* cualidades se encuentra la de poner en cuestión, en sus diferentes campos de acción y posibilidades, así como por sus diversos intereses, dicha determinación², sino que resulta sintomático³ de la crisis de las aproximaciones metafísicas.

Estas reflexiones por el contrario no intentan algo semejante, no se intenta pues decir que la comunicación sea el rasgo más importante y distintivo de lo humano, eso sería, como decía Marx respecto de los elogios inmerecidos, hacerle demasiado honor y demasiado escarnio⁴. Por el contrario, es de creer que, si como nosotros, se pretende señalar la importancia de la comunicación para lo humano cesar en esos intentos y deshacerse de esos prejuicios es una *conditio sine qua non*.

Respecto a la actitud que debiésemos tomar ante el campo abierto de la comunicación resulta sumamente ilustrativa la metáfora puesta en boca de maestro Nicolas de Cusa⁵ según la cual un ciego de nacimiento podría haber oído muchas, y muchas veces, historias, descripciones, enunciados, proposiciones... acerca de la claridad y luminosidad de los rayos del sol tal que creyera conocerlos realmente y cuando alguien le preguntase “¿cómo son tales rayos?” éste podría responder sin vacilación, por el contrario, quien realmente los ha visto sabe que son inefables y que la mejor manera de intentar dar cuenta de su luminosidad y belleza sea, primero, absteniéndose del intento y la arrogancia (por ello decía Heráclito que: <<más vale apagar el orgullo que un incendio>>⁶) de querer dar cuenta definitiva e indubitable de ellos y, segundo, que no tan sólo con simples enunciados y proposiciones (sobre todo de carácter descriptivo) “con pretensiones de verdad y de sentido”⁷ (es claro que quien ha atendido la primera sugerencia ha de renunciar también a las pretensiones de la segunda) se puede dar mejor cuenta de ellas, sino trascendiendo los estrechos y chabacanos límites de la lógica (pues tampoco hay ya razones si se comprende que lo humano es inefable e inaprensible para someterse y ceñirse a las leyes y los límites de cualesquiera de sus dimensiones, que asimismo resultan inconmensurables) y todas las demás aproximaciones reduccionistas.

Tales son éstas cuestiones de principios, pues si se pretende ir bastante lejos no parece factible si la meta se tiene ante la vista aún cuando se la represente como inalcanzable⁸.

De otra manera, aquí no se intenta decir que la comunicación sea el rasgo determinante de lo humano, y más aún, que su importancia sólo puede ser destacada cuando cesan esos intentos y se superan esos prejuicios. ¿Cuál es pues, entonces, la importancia de la comunicación para lo humano? Para dar cuenta de ello, por lo menos en la medida en que a estas reflexiones le son dadas, habríamos de tener en cuenta algunas preguntas directrices que nos señalen el camino: ¿Qué comunicamos? ¿Cómo comunicamos? ¿Cómo es posible que comuniquemos? Y ¿...?

Contrario a lo que resulta recomendable y ante todo por motivos de *economía* debemos comenzar intentando responder la última de las preguntas.

Para ello, ésta debe ser tomada en su sentido técnico, es decir, qué es lo que fácticamente hace posible la comunicación, aunque la referencia a eso fáctico podría resultar ya mismo problemática, pues podría sugerir justo aquello de lo que por el momento quisiéramos prescindir, es decir, lo fáctico como aquello *en* donde es posible la comunicación (y que tiene que ver ante todo con la primera pregunta, con su ontología).

Insisto, la pregunta y aquello fáctico a lo que hace referencia debe ser tomado en sentido técnico y por ello es posible referirlo a otras fuentes que se han encargado de ello de esa manera, como por ejemplo: Manuel Martín Serrano o Marshal McLuhan, por ello tanto el primer capítulo de la *Teoría de la comunicación* de Martín Serrano como el subtítulo de la obra mcluhaniana, *La galaxia de Gutenberg*, hacen referencia a la génesis, en tanto posibilidad fáctica-técnica, de la comunicación.

Ahora bien, tomando lo anterior en consideración, ¿cómo es posible que comuniquemos? No es objetivo de estas reflexiones sino indicar algunos lugares donde se pueden encontrar indicaciones y sugerencias a través de su problematización, es decir, de las posibilidades de la comunicación en general y en particular de la humana, de su anatomía, de su fisonomía, de su entorno, de sus medios (naturales o creados)...

es decir, de sus dimensiones fácticas, de aquello que quizás, siguiendo un término griego (*phýsis*) que con su generalidad e indeterminación da una mejor cuanta de aquello que queremos referir.

Teniendo en cuenta que parte importante de su problematización consiste en su imposibilidad de ser suficientemente problematizado o de otra manera que la determinación de las dimensiones propias de su problematización, así como la determinación de las dimensiones mismas se corresponde con las propias capacidades históricas para su problematización⁹.

Por las razones ya expuestas se entiende que este apartado no podrá ser considerado con la amplitud y profundidad que exige, sin embargo, quisiera cumplir dos tareas muy específicas: la primera, y de acuerdo con lo dicho, indicar una forma abierta de problematización del mismo; la segunda, una indicación particular sobre el actual estadio de una cuestión.

Otrora, aunque ya su propia ubicación espacio-temporal resulta problemática y engañosa, cuando dentro de la comunicación se reflexionaba en torno a los medios tecnológicos que intervienen en ella, la orientan y la hacen posible de cierta manera (por ejemplo el clásico tratamiento meluhiano), esta reflexión tenía una orientación exclusivamente extrínseca (por las propias posibilidades tecnológicas que determinaban a los medios y su campo de acción), así, por ejemplo, un medio orientado a extender nuestra capacidad auditiva a sonidos por debajo de los 20hrz. se servía de una forma de representación de éstos (visual quizás) que seguían (en su estado subsónico) inaudibles para el oído humano, pero sin poder intervenir directamente sobre las propias capacidades intrínsecas de la anatomía humana.

El estadio actual de la tecnología empero, sobre todo en la genética y sus diferentes ramas, permite vislumbrar, ahora mismo o por lo menos en un tiempo ponderable, la intervención directa de medios capaces de alterar los otrora inalterables límites de la constitución humana, lo que representa ya no sólo un cambio cuantitativo (es decir, respecto de las propias capacidades de los medios) sino cualitativo, de orientación (respecto de las capacidades humanas) en la aplicación de las tecnológicas.

No se trata aquí de realizar una calificación moral, que sería ante todo un prejuicio, sino más bien de la indicación de la problemática existente, de la exhortación a entrar dentro del debate y, además, la indicación, que parece siempre evidente pero que por cuya evidencia parece siempre ser pasada por alto y necesitada cada vez de ser recordada, de que todo beneficio lleva asimismo perjuicios y que ni la más cautelosa y planeada estrategia es capaz de prever los imponderables de la propia experiencia.

Pero no quiero que esto último se mal entienda, no es una invitación al abandono a priori de las posibilidades de aplicación de la ingeniería genética en lo humano en general y en particular en las capacidades que intervienen directa o indirectamente en la comunicación, quien continúe con la lectura verá claramente que no somos partidarios de la salvaguarda de la seguridad y el anquilosamiento, aunque tampoco apologistas entusiastas del progreso y la tecnología. El presente punto ha tenido sólo la intención de indicar esa problemática para su ponderación en un debate más profundo y específico, tratando con ello de trascender la satanización y la exaltación entusiasta por una actitud más sosegada y responsable ante un problema que no desaparecerá negándolo y que tampoco dejará de ser problemático porque algunos intenten sustraerlo de su problematicidad apelando a su inminencia.

Este es el parecer y una de las principales intenciones del polémico *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk¹⁰, que, con sus faltas y omisiones, tiene ante todo el mérito de abrir el *topos* a la reflexión; la otra intención principal y el otro gran mérito del escrito es una crítica a la metafísica del humanismo a través de una reflexión genealógica del mismo (es decir, una reflexión que no se presenta como una apología o una satanización del humanismo *per se*, presentándolo cómo única y necesaria posibilidad de aproximación a lo antropológico, sino problematizándolo y valorándolo)

Otro tanto refirió al respecto el Dr. Wolfgang Fritzsche Haug en el marco del primer *Seminario Internacional de Pensamiento Crítico*, realizado del 22 al 26 de octubre de 2007 en la UNAM, aunque más bien referido a lo que comúnmente conocemos como tecnologías aplicadas a la comunicación. Allí el Dr. Fritz Haug nos recuerda que las tecnologías no están ontológica, sino socialmente determinadas (o mejor dicho, que no están ante todo determinadas ontológicamente, pues ciertamente sus posibilidades se supeditan a sus capacidades fácticas), que sus posibilidades no se agotan con los usos y aplicaciones actuales (beneficiosas o perjudiciales según su aplicación, aunque cabría preguntar: ¿para quién resulta beneficioso la explotación indiscriminada y altamente contaminante de combustibles fósiles? Un planteamiento tal deja de lado tanto las posiciones deterministas como relativistas, pues es posible dimensionar y jerarquizar los beneficios y los daños para proponer así un mejor uso y aplicación) acotados a sectores específicos (clases, gremios...), y que ni las tecnologías ni los grupos están determinados ontológicamente, es decir, que su relación depende, sobre todo, de lo social así como sus usos, beneficios, perjuicios¹¹...

Lo que ante todo quisiera recalcar es que el pensamiento crítico de izquierda no debiera sustraerse del debate en torno a ellas, satanizándolas y tomando una actitud nostálgica y conservadora, pues ya estas tecnologías han dado muestras fácticas de sus posibilidades para la resistencia y la lucha social. Y esto con el interés de recuperar, para quienes falsamente creen o pregonan que el pensamiento crítico en general y en particular el marxismo son un capítulo cerrado de la historia; conservar, contra los embates que quisieran destruirlo; y desarrollar, para poder cumplir así sus objetivos y esperanzas, la propiedad (*lo propio*) del pensamiento crítico de izquierda, pues de lo contrario las fronteras se desdibujan y es imposible distinguir entre una crítica conservadora y una crítica vanguardista.

Baste pues con las indicaciones y sugerencias al respecto, el lector podrá profundizar en ellas, si es su intención, y podrá encontrar en la bibliografía algunas obras a las cuales podrá dirigirse.

A saber sobre la pregunta: ¿qué comunicamos? Habríamos de decir que la experiencia, en su sentido más amplio y general, y por ello también más indeterminado, ahora bien, ¿qué se quiere decir con ello, es decir, con que se comunica experiencia y que ésta ha de ser tomada en su sentido más amplio e indeterminado? Es cosa que aún hoy, por más que se quiera, no es posible responder, por lo menos no de la manera en que se está acostumbrado a que se responda a una pregunta tal, porque ya mismo se atiende a la intuición que *si se ha de querer dar la mejor cuanta posible al respecto*, como dijimos anteriormente, hemos de cesar en nuestros intentos y prejuicios precedentes. No es posible responder de la manera tradicional porque la pregunta no lo es, y si tampoco podemos referirnos, como lo hicimos al tratar la pregunta directriz anterior, de manera más segura e inmediata (a otras fuentes) es porque requeriríamos de una ontología de la

que no disponemos, que no ha sido desarrollada (al punto de que hay incluso todavía quienes confunden ontología con metafísica) pero para la que, sin embargo, podemos realizar ciertas indicaciones y sugerencias sobre todo respecto a aquello con lo que no debiera confundirse.

Cuando hablamos de experiencia no nos referimos aquí a los estrechos márgenes de lo que comúnmente se conoce como empírico, es decir, a esa ontología que ha renunciado a tales pretensiones (los de la ontología tradicional) y que oculta su propia valoración ontológica tras la manta de la objetividad, la utilidad, y la impotencia...; aunque en su sentido positivo le debemos ante todo haber recuperado la experiencia para la reflexión filosófica.

Ni mucho menos a los aún más estrechos límites de lo metafísico: de lo absoluto, de lo indubitable, de lo suprahistórico o ahistórico, de aquello que secundado por una actitud dogmática y fanática llevada al paroxismo representa una negación de la experiencia misma...; aunque en su actitud crítica ataca el concepto reducido de lo empírico.

De ambos sin duda podría decirse lo que Sloterdijk dice respecto del cientificismo y el esteticismo que son la típicas idioteces que configuran a la modernidad¹².

Con experiencia nos referimos a la intervención en lo vital¹³, ahora bien, ¿qué es lo vital? Es claro que no podemos ceñirnos a las estrechas determinaciones biológicas (es decir, la moderna concepción de lo vital) pues, ¿no los antiguos pensaban que todo estaba vivo, que todo tenía alma? Las aproximaciones animistas tenían ante todo la intención de realizar una ontología (de lo vital) inclusiva de todo lo que se manifiesta, sin embargo, ello crea la confusión sobre la latencia, ¿cómo se podría tener noticias sobre lo latente sino sólo al manifestarse? (está es la posición de los fenomenólogos), pero la confusión va más allá, el problema no es el de un dominio latente (metafísico) que se manifiesta (fenomenología) aunque sólo en su negatividad (como en la crítica de Kant) o peor aún y más arrogante que se declare conocerlo (como la idea absoluta en Hegel) sino que ello: la creación e imaginación de lo latente sólo se puede dar por lo vivo, que lo vivo se manifiesta también en esas creaciones e imaginaciones ni más ni menos verdaderas que aquello que gusta llamarse empírico, sino sólo otro tipo de creaciones e imaginaciones¹⁴. Todo aquello que según la intuición ontológica nietzscheana podría denominarse *Voluntad de Poder*.

Cuando se dice que se comunica experiencia, y ya se dice por ese sólo hecho lo más importante aunque de manera sumamente general y abstracta, se dice asimismo que se comunica historia pues lo que hace al hombre, no como una entidad unitaria y trascendental (metafísica de la subjetividad o metafísica de la modernidad¹⁵), sino como relaciones y a éste con sus relaciones (a lo que llamamos mundo, cosmos o joya) es lo histórico, la dimensión propia de lo humano y que por supuesto depende de las propias posibilidades y limitaciones del propio estado de lo histórico.

Y ese es pues el sentido en el que podríamos entender, o el que por lo menos me ha sido sugerido por las reflexiones de Heidegger sobre comunicación e historia. Así cuando dice que el hombre es <<aqueel que debe dar fe de lo que es>> y cuando pregunta <<qué es lo que tiene que testimoniar>> éste responde que <<su pertenencia a la tierra>>¹⁶, y si bien ya tendremos ocasión para profundizar más sobre este planteamiento ahora debemos dar una aproximación preliminar, del propio Heidegger, que da testimonio tanto

de lo que compartimos como de aquello en lo que nos apartamos: y que con lo que hasta ahora se ha dicho espero podrá apreciarse preclaramente.

Así dice en la *Lógica*:

<<Hablar, no en el sentido reducido y remarcado de pronunciar un discurso, sino hablar con otro, en y para el actuar y el obrar con otro. Este hablar con otro es un hablar con otro de circunstancias, oportunidades, medios, planes, tareas, relaciones, sucesos, destinos; es decir, en relación con lo anterior¹⁷, hablar con otro del ser del mundo y del hombre. Este hablar con otro no siempre es actual, y sin embargo el hablar sigue estando allí: en el repetir y el prolongar, en el introducir y el presentar, en el hablar consigo mismo sin hablar en voz alta, en el responder ante sí mismo: responsabilidad. El hablar en este sentido amplio y natural es una forma de comportamiento del hombre, y en concreto un comportamiento en el que justamente para la reflexión natural y precientífica se anuncia la diferencia del hombre respecto de los demás vivientes en el mundo; el ser específico del hombre se hace notar mediante el hablar, y en esto lo esencial en el propio hablar es que se lo experimente como hablar de algo -acerca de algo- a alguien.

Hablar a otros y a sí mismo es la conducta mediante la cual el hombre no sólo se hace notar como hombre, sino mediante la cual propiamente guía y dirige todas sus conductas, es decir, al hablar de ello aclara, hace ver, define el modo de actuar y aquello de lo que hay que ocuparse. En tanto que el comportamiento y el ser del hombre se hacen notar ante todo precisamente mediante el hablar, los griegos definieron tempranamente al hombre, ya en su caracterización precientífica, como el ser vivo que puede hablar y que en este hablar codetermina su ser.

Así se aprecia que hablar no es un hecho cualquiera ni tampoco un hecho inusual, sino uno eminente y universal, una conducta merced a la cual el hombre da la dirección a su ser, y una conducta en la que se comenta el mundo. Hablar es, pues, una conducta fundamental eminente y universal del hombre para con su mundo y para consigo mismo.

Es decir, *logos* es algo en lo que se anuncia una relación de ser entre los dos dominios universales que se han citado antes: hombre (*Ethos*) - mundo (*Phýsis*). Con aquello que designan las tres expresiones obtenemos una clasificación de lo existente, una clasificación a grandes rasgos pero no obstante esencial.>>¹⁸.

Quizás por el momento estas indicaciones resultan demasiado vagas y, sobre todo, incierta su relación respecto del propósito de las presentes reflexiones, no me queda más remedio sino prometer que todo ello -o por lo menos esa será la intención- será aclarado en el siguiente apartado del presente *Marco Teórico*.

Ahora bien, continuando con nuestra siguiente pregunta: ¿cómo se comunica aquello que comunicamos? Para intentar responderla haríamos bien en recurrir para ello a una vieja, aunque no menos rica y hermosa, definición, según la cual, <<la retórica (comunicación) es el arte de conducir el alma por medio de palabras>>¹⁹.

Desde el momento en que la comunicación es considerada como un arte, es decir, que no es una mera descripción o mejor dicho no es tan sólo eso (que no se limita al puro describir) y que no se ciñe a los estrechos límites de lo puramente lógico, a formulitas como la de que *todo lo que se comunica son enunciados*

o analíticos o sintéticos; inductivos, deductivos o peor aún trascendentales o que todo lo que se comunica son *proposiciones con pretensiones de verdad y sentido*²⁰. Que la comunicación sea un arte es lo que permite que personas con poco talento artístico aunque con mucha habilidad lógica creen estas formulitas, ahora bien que quieran imponerlas como verdades se debe ante todo al olvido, en el mejor de los casos, en el peor a la desvergüenza y arrogancia de que la comunicación es antropomórfica, por ello, como veíamos, decía Aristóteles que sólo el hombre tiene palabra. Ahora bien quien quiera, con pretensiones, más bien con ansias, trascender los límites de lo humano (con las salvedades antes expuestas) declarando que además de ello sus fueros pueden ser los de la verdad absoluta e indubitable, la suprahistoricidad y demás imaginaciones metafísicas (cuyo mayor problema no es el de ser imaginaciones) quizás caiga por esas ansias en aquello según lo cual nos cuenta Sloterdijk al intentar dirigirse a la dignidad universal de lo humano parece dirigirse, sin embargo, más hacia abajo que hacia arriba²¹.

También en la medida en que es arte, lo es porque interpela a lo humano en muchos más puntos de los que es interpelado por lo meramente empírico o lógico. Quien aprecia una obra de arte no necesita ser él mismo artista o más bien lo es de un modo diferente de quien crea la obra que él admira²², no se necesita ser iniciado y tampoco puede ser privado o expoliado, absurdo sería someterse a los designios del frío experto que prácticamente nada siente del arte, pero así como es posible agudizar la sensibilidad es posible embotarla. En la antigua Grecia, el pueblo con el mayor y más armonioso desarrollo del que tengamos noticia, y también por ello motivo de nuestros más fervorosos deseos y aspiraciones, el mundo entero -lo que ello significaba para esa sociedad- participaba de las representaciones artísticas. ¿No se encontraba allí, como piensa, por ejemplo, Ágnes Héller, realizada la máxima aspiración del comunismo, es decir, que la totalidad de mundo se apropie de la totalidad de la producción (en su sentido más amplio) de su tiempo? Pero la pasión me extravía de mi objetivo, lo que quiero decir es que en tanto arte la retórica no es el *topos* presupuesto del diálogo sino aquel donde podría llevarse a cabo (en tanto es creado).

Asimismo desde el momento en que se dice que el arte de la comunicación se cifra en la conducción de las almas, en su persuasión, se atiende a la cuestión de que nada puede ser impuesto (como sucede en las determinaciones lógicas, por sus pretensiones metafísicas de universalidad y necesidad, y ni que decir de las imposiciones fácticas). La conducción-persuasión, el verdadero arte del diálogo, se contrapone a la imposición-convención (de con-vencer) que lo cancela y destruye.

Se habrá advertido, quizás con alarma, que he dejado de lado la más importante de las preguntas: ¿por qué comunicamos? Porque desde ahora ese por qué responde a un carácter indeterminado (no metafísico), inacabado en el que caben las razones pero que de ninguna manera se limita o somete a ellas sino un campo amplio como el de Homero que se mueve entre la plenitud y la escasez, entre la riqueza y la pobreza, entre la salud y la enfermedad, el poder y la debilidad... entre la vida y la muerte, es decir, entre las infinitas, inconmensurable e inefables posibilidades entre la perfectibilidad y por supuesto el riesgo de que en su búsqueda uno encuentre lo contrario (pero nunca quizás peor que aquel cobarde que no se arriesga, a menos que la amargura de la experiencia le haga cesar en sus intentos)

Lo hasta ahora expuesto parecerá demasiado hermético, demasiado abstracto e incierto por lo que ahora intentaremos clarificar la situación mediante una reflexión más específica, ¡aunque quizás...!

II

Promesa, Poesía y Comunicación: Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía

Gracias a la bondad del señor de Jin que, cual lluvia
bienhechora,
acabó con todo el clan del traidor.
Honra al huérfano con el nombre y los honores
que adornaban a su abuelo y a su padre.
Los fieles y los justos servidores reciben recompensas:
uno, dentro del ejército obtendrá su rango,
otro, hombre pobre, tendrá su sustento.
Los difuntos, recibirán honores póstumos,
los vivos, honras y riquezas.
Tanta bondad, semejante a la generosidad del cielo,
¿alguien queda corto?, ¿alguien vacío?
Juro ofrecer mi vida en el campo de batalla,
conseguir conquistas sobre los reinos vecinos.
¡Ah! Qué relato digno de figurar en las Historias,
para dejarlo en boca de futuras generaciones.
Ji Junxiang, El huérfano del clan de los Zhao, Acto quinto, p. 174.

Es verdad que yo estimo una y común la naturaleza que posee todo el mundo, y así el más valiente es el que mejor linaje posee... Y si su desprecio hacia mí tiene alguna base, que lo hagan lo mismo con sus antepasados, cuya nobleza, igual que la mía, tuvo su origen en el mérito.

Gayo Salustio Crisipo, Guerra de Jugurta, 85, 15-17, p. 226*.

Y por supuesto que las cosas son así: la gloria de los antepasados es como una luz para sus descendientes, no permitiendo que queden ocultas ni sus buenas ni sus malas cualidades.

Gayo Salustio, Crisipo, Guerra de Jugurta, 85, 23, p. 227*.

Esa situación específica sobre la que nos proponemos reflexionar a continuación lleva por título *Hölderlin y la esencia de la poesía*, discurso pronunciado por Martin Heidegger el 2 de abril de 1936 en Roma y publicado en el número de diciembre del mismo año en la revista *Das innere Reich*. Actualmente forma parte del volumen de obras completas del autor que recoge asimismo varios textos sobre la poesía de Hölderlin escritas entre 1936 y 1968 cuyo título es *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

Ya por el título, ya por el autor, ya por ambos me he visto tentado a realizar una nueva justificación, sin embargo, bajo la amenaza de parecer como aquel que exagera con las disculpas y al final abre pasos a las

sospechas de quienes dudan de su sinceridad, he sido persuadido para cesar en mis intentos prefiriendo que las dudas y sospechas se aclaren y disipen al paso de las reflexiones mismas, que éstas revelen la *intimidad* y empatía que las aproxima a lo que ha precedido, así como que anticipen y anuncien lo que vendrá -¡y que otra cosa es todo esto sino el camino abierto a una promesa!-.

Sin embargo, no he podido prescindir asimismo de una advertencia preliminar cuyo objetivo es que en lo que sigue la reflexión no sea entrecortada con numerosas aclaraciones.

No podría expresar mi admiración y agradecimiento como no fuera tomándome verdaderamente en serio -y no con solemnidad que no es lo mismo, pues ciertamente lo serio puede tomarse de manera solemne, pero si alguien ha de quererse tomar algo verdaderamente en serio ha de tener la posibilidad de tomarlo con jovialidad ¡desde cuando el frío sepulcral, las caras alargadas, el gesto inmovible y la expresión árida han sido buenos criterios para la seriedad!- los pensamientos de este autor de los cuales los míos son claros y caros deudores, lo cual implica también oponerme a ellos dónde no estoy de acuerdo con igual energía.

No por otra razón, quizás no la mejor pero sí verdadera, sino por motivos de forma y ritmo, obligados por la manera de expresarse del filósofo, así como por mi particular forma de interpretarlo he decidido no entrecortar la exposición allí en cada momento en que merecería una aclaración conforme a nuestros principios y objetivos**. Por ello en lugar de problematizar en cada punto que pareciera pertinente, como sería el caso si otro fuera nuestro objetivo, la reflexión final debe aclarar a qué y en qué medida se oponen nuestras reflexiones a las de Heidegger que, huelga decirlo, nos son más afines que contrarias.

Y ello puede notarse inmediatamente. Así lo primero que me gustaría destacar es la aclaración del filósofo al concepto de esencia:

<<[...] ¿acaso se puede deducir la esencia general de la poesía de la obra de un único poeta? Al fin y al cabo, sólo se puede ganar lo general o válido para muchos a través de una consideración comparativa. Y para llevarla a cabo hay que contar con la mayor variedad posible de poesías y modos poéticos. Ahora bien, la poesía de Hölderlin sólo es una entre muchas. De ningún modo se basta ella sola como medida para la definición de la esencia de la poesía. Así pues, nuestro propósito falla ya de entrada. Y no cabe duda de que así es mientras entendamos por “esencia de la poesía” eso que se trata de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida para todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa “esencia” que nunca puede llegar a ser esencial. Y nosotros buscamos precisamente el elemento esencial de la esencia, aquello que nos obligará a decidir si nos vamos a tomar en serio a la poesía en el futuro y cómo lo haremos y si acaso cómo podremos satisfacer los presupuestos para situarnos en el ámbito de poder de la poesía.>>¹.

Para Heidegger lo esencial no es aquello susceptible de aglutinarse, de aplicarse luego de forma normativa, lo general que vale de tal manera para cada particular (en otras palabras: lo abstracto), lo de igual valor, ello es lo indiferente, y lo indiferente nunca puede llegar a ser esencial. Por ello tampoco una actitud que se orienta por tales principios puede tomarse realmente en serio y situarse en el ámbito de poder de aquello a lo que dirige tal actitud.

Sin haber aclarado aún la relación entre comunicación y poesía, resulta inmediata la intimidad y la deuda que las presentes reflexiones deben al profesor de Friburgo, pues al igual que él habríamos de decir, y ese a sido el sentido del apartado precedente, que si queremos tomarnos realmente en serio y situarnos en el ámbito de poder de la comunicación (en su relación con lo humano) es necesario trascender la opinión corriente y generalizada sobre lo que resulta esencial en ella.

Asimismo esta aclaración al concepto de esencia sirve como declaración de principios e introducción a la aclaración sobre la esencia de la poesía.

Para cumplir su propósito (aclarar la esencia de la poesía a partir de la poesía de Hölderlin), Heidegger sigue el hilo conductor de cinco lemas, que sirven al autor como indicaciones en el camino.

El primero de ellos aparece <<en una carta a la madre de enero de 1799>> donde <<Hölderlin llama a la poesía “la más inocente de todas las ocupaciones” (III, 377)>>², ahora bien, ¿por qué es la más inocente de todas las ocupaciones? El filósofo cifra esta inocencia en la materia propia del acto poético: el lenguaje, porque, dice él, que hay más inocente e inofensivo que el puro lenguaje. Sin embargo, a pesar de las apariencias, el estudio de este primer lema sirve ante todo para clarificar el ámbito propio de la poesía: el lenguaje, que es el ámbito sobre el que se tiene que reflexionar para lograr el propósito.

<<La tarea poética aparece bajo la modesta figura del *juego*. Libre de toda atadura, inventa su mundo de imágenes y se queda ensimismada en el ámbito de lo imaginado. De este modo dicho juego se sustrae a la gravedad de las decisiones, que tarde o temprano siempre se acaban haciendo culpables. Por eso, poetizar es algo completamente inofensivo. [...] La poesía es como un sueño, pero no una realidad, es un juego con palabras, pero no una actividad seria. La poesía es inofensiva e inefectiva. Pues ¿acaso hay algo menos peligroso que el lenguaje? [...] La poesía crea sus obras en el ámbito y a partir de la “materia” del lenguaje. ¿Y qué dice Hölderlin sobre el lenguaje? Escuchemos un segundo lema del poeta.>>³.

El segundo de los lemas tiene por objetivo mostrar precisamente el pensamiento del poeta respecto al lenguaje y pertenece a <<un esbozo fragmentario que procede de la misma época que el citado pasaje epistolar (1800)>>⁴ y dice así:

<<Pero el hombre habita en cabañas y se cubre con pudoroso ropaje, pues es más íntimo y también más cuidadoso, y su idea es que debe preservar el espíritu como la sacerdotisa la llama sagrada. Y por eso le ha sido dado el libre albedrío y un poder superior para mandar y llevar a cabo lo semejante a los dioses; por eso le ha sido dado al hombre el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la eterna madre y maestra, dé fe de lo que él es: haber heredado y aprendido de ella lo más divino, el amor que todo lo sostiene (IV, 246).>>⁵.

¿Cómo podrían convivir estas nociones contrapuestas en el ámbito esencial de la poesía?, se pregunta Heidegger, es decir, ¿cómo podría la poesía ser a la vez la más inocente de las ocupaciones y el más peligroso de los bienes del hombre? Así el oriundo de Messkirch plantea el problema de la dialéctica (en palabras de

Heidegger sería más propio hablar de *intimidad* como se verá más adelante) de la poesía, pero lo deja para más tarde en vistas de no estar lo suficientemente aclarados los puntos que podrían plantear una posible respuesta.

Continuando con su reflexión Heidegger nos ofrecerá uno de los más claros y hermosos pensamientos que resaltan la importancia y el ámbito propio del lenguaje para el *ser* humano.

<<¿Quién es el hombre? Aquel que debe dar fe de lo que es. [...] El hombre es *ese* que *es* precisamente en el testimonio de su propia existencia. Dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano. ¿Pero qué es lo que tiene que testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra. Dicha pertenencia consiste en que el hombre es el heredero y aprendiz de todas las cosas. Sólo que éstas se hallan en pugna. Lo que mantiene a las cosas separadas y en conflicto, pero que por eso mismo también las agrupa y reúne, es lo que Hölderlin llama la “intimidad”. El testimonio de pertenencia a esa intimidad tiene lugar mediante la creación de un mundo y su surgimiento, así como mediante su destrucción y hundimiento. El testimonio del ser hombre y, con ello, su auténtica consumación tienen lugar desde la decisión. Ésta se hace con lo necesario y se sitúa en el vínculo de una exigencia suprema. El ser testigo de la pertenencia a lo ente en su totalidad ocurre como historia. pero a fin de que la historia sea posible, al hombre le ha sido dado el lenguaje. El lenguaje es un bien del hombre.>>⁶.

Quizás no sean necesarias más palabras para aclarar en qué sentido el lenguaje es un bien para el hombre, quizás el mayor de ellos, ya que según la aproximación heideggeriana el hombre *es* lo que *es* en y a través del lenguaje al dar testimonio de su pertenencia al mundo, pertenencia que el hombre experimenta como historia, de hecho dice el filósofo: dicho testimonio no es aquí una mera expresión secundaria y pasajera de lo que es ser hombre, sino que constituye la propia existencia del ser humano. Pero entonces, ¿en qué medida el lenguaje es el más peligroso de los bienes? A este respecto podría decirse, y de acuerdo con el campo de su dialéctica abierto por el propio Heidegger, que el peligro del lenguaje va en relación directa con su importancia, es decir, con la medida en que es un bien. Así el filósofo dirá al respecto:

<<¿Pero en qué medida el lenguaje es “el bien más peligroso”? Es el peligro de los peligros porque es el que crea por primera vez la posibilidad de un peligro. Peligro es amenaza al ser por parte del ente. [...] El lenguaje es el primero que crea el lugar más patente de amenaza al ser y extravío y por ende la posibilidad de perder el ser, es decir: es el que crea peligro.>>⁷.

Por el momento estas palabras resultan demasiado enigmáticas. La intención del profesor de Friburgo fue ante todo aclarar y recalcar en qué medida el lenguaje es el más peligroso de los bienes para el hombre, el de abrir el espacio de la *intimidad* propia del campo del lenguaje, es decir, el campo abierto (el de la intimidad) donde las cosas se relacionan entre sí (para el hombre), así como el de la dialéctica de su

relación entre ser un bien y un peligro. Pero también es, y por el momento sólo puedo exhortar al lector para que lo recuerde y lo tenga presente, uno de los momentos más importantes en el curso de estas reflexiones.

Antes de llegar a ese lugar, resulta igualmente importante destacar su tratamiento respecto a que el lenguaje sea un bien. “El lenguaje es un bien del hombre” el tratamiento del filósofo respecto de esta última afirmación recordará al lector nuestro anterior tratamiento crítico a las posturas reduccionistas sobre la riqueza y posibilidades de la comunicación (es decir, de un tratamiento puramente pragmático, puramente utilitarista, teleológico, racionalista, materialista...), de esa manera Heidegger intentará aclarar esa propiedad del lenguaje, así como su relación con el propósito del escrito, por ello dice:

<<¿Pero en qué sentido puede ser eso, lo más peligroso, un “bien” para el hombre? El lenguaje es su propiedad. El hombre dispone del lenguaje con el propósito de comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo. El lenguaje le sirve para entenderse. En cuanto herramienta útil a tal fin, es un “bien”. Pero es que la esencia del lenguaje no se agota en que sea un simple medio de entendimiento. Con esa definición no hemos alcanzado su auténtica esencia. El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee a lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión. Sólo donde reina un mundo hay historia. el lenguaje es un bien en un sentido más originario. Es el bien que sirve como garantía de que el hombre puede *ser* histórico. El lenguaje no es una herramienta de la que se puede disponer, sino ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre. Si queremos comprender el ámbito en el que opera la poesía y, por lo tanto, comprender verdaderamente la poesía, tenemos que empezar por asegurarnos dicha esencia del lenguaje...>>⁸.

Solamente trascendiendo los márgenes y limitaciones de las aproximaciones tradicionales al lenguaje y la comunicación es posible revelar y resaltar, aunque, por ese sólo hecho de manera muy distinta, las verdaderas posibilidades e importancia del lenguaje (su esencia) para lo que Heidegger llama el ser del hombre (que como intenta poner de manifiesto el autor es en y a través del lenguaje, cuya riqueza no se agota en el sentido o en la falta absoluta de sentido, por ello el lenguaje es, ciertamente, la órbita siempre cambiante de acto y responsabilidad, pero lo es igualmente, igualmente esencial, de arbitrariedad y confusión).

A continuación el autor de *Ser y tiempo* se dispone a aclarar esa esencia del lenguaje que resulta imprescindible para comprender la esencia de la poesía, para ello se dispone asimismo reflexionar sobre el tercer lema:

<<Mucho ha experimentado el hombre.
A los celestiales, a muchas ha nombrado,
desde que somos habla
y podemos oír unos de otros (IV, 343).>>⁹.

Este lema pertenece a <<un esbozo largo y confuso sobre un poema inconcluso que comienza con el verso “Conciliador, tú que nunca has creído...” (IV, 162 ss. y 339 ss.)>>¹⁰. Sobre estos versos el filósofo recupera en su reflexión lo siguiente:

<<Nosotros, los hombres, somos habla. El ser del hombre se funda en el lenguaje; pero éste sólo acontece verdaderamente por vez primera en el *habla*. Pero tal habla no es sólo una de las maneras en que se realiza el lenguaje, sino que el lenguaje sólo es esencial precisamente en cuanto habla. El resto de lo que solemos entender por “lenguaje”, esto es, un montón de palabras y reglas de la sintaxis, no es más que el plano aparente del lenguaje. [...] Somos habla, y esto quiere decir que podemos oír los unos de los otros. Pero que somos habla también significa paralelamente que somos *un* habla. Ahora bien, la unidad del habla consiste en que en cada una de las palabras esenciales se pone de manifiesto eso uno y mismo en lo que concordamos y unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros mismo. El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir.>>¹¹.

Así el ser del hombre que es en el lenguaje no lo es en una determinación abstracta¹², sino en el acto del habla porque en el habla se pone de manifiesto lo que somos. Así lo abstracto nunca puede llegar a ser lo esencial, lo esencial es lo que acontece y el lenguaje sólo acontece como habla. El ser de cada uno se revela en el habla, pero quizás no de la manera en que tradicionalmente se entiende esto, porque el habla siempre cambia, pero lo que subyace, el que habla, permanece en la inconmensurabilidad e inmensidad de lo que manifiesta. Por ello en la comunicación se da la pertenencia del hombre al mundo (la historia) porque sólo...

<<Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece, y sólo desde entonces, puede exponerse a lo mutable, a lo que viene y se va; pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el “tiempo desgarrador” se ha desgarrado en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente. Somos *un* habla desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo.>>¹³.

Todo lo que se ha dicho y en especial esto último sólo puede ser entendido en el marco del pensamiento ontológico heideggeriano de ser y tiempo, pero a mi entender sus consecuencias no se agotan ni mucho menos allí, aunque sea su ámbito propio. Cabe, sin embargo, destacar también en qué sentido esta aproximación trasciende la escisión del ámbito de la metafísica tradicional¹⁴. La aproximación heideggeriana no busca reducir la complejidad del *ser* humano a una única proposición como principio (fundador y fundamentador) de las demás, es decir, esa panacea a la que en última instancia se puede reducir (y a la que se puede recurrir) el *ser* humano, por ello dice más adelante:

<<Desde que somos habla el hombre ha experimentado muchas cosas y nombrado muchos dioses. Desde que el lenguaje acontece auténticamente como habla, los dioses llegan a la palabra y aparece el mundo.

Pero nuevamente hay que decir que la presencia de los dioses y la aparición del mundo no son una consecuencia del acontecimiento del lenguaje, sino que son uno con él y simultáneos. Y esto es tan verdad que es precisamente en nombrar a los dioses y en hacerse palabra el mundo en lo que consiste el auténtico habla que nosotros mismo somos.>>¹⁵.

Por ello ser habla y ser histórico son lo mismo. Heidegger supera así la escisión metafísica por la determinabilidad de uno y sólo un principio, sobre el que se puede regresar y, en última instancia, reducir la complejidad del *ser* humano y la importancia para éste de la comunicación. Pero todo esto sólo puede hacerlo pensando de la siguiente manera:

<<Pero los dioses sólo pueden llegar a la palabra cuando ellos mismos empiezan a interpelarnos y nos ponen bajo su interpelación. La palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a semejante interpelación. Dicha respuesta nace siempre de la responsabilidad de un destino. Es sólo cuando los dioses llevan nuestro existir al lenguaje cuando podemos penetrar en el ámbito en el que se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos.>>¹⁶.

Ciertamente esta aproximación supera a las propias de la metafísica tradicional de la modernidad, sin embargo, lo hace a un cierto costo. Por el momento sólo podemos, al igual que en el precedente apartado sobre la peligrosidad del lenguaje, pedir al lector que en adelante mantenga estas reflexiones presentes.

Por otro lado estas reflexiones anticipan lo que vendrá a continuación. Para tal propósito el filósofo se pregunta: <<Quién lleva a cabo ese nombrar a los dioses? ¿Quién apresa en el tiempo desgarrador algo permanente y lo lleva a la palabra y a la permanencia?>>¹⁷ Con estas preguntas Heidegger cierra sus pensamientos sobre el tercer lema y abre las reflexiones al cuarto. Es sólo hasta éste donde se recuperará el objetivo de las aclaraciones y donde se hablará nuevamente sobre la poesía y los poetas.

Este cuarto lema <<constituye el final del poema Memoria y reza así: “Pero lo que permanece lo fundan los poetas” (IV,63). Este verso arroja luz sobre nuestra pregunta acerca de la esencia de la poesía. Poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra. [...] El ser debe abrirse a fin de que aparezca lo ente. Pero justamente eso que permanece es lo pasajero. [...] Pero que eso permanezca es algo “confiado al cuidado y servicio de los que hacen poesía” (IV, 145). El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas que son. Este nombrar no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es en la medida en que el poeta dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por vez primera lo que es. Y de ese modo es conocido como ente. [...] El ser no es nunca un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas nunca se puede alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente. Y este libre ofrecimiento es fundación.>>¹⁸.

Prácticamente hasta este punto -quizás un poco antes, justo donde cierra sus reflexiones sobre el tercer lema y abre las del cuarto- podríamos seguir las reflexiones de Heidegger sin introducir ningún cambio

o por lo menos ninguno verdaderamente significativo, salvo quizás alguna aclaración o acotación ulterior, pues en sus reflexiones sobre la esencia de la poesía el filósofo a destacado, de la manera en la que a nosotros nos gustaría hacerlo, precisamente aquello que intentamos destacar respecto de la comunicación. Sin embargo, estas reflexiones abren paso a un punto en el que las mismas se alejan esencial y profundamente de las nuestras, al punto quizás de volverse contra puestas. Así el filósofo cierra la reflexión sobre este cuarto lema con las siguientes palabras:

<<Ahora bien, desde el momento en que los dioses son nombrados de modo originario y la esencia de las cosas llega a la palabra para que las cosas puedan empezar a brillar, en la medida en que esto es verdaderamente así, el existir del hombre se introduce en una sólida relación y se sitúa sobre un fundamento. El decir del poeta no es sólo fundación en el sentido de un ofrecimiento libre, sino también y en paralelo en el sentido de una firme fundamentación del existir humano sobre su fundamento. Si entendemos esta esencia de la poesía, si entendemos que es fundación en palabras del ser, tal vez podamos intuir algo acerca de la verdad de aquella frase pronunciada por Hölderlin cuando ya hacía mucho tiempo que se había retirado lejos, bajo la protección de la noche de la locura.>>¹⁹.

Con ellas el filósofo ubica al poeta en el centro del proceso de humanización, pero el poeta y con él la poesía sólo pueden ocupar y cumplir los fueros de este privilegio por medio de lo que nosotros podríamos entender como enajenación.

Estas palabras anteceden a la reflexión del último lema con la que por fin podrá quedar aclarada la esencia de la poesía que descubre la poesía de Hölderlin. El quinto lema reza así:

<<En amoroso azul florece con el
techo metálico de la torre de la iglesia (VI, 24 ss.)
Lleno de mérito, mas poéticamente, mora
el hombre sobre la tierra. (v. 32 s.)>>²⁰.

<<Lo que realiza y lleva a cabo el hombre lo consigue y merece por medio de su propio esfuerzo. “Más”, dice Hölderlin en dura contraposición con lo dicho, mas todo eso no toca la esencia de su morar en esta tierra, todo eso no alcanza el fondo de su existir humano. Pues éste, en su fundamento, es “poético”. Pero ahora estamos entendiendo poesía en el sentido del nombrar fundador que nombra a los dioses y la esencia de las cosas. “morar poéticamente” significa estar en presencia de los dioses y ser alcanzado por la cercanía esencial de las cosas. “Poético” es el existir en su fundamento, lo que también significa que en cuanto algo fundado (fundamentado) no es ningún mérito, sino un regalo.>>²¹.

Pero en este sentido, es decir, como un regalo, la poesía no puede ser aquello que inmediatamente después reclama el filósofo para ella:

<<La poesía no es mero adorno que acompaña al existir, no es sólo un pasajero entusiasmo ni un mero enardecimiento o entretenimiento. La poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos la mera “expresión” de un “alma cultural”>>²².

Porque entonces << la esencia de la poesía se inserta en esas leyes de las señales de los dioses y de la voz del pueblo que tratan de unirse o disociarse. El propio poeta se encuentra en medio de aquéllos -los dioses- y éste -el pueblo. Es alguien que ha sido arrojado fuera, y afuera quiere decir a ese *Entre* que se halla entre los dioses y los hombres. Pero ese espacio intermedio es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir. “Poéticamente mora el hombre sobre la tierra”>>²³.

Y así ese morar poéticamente del hombre sobre la tierra y el mérito de la poesía y el poeta se encuentran supeditados a lo trascendental, a lo suprahistórico, a lo suprahumano, entonces aquello que debía significar la más grande conquista y el mayor bien para el hombre terminan entonces por constreñirlo, por atarlo, por esclavizarlo nuevamente a la metafísica. Con ello los prometedores augurios de los primeros compases de la reflexión se pierden como en aquella paradójica frase de Sloterdijk según la cual en <<el estrecho sendero que conduce a la dignidad del sujeto universal, parece, sin embargo, conducir más hacia abajo que hacia arriba>>²⁴; porque parece que en este planteamiento Heidegger quisiera decirnos, “si la poesía es tan importante, ¿cómo entonces podría confiársele por completo al hombre! ¡No puede ser! Ésta debe tener su fundamento en el más allá”; pero entonces, ¿qué concepción de lo humano podría deducirse del tratamiento del filósofo? Ciertamente Heidegger como pocos otros se encargó de enfatizar la dignidad e importancia del ser humano contra los tratamientos reduccionistas (no por nada el filósofo es uno de los críticos más feroces de la antropología científica a la cual increpaba sus ansias por escudriñar qué es el hombre en detrimento y con velación para reflexionar sobre quién es el hombre²⁵), de ello dan fe asimismo estas reflexiones sobre la esencia de la poesía, pero finalmente no le es confiado al ser humano, a pesar de su dignidad y especialidad, la autonomía y libertad para conducir sus propios fueros, pareciera como si cuando el hombre perdiera la noción de un algo trascendente este comenzaría a actuar bárbaramente, pero quizás el filósofo haya tenido muchas mayores razones y evidencias (sobre todo si se conoce el contexto en el cual vivió) para pensar de esa manera.

Así, aquello que prometía liberar al hombre y elevarlo por encima de sus ataduras metafísicas, aquello que en palabras del autor debía “al nombrar a los dioses y hacerse palabra el mundo” consistir “el auténtico habla que somos nosotros”, termina por constreñirlo y esclavizarlo aún más. De conformidad con las tres dimensiones destacadas en sus reflexiones preliminares sobre *Lógica*, aquello llamado a superar la metafísica de la subjetividad al dar cuenta de la inconmensurabilidad, inaprehensibilidad y riqueza a través de la multiplicidad de sus manifestaciones (es decir: aquello que nunca llega a ser una unidad dada y trascendente, sino una multiplicidad creada y recreada), tiene que, para llegar a ser verdaderamente esencial, dar cuenta de algo que subyace a esa multiplicidad (de eso “uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos”), como lo permanente, ante lo que el hombre ha de situarse previamente si ha de poder abrirse a

lo histórico a pesar de que lo histórico, como ha reconocido el filósofo, sea lo *auténtico* y *propio* de la pertenencia del hombre al mundo (esto es: la noción de un *ethos* como unidad trascendente), pues parece que el hombre es tan débil y ... que necesita siempre de paliativos para no caer en la desesperación ante lo que siempre se mueve. Por otro lado, el morar poético que liberaría al hombre en la creación al nombrar a los dioses y las cosas, sólo es esencial y creativo en segundo orden pues el mundo (*phýsis*) es el que se da al hombre y éste crea los nombres apropiados para el ente (del mundo que se le da y el único sobre el que puede crear), porque “el ser no es nunca un ente... el ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente... La esencia de las cosas llega a la palabra para que las cosas puedan empezar a brillar”, por ello no debe de extrañarnos que para Heidegger la poesía no es ningún mérito, sino un regalo, el libre ofrecimiento de la esencia de las cosas, el eterno y auténtico mecenas del poeta. Asimismo, y en gran medida por lo que ha precedido, y por último el lenguaje-comunicación (*logos*) que le permite al hombre ser lo que es, es decir, dar cuenta de su morar en el mundo, lo más importante para sí, es una donación, un regalo, siempre tan sólo una respuesta y de ninguna manera una iniciativa ni siquiera en esa disposición para responder porque “los dioses sólo pueden llegar a la palabra cuando ellos mismos empiezan por interpelarnos y *nos* ponen bajo su interpelación”. Y cuando todo esto sucede así nos conducimos justo allí de donde las reflexiones pretendían alejarnos, a lo “indiferente”²⁶. Por ello de esta manera, en la poesía, sólo podemos “prometernos a los dioses” o negarnos a ellos, pero este no es el tipo de promesa que estamos buscando.

En este sentido, concediendo por esta vez que lo esencial de la poesía sea aquello que el filósofo a mostrado, pues *nuestra intención no es discutir la esencia de la poesía*, ésta no puede ser aquello para el ser del hombre que el filósofo se encargó de resaltar durante los primeros cuatro lemas.

Y es así que en este punto nuestra reflexión nos lleva nuevamente al *topos* de su propiedad, donde asimismo se anticipa lo que vendrá, pues no es en la poesía (insisto, así entendida) sino en la promesa, como piensa Sloterdijk, donde se llevan a cabo las más eminentes posibilidades de lo humano.

En clara oposición a las aproximaciones reduccionistas, vulgares y vulgarizantes a lo humano, aquellas mismas que, como vimos, Heidegger se había preocupado por criticar, y de hecho con manifiesta referencia, en atención a tales sugerencias y dialogando con ellas, Peter Sloterdijk se preocupará asimismo por encontrar ese *topos* desde el que sea posible una aproximación-representación noble de lo humano, por ello dice en el *Extrañamiento del mundo*: <<[...] quisiera sugerir que quizás sea posible una antropología noble, si el estudio metódicamente vulgar (como el de la antropología tradicional o científica) de los hombres encuentra un camino para superarse a sí mismo en atención al más noble ejemplar de la especie humana>>²⁷, el filósofo de Karlsruhe encontrará ese senda perdida (*Holzwege*) en la promesa:

<<En el núcleo de una antropología noble, encontramos una disciplina filológica que, para el intelecto vulgar, es *ipso facto* inconcebible: una lingüística del entusiasmo. Partiendo de la tesis de que el hombre es el animal que se predice, esta lingüística trata de actos verbales con los que los hombres anuncian hombres venideros. Esta fórmula hace patente que la autopredicación de la condición humana no debe ser entendida de manera solipsista, como sucede en un soliloquio, sino como *fait social*. Los hombres tienen

noticia de lo que pueden ser mediante una corriente continua de presagios, designaciones y proclamaciones. Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto -también en los más eminentes tonos- hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización. Al penetrarse de la importancia de tales discursos, los individuos experimentan el impulso de, no sólo ser oyentes de la palabra, sino convertirse en sus autores. Desde siempre fue la humanización un suceso en el que predicadores eminentes proponían a sus semejantes modelos de humanidad, historias ejemplares de los antepasados, los héroes, los santos, los artistas. A esta fuerza demiúrgica de la lengua la llamo promesa.>>²⁸.

A diferencia de la poesía, donde los hombres o se prometen a los dioses o se pierden en la nada (negándonosles), en el acto de prometer son los hombres quienes se promete a sí mismos (en perjuicio de los dioses). Sólo hasta aquí la noción de peligrosidad de Heidegger revela su auténtica significación y alcance, es decir, su auténtica peligrosidad, y la comunicación rebela toda su riqueza. Puede ser que efectivamente con la comunicación el ser humano amenace y pierda finalmente al ser pero en dicho proceso *puede* también ganarse para sí.

La promesa no es más una donación, sino una conquista, y sólo conquista aquel que tiene el poder, por ello señala Sloterdijk que en un primer momento el héroe es el pionero psicológico de la cultura ¡y que otra cosa es el héroe sino la figura representativa del poder humano!.

<<El motor de la formación del Yo heroico es la total autoexaltación desde el total hundimiento en el océano del desamparo. [...] Los héroes son los pioneros psicológicos de la cultura; talan la jungla de la impotencia y la confusión. En retaguardía de los primeros héroes, fueron posibles hombres que, por vez primera, tenían la certeza de poder aprender, de manera rutinaria, lo que en su época es propio de las posibilidades humanas. [...] Por eso es siempre protagonista la heroicidad mítica: porque su razón de ser es la primera lucha contra una primera derrota>>²⁹.

El ámbito de poder de la comunicación se rebela en toda su inmensidad y por ello mismo también en toda su peligrosidad, pues recordemos a Goethe quien decía acertadamente que: <<cultivando nuestras virtudes cultivamos también nuestros defectos>>³⁰. En el acto del prometer es el hombre mismo quien se ubica al centro del proceso de humanización, pero también por ello desde ese momento lo que éste es, y lo que puede llegar a ser (para bien o para mal) es su responsabilidad, pues sólo allí el hombre prescinde de lo metafísico-trascendental (incluido él mismo, es decir, su subjetividad)

Por ello para Nietzsche (que se encargó de indicar una crítica a la metafísica cuyas consecuencias no son aún conmensurables), como recuerda Georg Brandes, el hombre es ante todo <<un animal capaz de hacer y cumplir promesas.>>³¹.

<<(Nietzsche) ve la verdadera nobleza del hombre en el hecho de que puede prometer alguna cosa, responder de sí mismo, asumir una responsabilidad, porque el poder da también al hombre el dominio sobre las circunstancias exteriores y sobre las demás criaturas, cuya voluntad no es de tan larga duración como la suya>>³².

Habría que reflexionar muy seria y profundamente sobre esto último que Brandes adjudica a Nietzsche: sobre el alcance del poder y la responsabilidad, pero ello solo nos llevaría un trabajo más extenso que la totalidad del presente.

Retomando lo que nos atañe. Un poco contra y por ello mismo con Sloterdijk, Brandes nos recuerda (algo incluso que podría poner en cuestión las afirmaciones precedentes) que la promesa se marca a sangre y fuego sobre los hombres y que depende sobre todo de la constitución y disposición la simpatía, antipatía o empatía de esa marca o con el fracaso o con la victoria.

Hay que recordar que la promesa no comporta solamente posibilidades positivas, en tanto compromiso, puede destruir y anquilosar; he allí desde nuestra interpretación de Hölderlin y Heidegger que tan peligroso puede llegar a ser el lenguaje-comunicación.

En su sentido negativo la promesa es el sentimiento de deuda, es la génesis de la moral que impide al hombre vivir³³, es decir, tener poder para manifestarse; y sólo le permite sobrevivir, para pagar³⁴; la capacidad de prometer se vuelve contra el hombre: <<Dios se ha sacrificado por el hombre, ha pagado por él en su propia sangre y en su propio cuerpo>>³⁵ y por ello ha de quedarle eternamente *agradecido* (en deuda) o como bien decía Kierkegaard: <<ocurre con estos benefactores lo mismo que con los sastres: “A cambio ellos matan a la gente con facturas por la creación”. Uno llega a deberles todo, aunque sin poder saldar la deuda [...]>>³⁶. Es como si a nivel de la economía política el endeudamiento del tercer mundo hubiese tomado su modelo del mesianismo cristiano.

Hoy día parece distinguimos sólo tímidamente la marca de la promesa por la inspiración y deseos de emulación de grandes hazañas; por el contrario somos invadidos por los estigmas del aleccionamiento doloroso del fracaso que nos persuade de la temeridad³⁷.

Aquí, dentro de la propia concepción antropológica nietzscheana, se puede encontrar una raíz profunda de lo que el autor llamará *el último hombre*, ese hombre aleccionado por el fracaso, que marcado negativamente (a la no acción) se convencerá (así mismo, por su interpretación de la evidencia) de que es mejor guardarse de cumplir o de hacer promesas, porque éstas, com-prometen, y, sobre todo, en su sentido negativo, nos muestran lo que *verdaderamente* somos, nuestras limitaciones e incapacidades (en su representación negativa), y quién quiere que ello se le recuerde, en la promesa surge así el sentimiento de decepción, para con uno mismo cuando es incapaz de cumplirla y para con los demás cuando éstos son los incapaces, por ello también es el lugar donde da comienzo el sentimiento -y por ello mismo también la moral- de la compasión y de la autocompasión, sentimiento tan vilipendiado por Nietzsche. Por ello dice que:

<<El reverso de la compasión cristiana ante el sufrimiento del prójimo es el profundo recelo ante cualquier alegría, ante los goces producidos por todo lo que quiere y todo lo que puede.>>³⁸.

Este último hombre será maestro (en su metafísica negativa³⁹) de la generalización a nivel antropológico (universalidad y necesidad) de sus experiencias negativas, y por ello este sentimiento, como dice Sloterdijk, alcanzará en la modernidad cotas epidémicas.

Pero no nos quedemos con este sabor amargo de nuestra primera prueba sobre la promesa. Indiquemos con las evidencias que hasta ahora están a nuestro alcance, sus posibilidades positivas, pero no como un paliativo sino como evidencias claras de su victoria.

Permítaseme para ello preguntar: ¿en qué medida es también *Hölderlin y la esencia de la poesía*, y de manera más general la ocupación de Heidegger de la poesía de Hölderlin, el resultado de una promesa?

Ciertamente el resultado de la metafísica de Heidegger puede resultar del todo chocante y reprehensible en su negatividad, pero la actitud vital y filosófica del autor se muestran por otro lado de conformidad con la confianza de poder llevar a cabo una gran tarea.

Así, para finalizar sus reflexiones sobre la esencia de la poesía, el maestro de Friburgo destaca lo siguiente:

<<Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero no en el sentido de un concepto atemporalmente válido. La esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado. Pero esto no significa que se adapte a dicho tiempo y a él se conforme por ser justamente el que ya existe. Por el contrario, es justamente en la medida en que Hölderlin funda de nuevo la esencia de la poesía por lo que podemos decir que determina un nuevo tiempo. Es el tiempo de los dioses huidos y del dios venidero. Es el tiempo de *penuria*, porque se encuentra en una doble carencia y negación: en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero.

La esencia de la poesía que funda Hölderlin es histórica en medida suprema porque anticipa un tiempo histórico. Pero como esencia histórica es la única esencia esencial.

El tiempo es de penuria y por eso especialmente rico el poeta, tan rico, que muchas veces cuando rememora a los que ya han sido o aguarda tenazmente al que ha de venir ya sólo querría quedarse paralizado y dormir en ese aparente vacío. Pero se mantiene firmemente en pie en la nada de esa noche. Desde el momento en que el poeta permanece de esta suerte, recluido en el mayor aislamiento y cumpliendo su determinación y destino en sí mismo, así es como consigue realizar en calidad de representante, y por eso de modo verdadero, la verdad para su pueblo.>>⁴⁰.

¡Que tanto no son estas palabras y halagos tanto para el poeta, que a interpelado con su poesía, como para el filósofo, que ha atendido con sus reflexiones tal interpelación! Ciertamente el poeta se ha vuelto portavoz de la esencia de la poesía para su pueblo, pueblo del que el filósofo forma parte; y si en esos tiempos de penuria (el de Hölderlin) ha sido especialmente rico y tenaz el poeta como para captar esa esencia, no lo es menos el filósofo que la interpreta y recupera (y el que también experimentó tiempos de penuria).

El tiempo es de penuria porque es un tiempo de doble negación, dice el filósofo, es el tiempo de los dioses huidos y el tiempo del dios venidero. Nótese que Heidegger se guarda del plural en su prospectiva. Los dioses que se han ido, como en su interpretación del final de la metafísica en *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"* y el dios que vendrá, como en la exhortación heideggeriana por la pregunta por el ser de su Ontología.

Qué tanto pues no se sintió Heidegger prometido por y en la poesía de Hölderlin, baste a este respecto una anécdota que Rüdiger Safranski nos recuerda en su biografía de este *maestro de Alemania*:

<<En una lección de 1942 Heidegger interpretaba el himno de Hölderlin al Danubio titulado "El Ister". Al manuscrito de la lección añadió una nota que falta en el texto impreso: "Himno al Ister"... nació en el aprisco de una lechería, situada en el valle del alto Danubio, cerca de la orilla del río junto a las rocas".

¿Mitificación de sí mismo? En todo caso late allí el intento de atribuirse un origen del que sería grato proceder. Quiere orlar su nacimiento con el esplendor de Hölderlin en la Casa del Danubio, al pie del castillo de Wildenstein, debajo de Messkirch. Allí vivían los Heidegger en el siglo XVIII. La casa se mantiene todavía, y sus moradores relatan cómo el profesor venía una y otra vez de visita tocado con su boina.>>⁴¹.

Puede ser que efectivamente los dioses sean los donantes de la comunicación, pero no en el sentido en el que Heidegger nos lo revela, lo mejor sería verlos como donantes involuntarios de órganos, ciertamente con ello nos dan la vida (al tiempo que ellos mismo la pierden, en el caso de los dioses quizás no sea tan inmediato, "las grandes noticias necesitan tiempo", decía el hombre loco de la *Gaya ciencia*)⁴², regalo que igualmente vamos a perder, pero que depende de nosotros lo que vamos a hacer con él.

Parecería que con ello (como notó Nietzsche y más tarde Brandes) contraemos una deuda impagable, pero ello es sólo una apariencia, con el donante muere también la deuda, lo mejor para un muerto es el homenaje (tal como hizo Heidegger de su vida), y sólo se lo puede homenajear verdaderamente al hacer de aquello que nos confió algo digno de recordarse, de admirarse, de imitarse, de inspirar, lo mismo que aquel que con nuestras acciones intentamos homenajear.

Los griegos decían: llegar ha ser lo que se es, pero esto sólo tiene ese valor positivo en una concepción aristocrática como la griega, mejor sería aún decir: hacer algo, algo digno..., con lo que se es, porque ese "con" que puede ser también "de" nunca esta dado y determinado, porque, como decía Nietzsche: <<vivir es una *aventura*>>⁴³.

En lo que sigue hemos intentado desarrollar de manera más específica, dentro de las filosofías de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk, lo que hasta el momento se ha dicho en y sobre la relación entre comunicación, historia y promesa o de otra manera: *sobre la utilidad y el perjuicio de la promesa para la vida*.

Advertencia

Cuánto hay que valorar toda sincera inclinación en un mundo donde imperan, en realidad, la indiferencia y la antipatía.

Johan Wolfgang von Goethe, *Las afinidades electivas*, primera parte, capítulo III, p. 103.

De la misma manera que en *Las afinidades electivas* de Goethe, Charllotte estimaba esa sincera inclinación del ayudante del colegio por Otilie, yo habría de decir por mi parte, respecto de mi relación con el pensamiento de Walter Benjamin, parafraseando al gran maestro, que <<estimo el interés que este hombre comprensivo mostró por la historia y por el marxismo, pues he aprendido sobre manera en mi vida cuánto hay que valorar toda sincera inclinación en un mundo donde imperan, en realidad, la indiferencia y la antipatía>>. Y he de manifestarlo de esta manera porque temo no hacer patente en mis reflexiones la admiración, el respeto y el cariño que siento tanto por su persona como por su pensamiento y es que, con el objetivo de llevar acabo una fuerte crítica de su pensamiento, desde una perspectiva que me ha sido sugerida por la filosofía de Nietzsche, creo que acaso la dureza, incluso la rudeza de los cuestionamientos y las argumentaciones eclipsen aquello que motivo desde un principio mi ocupación de su filosofía.

Siguiendo para ello la sugerencia del cardenal Nicolás de Cusa según la cual para realizar una reflexión sería no habría que tomar en cuenta una filosofía a la que no se le considere suficientemente importante como para criticarla o refutarla¹, me he ocupado de una que además de admirar, respetar y querer, me es profundamente cercana en más de un sentido.

Comparto con ella el compromiso del marxismo, así como su necesidad de renovarlo y trasformarlo; me mueve igualmente un *pathos* y un compromiso incommovible e inquebrantable por el que no importa que más de una vez seamos fácilmente refutados por nuestros argumentos pero no por nuestras convicciones, y es que <<al final [...] es indiferente lo que estas proposiciones dicen; la naturaleza del hombre vale más para nosotros que cien sistemas.>>².

Igualmente me motiva a hacer esta advertencia el tono con que se me han revelado *post logo* las críticas y consideraciones que en el presente se hacen en relación con la arista judía del pensamiento benjaminiano queriendo con ello eliminar toda interpretación antisemita al respecto, primero porque como ya lo he indicado arriba éstas han sido sugeridas por el pensamiento nietzscheano, y segundo porque la investigación filológica de su filosofía, posterior a la caída del nazismo, ha revelado con suficiencia la verdadera relación y la importancia del pensamiento judío para el propio Nietzsche, quede como testimonio de ello lo dicho por Curt Paul Janz en su monumental y prácticamente definitiva biografía, sobre todo en el libro tercero: *Los diez años del filósofo errante*³, en ella al lector le quedará por completo esclarecida la relación de su pensamiento y la cuestión judía, quedando con ello libre para una interpretación no antisemita de sus críticas a los valores y la representación histórica de la tradición y el pensamiento judío (y con él también del cristiano como su heredero) que sobre todo habría que entenderla en su relación con la metafísica de la modernidad que es precisamente contra lo que se dirigieron sus invectivas y no contra el pueblo y la tradición judía *en sí*.

Hago esta advertencia porque creo que aún no ha llegado el día en que se pueda prescindir de ella sin alimentar mal interpretaciones y malos entendidos, pues incluso hoy la presente no nos lo asegura.

Rogando al lector que tenga presente a lo largo de todas las siguientes reflexiones lo ahora expuesto, demos comienzo a las mismas.

Consideraciones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin
y Peter Sloterdijk

Pobreza de experiencia: esto no hay que entenderlo en el sentido de que la gente desee una experiencia nueva. No, bien al contrario: quieren librarse de las experiencias, desean un entorno en el que puedan manifestar sin más, pura y claramente, su pobreza (exterior e interior), es decir, que surja algo decente. No son siempre ignorantes o inexpertos y a menudo se puede decir lo contrario: ellos han “devorado” todo eso, “la cultura” y, con ella, el “ser humano”, y están ahitos y cansados. Nadie se siente pues más afectado que ellos por las palabras de Scheerbart: “Estáis muy cansados, porque no concentráis todos vuestros pensamientos alrededor de un plan sencillo y grandioso”. Al cansancio le sigue siempre el sueño, y no es nada raro que el sueño compense la tristeza y desaliento del día, y muestre realizada esa vida sencilla y grandiosa para la cual, durante la vigilia, nos faltan las fuerzas.

Walter Benjamin, Experiencia y pobreza, Obras, libro II, vol. 1, p. 221

Nos damos cuenta de que la juventud se ha ido, el día en que nos cuesta trabajo pronunciar ciertas palabras. Tal vez la forma en que la Historia se venga de los jóvenes idealistas consista en permitir que vivan lo suficiente para ser testigos del horror que se comente en nombre de sus ideales. Entretanto, los acontecimientos nos obligan a preguntar a cada uno de esos exaltados cuántos muertos cuesta cada frase sublime.

Peter Sloterdijk, El árbol mágico, Cuadros de viaje, Charlatanería, p. 37

Como se ha indicado al final del *Marco Teórico*, el presente apartado representa el desarrollo propiamente dicho de la investigación y consta de *Introducción*, desarrollo del problema (en tres consideraciones) y conclusiones, estas últimas presentadas a manera de una *Cuarta Consideración*. Sin otro cosa que aclarar *aller de l'avant*.

Introducción
Incipit tragoedia

Si può?... Si può?...
Signore! Signori!... Scusatemi
se da sol me presento.

Io sono il Prologo:

Poiché in iscena ancor
le antiche maschere mette l'autore,
in parte ei vuol riprendere
le vecchie usanze, e a voi
di nuovo inviami.

Ma non per dirvi come pria:
«Le lacrime che noi versiam son false!
Degli spasimi e de' nostri martir
non allarmatevi!» No! No:

L'autore ha cercato
invece pingervi
uno squarcio di vita.

Egli ha per massima sol
che l'artista è un uom
e che per gli uomini
scrivere ei deve.
Ed al vero ispiravasi.

Un nido di memorie
in fondo a l'anima
cantava un giorno,
ed ei con vere lacrime scrisse,
e i singhiozzi
il tempo gli battevano!

Dunque, vedrete amar
sì come s'amano gli esseri umani;
vedrete de l'odio i tristi frutti.

Del dolor gli spasimi,

urli di rabbia, udrete,
e risa ciniche!

E voi, piuttosto
che le nostre povere gabbane d'istrioni,
le nostr'anime considerate,
poiché siam uomini
di carne e d'ossa,
e che di quest'orfano mondo
al pari di voi spiriamo l'aere!

Il concetto vi dissi...
Or ascoltate com'egli è svolto.
(gridando verso la scena)

Andiam. Incominciate!
Ruggiero Leoncavallo, Plaghiacci, Prólogo.

Comenzar a reflexionar sobre *las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk* resulta sin duda complicado y peligroso, pues significa explicitar el escenario (y como toda explicitación por lo menos en los dominios de la filosofía -aunque hay buenas razones para creer que no sólo en tales dominios- supone un atentado contra la seguridad de lo dado) en el cual se pudiera llevar a cabo un punto de encuentro entre ambas experiencias que, huelga decirlo, aparecen absolutamente encontradas.

Las razones de lo anterior saltan inmediatamente a la vista, pues mientras para el segundo los oscuros sucesos que decidieron el desarrollo del pasado siglo han servido como inspiración para una reflexión *post facto* (aunque hay que tener sus reservas al respecto, pues la época posterior a las dos guerras mundiales no ha estado exenta de eventos catastróficos y violentos, por lo que la propia filosofía sloterdijkiana es aún más sorprendente, porque como dice el Dr. Adolfo Vásquez Rocca, su <<pesimismo metodológico se impone porque pensar lo peor es la base misma del análisis>> es decir, por el contexto y los objetos de su reflexión, pero de ello no se sigue necesariamente, y he allí lo verdaderamente sorprendente, un <<pesimismo existencial>>, por el contrario su filosofía adolece de dicho pesimismo y por ello es capaz de irradiar, con las reservas propias de su metodología no ingenua, una confianza y esperanza verdaderamente privilegiada en estos tiempos cínicos, demasiado cínicos)¹ decidida a superar la cortedad de miras de una razón y un *pathos* que entre tanto se han vuelto cada vez más cínicos; para el primero, por el contrario, fueron los eventos que marcaron tanto el escenario como el contenido de la tragedia de su existencia, tragedia ésta que, sin embargo, se aleja, quizás demasiado peligrosamente, de la vulgaridad con que se la representa la cortedad de miras de ese cinismo moderno.

Según la representación clásica de la tragedia, el héroe trágico no es sólo una víctima más de las circunstancias fuera de sí del devenir, su condición heroica se decide, sobre todo, por los dominios sobre los que puede ejercer su poder, dominios éstos que conviven con lo inconmensurable e indómito del devenir mismo, de esa manera su situación trágica no es sólo circunstancial, en ella interviene su decisión de vivir lo insoslayable de manera heroica, situación ésta de la que además nos ofrece sus consideraciones y es por estas razones por las que habría de considerar a la heroicidad como pionera de toda cultura².

Y de esta relación intempestiva y de estas consideraciones son de las que nuestra reflexión se propone ocuparse a continuación. Para lo cual hay que tener en cuenta: tanto la situación como el contexto en el cual se llevan a cabo, así como cuatro consideraciones que representan los *topoi* en los cuales, en nuestra reflexión, dicha relación y consideraciones se nos han manifestado.

Situación y contexto

Según Peter Sloterdijk, <<si hubiera que señalar a bote pronto, reduciendo a la mínima expresión los tecnicismos, qué inconfundibles señas de identidad ha aportado el siglo XX a la historia de la civilización junto a sus incomparables producciones artísticas, seguramente bastaría con responder haciendo referencia a tres criterios. Quien quiera comprender qué es lo que reviste de originalidad esta época, no puede por menos de tomar en consideración la práctica del terrorismo, el concepto de diseño productivo y la reflexión en torno

al medio ambiente. Gracias a la primera, las interacciones entre enemigos se han asentado sobre nuevas bases postmilitares; gracias al segundo, el funcionalismo ha vuelto a conseguir conectar con el mundo de lo visible; y gracias a la tercera, los fenómenos vitales y cognoscitivos se han entreverado con una hondura hasta la fecha desconocida>>³. Resulta sin duda significativo el hecho de que tales criterios, que representan las señas inconfundibles más inmediatas del siglo pasado, hayan comenzado a relacionarse para la configuración de una nueva y distintiva forma de practicar la guerra, aquella que se acerca peligrosamente al terrorismo y que, como todo terrorismo, supone <<una situación de extrema desigualdad>>⁴ entre los adversarios:

<<El siglo XX pasará a la memoria histórica como la época cuya idea decisiva de la guerra ya no es apuntar al cuerpo del enemigo sino a su medio ambiente. He aquí el pensamiento fundamental del terror en un sentido explícito. Su principio básico ya fue proféticamente anunciado por Shakespeare en boca de Shylock: “Me arrebatáis la vida cuando me arrebatáis los medios que me permiten vivir”.>>⁵.

Así, estos tres criterios operativos que distinguieron al siglo pasado se hermanaron para la configuración de un nuevo desarrollo técnico para la guerra, que en virtud de sus conocimientos sobre el medio y su capacidad de intervención sobre el mismo supuso cambios sensiblemente profundos en la praxis, y no sólo en los dominios bélicos.

<<El concepto puro de terror presupone [...] una idea explícita del entorno circundante, habida cuenta de que el terror representa el desplazamiento de las maniobras de destrucción del “sistema” (aquí, un cuerpo enemigo físicamente concreto) a su “ medio ambiente” y, dado el caso, sobre su medio aeróbico, donde los cuerpos enemigos, apremiados a respirar, se desplazan. Ésta es la razón de que la acción terrorista haya tenido desde siempre un carácter atentatorio, toda vez que, dentro de la definición de atentado (en latín: *attentatum*, ensayo, tentativa de asesinato), no nos topamos sólo con un golpe alevoso y por sorpresa perpetrado desde la asechanza, sino también con un maligno aprovechamiento de los hábitos de vida de las posibles víctimas.>>⁶.

Este nuevo y maligno aprovechamiento de los hábitos de vida supuso asimismo para sus víctimas una nueva forma de experimentar la desesperación que <<en virtud de su propia incapacidad para dejar de respirar, (experimentan) la desesperación de estar obligadas a colaborar en la extinción de su propia vida>>⁷.

Y si tuviésemos que caracterizar las circunstancias por medio de las cuales Walter Benjamin cayó presa de ese mentado siglo éstas serían sin lugar a dudas.

Atrapado en su entorno, incapacitado para superar las fronteras españolas, hundido en la desesperación, Benjamin se convirtió en víctima y victimario, instrumento del odiado enemigo que finalmente, por medio de la conquista del medio de vida del intelectual judío de izquierda, logró su cometido, por manos de un cómplice ciertamente inesperado pero muy efectivo.

Este pues es el contexto con el que nos las tenemos que ver para poder siquiera aproximarnos al concepto (*Begriff*) que Benjamin tenía sobre la historia (*Geschichte*). Situación indispensable para poder comenzar a reflexionar en torno a las dimensiones de la promesa dentro de su pensamiento.

Oskar Schürer, compatriota y contemporáneo suyo⁸ nos legó su experiencia de aquel sombrío periodo en estos poemas:

<<Guerra de invierno
Tierra invernal espolvoreada de luz,
Apacibles todos los caminos.
El sol pende del confín del cielo,
Deseando reposar sobre los montes.
Terraplenes y fosas están nevadas.
El silencio gotea como una bendición.
Y nosotros escuchamos con atención a nuestro tiempo,
Y maduramos acercándonos a una nueva muerte.>>⁹

<<Cientos de días de asesinatos
Cientos de días de asesinatos,
Cientos de noches de torturas.
Ignorante de nosotros duerme el Dios
Y los demonios se vanaglorian.
La tierra que enterrara la estrella
Pudre los cuerpos muertos de sus hijos.
El alma escucha en el hábito de penitencia
Sonidos que se pierden a lo lejos.>>¹⁰

Éstos dan sin duda testimonio de <<la profunda conmoción que la guerra supuso para toda una época: el derrumbamiento de la fe humanista idealista en la cultura en medio del horror desatado en los campos de batalla>>¹¹. Y esta profunda conmoción es el telón de fondo en el que Benjamin llegó a esa intuición histórica según la cual <<no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros>>¹², y es por ello que para él la historia representó una <<catástrofe única>> que acumula <<ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar>>¹³. Esta determinación es lo que se encuentra a la base de su representación de la historia (*Geschichte*) como un *continuum* de violencia y de barbarie.

Sin embargo, a pesar de que Schürer fue también testigo de aquellas dos guerras su visión de la historia y su legado se diferencian enormemente del de su compatriota y contemporáneo:

<<También nosotros, cuando teníamos vuestra edad, regresamos a casa de una guerra terrible. Y también nosotros fuimos golpeados, heridos en lo más profundo por los acontecimientos que tenían lugar ahí afuera, en nuestra confianza en una vida amable. Las imágenes horribles de la batalla seguían retumbando en nuestro interior, y alguna de estas almas, asediada por la muerte, no pudo ya recobrar el equilibrio que posibilita una vida activa.

Fueron muchos, pero fuimos más los que mantuvimos la fe. La fe en la posibilidad de construir un mundo mejor, en abrigar una mayor confianza en las relaciones con los demás hombres, en un poetizar y educar que expresara con mayor inmediatez esa confianza. Ello nos elevó por encima del abismo de la pérdida de nosotros mismos. Nos impulsó desde las calamidades exteriores hacia la aventura del espíritu.>>¹⁴.

¿A qué podrían deberse tales diferencias? ¿Fue Benjamin acaso una de esas almas heridas en lo más profundo incapaces de mostrar nuevamente confianza en una vida más amable? ¿Fue parte de esa minoría incapaz de recobrar el equilibrio que posibilita una vida activa? ¿Es esa la razón oculta que lo llevó al suicidio? ¿Quizás fue incapaz de poetizar y educar con la inmediatez y la confianza que exigía el nuevo contexto? ¿No pudo elevarse por encima del abismo y las calamidades? ¿Su filosofía desencantada y melancólica da fe de la pérdida irreparable de sí mismo? ¿Acaso no pudo aventurarse hacia el espíritu? ¿La oscuridad de las calamidades nublaron su visión, o es que Schürer no vivió -y tampoco murió- con la suficiente personalidad, profundidad y responsabilidad las tragedias de la guerra? ¿Su visión positiva es resultado de un olvido, de un bloqueo en la seguridad de una distancia *post facto* que no concuerda con la crudeza de los hechos? ¿Acaso se engañó y por eso buscó refugio en el viejo espíritu? ¿Si Benjamin hubiera sobrevivido a la guerra habría recobrado la fe al igual que Schürer? ¿Su concepción de la historia sería más positiva? ¿De haberse extendido su horizonte esto habría supuesto su iluminación o acaso habría sido amargamente sorprendido por el olvido y la indiferencia de aquellos que sí lo lograron? ¿Qué importancia, implicaciones y consecuencias tuvo el hecho de que Benjamin fuera judío? En pocas palabras, ¿fue su intuición histórica motivada por un profundo sentimiento de impotencia y desesperación, y por tanto el testimonio de alguien herido de muerte? ¿Qué otros sentimientos y expectativas pudieron haber motivado sus últimas reflexiones? Desvelar precisamente esas motivaciones que se mantienen entre líneas y que dan fe de los sentimientos y esperanzas de su autor, fe y esperanzas alimentadas por una sensibilidad y claridad muy especiales para interpretar los hechos e ir más allá de los mismos, debe ser nuestra más próxima tarea, pues de lo contrario correremos el riesgo de mal interpretar la relación que mantienen sus reflexiones con el contexto y las motivaciones por las cuales fueron creadas.

Según Nietzsche <<toda gran filosofía (es) la autoconfesión de su autor [...], una especie de *memoires* (memorias)>>¹⁵ que más allá de sus errores y aciertos <<posee un punto en sí absolutamente irrefutable, un tono personal, un color, merced al cual podemos reconstruir la figura del filósofo, del mismo modo que observando determinadas plantas y el entorno en el que crecen podemos inferir las características del suelo que las produce.>>¹⁶. Y si en pocos casos esta tesis parece confirmarse de forma tan portentosa como lo es para el pensamiento de Walter Benjamin, igualmente pocos son los casos en que su interpretación resulte tan difícil, porque a pesar de que a lo largo de todo su legado filosófico, pero sobre todo al final de su

odisea, pareciera estar contenida una síntesis de su amarga experiencia: de los horrores de dos guerras, del exilio, de la decepción por la degeneración y el fracaso del materialismo histórico a manos de los ideólogos y burócratas del llamado *socialismo realmente existente* y la socialdemocracia, de la violencia del fascismo, del antisemitismo, del genocidio nazi, del incumplimiento de sus expectativas académicas, de sus fracasos amorosos, en fin de los desagradables e infortunados sucesos que marcaron su vida y que tuvieron como escenario los aún más infortunados y desagradables sucesos que marcaron al siglo en el cual vivió y que lo condujeron hasta el suicidio, y que además representan no sólo el contexto sino el núcleo de su filosofía y por supuesto de su concepto de la historia (*Begriff der Geschichte*) que es lo que nos atañe de manera particular, corremos, sin embargo, el riesgo de confundir el carácter melancólico y desencantado de su filosofía más como la consecuencia que como la *conditio* de su convulsa experiencia.

Y es que, si como persona y como pensador da la impresión de ser un sujeto que no se llevó nunca en buenos términos con la vida, no lo fue simplemente por impotencia, por el contrario, tras de esa tormentosa relación con la existencia se halla primero e incondicionalmente una decisión, y sólo decide aquel que tiene el suficiente poder para hacerlo. Se podría decir que los oscuros términos de su relación con la existencia son <<el resultado necesario de una vida que para afirmarse como tal tiene que cumplirse contra la corriente, en medio de una propuesta difusa pero incondicional de inadecuación con las condiciones en las cuales debe desenvolverse. En ese sentido su indefensión es activa, no pasiva; no es una indefensión sufrida sino provocada por él mismo.>>¹⁷. Y sus apuntes finales *Sobre el concepto de historia (Über den Begriff der Geschichte)* parecen confirmarlo.

Ellos nos ofrecen una idea muy clara, aunque no por ello fácil de interpretar, de los pensamientos que embargaron a su autor antes de suicidarse, en ellos puede leerse entre líneas que su suicidio no fue sólo un acto de desesperación en el que secundo al enemigo convirtiéndose finalmente en su cómplice, el atentado contra sí mismo fue más bien un acto de auto-afirmación coherente con su postura y militancia. Con el suicidio Benjamin no sólo escapó de la tortura, como sería propio de una alma vulgar y cobarde, sino que impidió que el enemigo se ufanara arrastrando su cuerpo en el cortejo triunfal como es propio de quienes se hacen con la victoria; pero sobre todas las cosas, cumplió su más importante tarea, pues sentó las bases para una transformación (radical) del materialismo histórico: para que su concepción histórica fuera coherente con las catastróficas circunstancias a las cuales debía enfrentar, para que así pudiera superar su anquilosamiento e inocencia teórico-práctica y así poder configurarse como sujeto y cumplir su tarea histórica: la de promover un verdadero estado de excepción a esa barbarie y violencia.

Y es que esta intuición de la realidad histórica como un *continuum* de violencia parece ser una consecuencia psicopolítica casi inevitable para toda una generación asediada por la guerra, pues, según Gadamer: <<evadirse temporalmente de la prisión común en que se había convertido la Alemania oprimida por la guerra procuraba a todo aquello que uno veía “en libertad” una extraña apariencia de irrealidad. Al menos, ésa es la impresión que puede producir todo lo que la realidad tiene de normal y natural a alguien inmerso en circunstancias vitales tan anómalas y desnaturalizadas>>¹⁸. Pero, ¿son en verdad, como pensó Gadamer, las experiencias de la guerra, circunstancias vitales anómalas y desnaturalizadas o por el contrario son en verdad la regla? ¿No fue Benjamin un correcto censor de lo normal y natural de la realidad debido a

sus circunstancias vitales tan anómalas y desnaturalizadas? ¿No pudo -o no quiso- evadirse temporalmente de la prisión y por ello todo lo que no fuera violencia se le aparecía con una apariencia de irrealidad?

<<En el clima de una crisis de excitación se formó una penetrante oscilación psicopolítica de miedo al futuro y de resentimiento, de pseudo-realismos inestables y soluciones anímicas provisionales. Si hay una época que requiera una psicopatología histórica, ésta es la que abarca el decenio y medio que va desde la caída del Imperio hasta el establecimiento del nacionalsocialismo.

Aquí la apariencia tiene que tener razón: quien en semejante sociedad quisiera practicar la Ilustración estaba en una posición perdida, en un puesto desesperado. Las fuerzas de la ilustración estaban demasiado debilitadas por razones diversas.>>¹⁹.

Es precisamente a causa de esta situación perdida y desesperada que Benjamin llegó y propuso esa intuición histórica tan radical. A diferencia de muchos otros, él no cayó nunca presa de esa difícil situación. En plena guerra, en pleno horror, fue de los pocos que siguieron creyendo firmemente en los ideales de la revolución, sólo que para que éstos no fueran sólo promesas vacías y palabras sin sentido era necesario actualizarlas, sacarlas del anquilosamiento propios de su metafísica (a saber, sobre la originalidad, primacía y verdad de la dimensión material de la realidad), de su inocencia e infantilismo (de una teoría y una praxis basadas en una concepción insostenible y desafortunada sobre la historia y el progreso), sobre todo cuando éstos (su metafísica e inocencia) sospechosamente ayudaba a secundar al enemigo. Para Walter Benjamin fue claro que en el estadio de desarrollo actual del materialismo histórico éste no podría hacer frente a las catastróficas circunstancias que enfrentaba por lo que era necesario una transformación desde lo más profundo. Pero, ¿en qué consistió ese anquilosamiento e inocencia en los cuales había caído el materialismo histórico? ¿Por qué lo hacían incompetente frente a las catastróficas circunstancias que enfrentaba? ¿En qué consistió el proyecto de transformación profunda de Benjamin y por qué sólo así el materialismo histórico podía superar su propia perplejidad y así cumplir su tarea?

Peter Sloterdijk nos ofrece un agudo diagnóstico que da, sin duda, cuenta de los problemas y aporías que enfrentaba y que aún sigue enfrentando el proyecto materialista:

<<Para la mayoría de los que hoy vivimos, los debates intrasocialistas, desde la disputa revisionista de la antigua socialdemocracia hasta los conglomerados de la segunda, tercera y cuarta internacionales, resultan tan curiosos como las disputas de los teólogos en el siglo XVI sobre la interpretación del sacramento de la Eucaristía. En ellas podemos ver lo que, por otra parte, el historiador consigue tras una investigación objetiva: que la formación de un Yo proletario, unitario, orientado a sus propios intereses de vida ha fracasado.

Hasta ahora, la voluntad de vida y la voluntad de poder hacían dos facturas diferentes. Precisamente, en el caso del Yo proletario las ficciones eran más débiles que los realismos. Los programadores de la identidad política la emprendieron mutuamente a golpes desde el principio y se enredaron en sus cintas perforadoras. El unitario Yo de clase proletario no es una realidad, sino un mito. Se le reconoce fácilmente

cuando se observa a los programadores en su trabajo público; incluso durante cierto tiempo se llamaron a sí mismos, con alegre franqueza, propagandistas, propagadores de ideología.

Lo que ha contribuido decisivamente a la quiebra de las programaciones de identidad socialistas es la ingenuidad psicológica del antiguo concepto de política. [...] Su psicopolítica quedó casi por todas partes a un nivel craso; ella podía movilizar rabia, esperanza, nostalgia y ambición pero no aquello que habría decidido todo, el placer de ser proletario. Precisamente, ni siquiera esto es posible, conforme al concepto socialista del proletariado, ya que ser proletario se define negativamente: no poseer otra cosa que la decendencia, permanecer excluido de las posibilidades y riquezas superiores de la vida. El camino al Yo positivo pasa a través de la desproletarización. Solamente en el culto revolucionario al proletario que floreció poco después de la Revolución rusa de octubre existió algo así como un narcisismo de clase *directo*, una autocelebración del proletariado, que pronto tuvo que enfrentarse a su propia miseria y perplejidad. Sin embargo, en el narcisismo político, al igual que en el privado, el “ser mejor” lo es todo. *Noblesse oblige*. Pero ¿se puede decir: el proletariado obliga?

El Yo proletario que sigue los pasos del burgués, que viene con pretensiones de heredero, posee la experiencia de clase de los hombres trabajadores que empiezan a superar su mutismo político. Todo yo necesita para manifestarse y para aguantar la mirada de la opinión pública, un núcleo sólido, un orgullo del Yo que es lo que confiere la manera de presentarse ante los otros. La mayor irrupción del pueblo tuvo lugar cuando éste descubrió para sí el lenguaje de los derechos humanos. Éstos se articulaban, desde la guerra de los campesinos del año 1525 hasta la resistencia rusa y polaca de hoy día, como los derechos del hombre cristiano; en las tradiciones que apelan a las revoluciones francesa y americana se conciben como derechos naturales mundiales.

Este alto sentimiento, mezcla de sublevación y de exigencia de libertad, de no ser esclavos (robots), sino *también* hombres, fue lo que confirió al inicial movimiento de trabajadores su fuerza política, psicológica y moral, fuerza que crecía incluso en la represión. (Por eso, el movimiento socialista tenía una competencia en el movimiento cristiano de trabajadores, que perseguía el mismo motivo: el sentimiento de ser hombre político y jurídicamente lleno de significado, aunque carente, sin embargo, del elemento revolucionario.) Mientras las miserias del proletariado siguieron siendo tan descomunales como prueban los documentos del siglo XIX, el descubrimiento del sentimiento de derechos humanos tenía que conferir al trabajador un núcleo político del Yo. Esto es lo que da al socialismo temprano e ingenuo un encanto nostálgico, un humanismo político fascinador y lleno de verdad. Sin embargo, el desencanto aparece con la disputa que tiene lugar acerca de la correcta interpretación de los derechos humanos. A finales del siglo XIX empieza la era de la estrategia, de la desunión, de la revisión, del conflicto entre hermanos. La conciencia de derechos humanos se deshila en el mecanismo de la lógica de partido y de lucha. Perdió su capacidad de mantener un alto sentimiento proletario a prueba de opinión pública a partir del momento en que las corrientes empezaron a difamarse mutuamente.

Ya algo antes, la socialdemocracia había intentado, en su política formativa, excitar el nervio del narcisismo de clase al dar la consigna “saber es poder”. Con ello empieza la reivindicación de una cultura de clase propia, que radica en el conocimiento de que sin una creatividad específica de clase y una “moral” y

formación superiores no se puede levantar ningún Estado socialista. “Saber es poder”: esta frase también puede significar que el socialismo finalmente empezó a percibir el secreto de la interdependencia entre el narcicista placer de cultura y el poder político. “No por el hecho de que sea pobre se es bueno e inteligente” (Erich Kästner, *Fabian*, 1931).

En la época de floración del movimiento de trabajadores, la conciencia de derechos humanos se vio superada por un orgullo proletario del rendimiento que tenía como referencia, con mucho motivo, el trabajo, la laboriosidad, el poder de clase. Su saber de poder culminaba con la frase “todas las ruedas para cuando nuestro fuerte brazo lo quiere”. En el *pathos* de la huelga general había algo de alto sentimiento de poder de clase y del dominio sobre la producción..., ni que decir tiene que sólo bajo el presupuesto, casi irreal en todo tiempo, de la unidad proletaria. Esta unidad fracasa por el hecho de que los intereses de vida y los intereses de la política no podían llegar a ser coincidentes en el proletariado. Sin embargo, ni siquiera la conciencia de una fuerza latente de trabajo y de huelga general es a la larga suficiente para estabilizar un alto sentimiento de clase. El horror de la cotidianeidad es más poderoso que el aprendizaje político en los episodios dramáticos de la historia de clases. En definitiva, conciencia de poder y conciencia de trabajo no pueden ser portadores únicos de un orgullo cultural que se renueva permanentemente.

La regenerabilidad de los altos sentimientos se fundamenta en la creatividad existencial y cultura de una clase. El mero poder acaba por aburrirse a sí mismo. Allí donde el placer de la política se reduce a la ambición de los dominantes es inevitable, a la larga, una resistencia vital de las masas. Sin embargo, aquí estriba también el principio de un sentimiento objetivo de inferioridad proletario. El trabajo a sueldo crea un valor abstracto. Es productivo sin ser creativo. El carácter del trabajo industrial forma un nuevo muro inquebrantable frente al narcisismo real de clase del proletariado.

Pero sólo de semejante narcisismo podría derivarse la hegemonía cultural de los hombres productores. Por el contrario, un sistema cultural que se fundamenta en una crisis ideológica de trabajo es incapaz de hacerse con la más valiosa herencia de la cultura aristocrática y burguesa: la política del placer de una vida creativa. La manera socialista de la herencia ha fortalecido los antiguos defectos y reducido las ventajas. Ser herederos de la nobleza y la burguesía sólo puede significar, en una civilización de la “buena vida”, evitar los defectos de los predecesores y apropiarse sus puntos fuertes. Otra cosa no merecería la pena.>>>²⁰.

Si bien no hay que olvidar que el contexto en el cual se formó este diagnóstico pertenece a una realidad completamente diferente a la cual se enfrentó Benjamin (la *Critica de la razón cínica* apareció a principios de la década de los ochentas más de cuatro décadas después de su suicidio), lo que nos obliga a ser cautelosos, mantener la distancia y las reservas para poder observar las diferencias respecto del diagnóstico benjaminiano, ofrece sin embargo, una mirada amplia sobre los problemas que enfrenta el proyecto materialista, los cuales para la sensibilidad e intuición agudas de Benjamin no pasaron desapercibidos.

Para su diagnóstico, el materialismo adolecía de un programa positivo de representación histórica, porque, literalmente, el proyecto del materialismo busca la desproletarización del proletariado, su metafísica era incapaz de dotarlo de una identidad y un proyecto propio, que lo auto-affirme y enorgullezca, ¿cómo

entonces podría el materialismo luchar abiertamente y en igualdad de condiciones por la hegemonía de la representación si se niega a sí mismo desde lo más profundo de su ser? Y peor aún, en manos de la socialdemocracia el materialismo se había degenerado de tal manera que éste secundaba al fascismo olvidando así el *telos* propio de su relación antagónica con lo histórico (o por lo menos con lo *aquello* histórico).

Sin embargo, en su desesperación por alejarse de las posiciones y proposiciones que a su parecer le eran contrarias (de manera particular el historicismo y la socialdemócrata) Benjamin se encontró con la creatividad paradójica de la historia, motivo, desde ahora, de las siguientes consideraciones.

Podríamos, para ilustrar lo anterior, invertir o mejor aún transvalorar lo que alguna vez dijera Theodor Adorno, una de las personas más cercanas a él y, junto con su amigo, Gershom Scholem, editor de sus obras, cuando trató de caracterizar al filósofo, según él Benjamin tuvo una sensibilidad excepcional <<frente a las oficiosas ideologías actuales de lo concreto>> revelando <<cómo las diferencias decisivas de los filósofos se disfrazan siempre de matices, y cómo es lo más irreconciliable aquello que parece semejante>>²¹, por el contrario respecto de la relación entre la filosofía materialista benjaminiana, el historicismo y la socialdemócrata allí donde parecen irreconciliables son paradójicamente semejantes.

Primera consideración

Una crítica genealógica al *begriff der Geschichte* de Walter Benjamin

Continuum, Discontinuum y Transvaloración

Existe la relación más estrecha entre la acción histórica de una clase y el concepto que esta clase tiene no sólo de la historia venidera sino también de la pretérita. Esto no contradice más que en apariencia la afirmación de que la conciencia de la discontinuidad histórica es lo característico de las clases revolucionarias en el instante de su acción. Pues no faltan aquí las precedencias históricas: Roma para la Revolución Francesa. La relación mencionada se perturba en el proletariado: a la conciencia de la nueva intervención no le correspondió ninguna precedencia histórica, no tuvo lugar ningún recuerdo. Al principio se intentó instituirlo. Mientras la idea del *continuum* lo iguala todo al nivel más bajo, la idea del *discontinuum* es el fundamento de la tradición auténtica. Hay que hacer evidente la relación entre el sentimiento del nuevo comienzo y la tradición.

Walter Benjamin, Tesis sobre la historia, MS-BA 499, pp. 93-94

Cuando Zaratustra estuvo de nuevo en tierra firme no marchó derechamente a su montaña y a su caverna, sino que hizo muchos caminos y preguntas y se informó de esto y de lo otro, de modo que bromeando, decía de sí mismo: “¡He aquí un río que con numerosas curvas refluye hacia la fuente!” Pues quería enterarse de lo que entretanto había ocurrido *con el hombre*: si se había vuelto más grande o más pequeño. Y en una ocasión vio una fila de casas nuevas; entonces se maravillo y dijo:

¿Qué significan esas casas? ¡En verdad, ningún alma grande las ha colocado ahí como símbolo de sí misma!

¿Las sacó acaso un niño idiota de su caja de juguetes? ¡Ojalá otro niño vuelva a meterlas en su caja!

Y esas habitaciones y cuartos: pueden salir y entrar ahí *varones*? Parécenme hechas para muñecas de seda; o para gatos golosos, que también permiten sin duda que se los golosinee a ellos.

Y Zaratustra se detuvo y reflexionó. Finalmente dijo turbado: “¡*Todo* se ha vuelto más pequeño!

Por todas partes veo puertas más bajas: quien es de mi especie puede pasar todavía por ellas sin duda -¡pero tiene que agacharse!

Friedrich Nietzsche, Así habló Zaratustra, De la virtud empequeñecedora, 1, pp. 241-242.

Sin duda habría que contar tanto a Walter Benjamin como a la socialdemocracia como legítimos herederos, en el sentido más amplio del término, del legado marxista, pues no sólo desarrollaron, cada uno a su manera, una forma particular de entenderlo, aquella que a cada uno según su naturaleza e intereses le fue

sugerida por el propio marxismo; sino que son también algunas de las más sufridas víctimas de sus aporías y contradicciones. Esto es de suma importancia para nuestras consideraciones, pues si bien el proyecto de Benjamin tuvo un carácter propio, que incorporaba tanto su metafísica como sus intereses teológico-judíos a su interpretación del materialismo histórico, y en ese sentido podemos decir con su amigo Gershom Scholem que <<sus consideraciones son las propias de un teólogo que se ha pasado a lo profano>>¹, por otro lado, su concepción histórica se construyó en oposición, o por lo menos esa fue su intención, a la interpretación socialdemócrata del materialismo histórico y a la escuela y concepción historicistas imperantes por aquellos días, relación ésta, entre socialdemocracia e historicismo, que interpretó como la principal fuente de corrupción del proyecto materialista socialdemócrata, por lo que resulta ineludible para desvelar y comprender el propio proyecto bejaminiano verlo a la luz de su polémica con la socialdemocracia y el historicismo.

Benjamin fue de los primeros y más sensibles censores de la perplejidad de la que hablamos hace sólo unos instantes. En ese sentido su propuesta no sólo buscó una adecuación del materialismo a las circunstancias de su convulso presente, sino una transformación profunda del proyecto marxista que tenía por objetivos: superar el anquilosamiento propio de su metafísica materialista y la incongruencia y contradicciones (cada uno de estos problemas producto de su inocencia y/o corrupción) de un proyecto proletario que se dejaba seducir y arrastrar por ese *continuum* nocivo de la historia, pues sólo en ese sentido éste tendría el carácter de un verdadero proyecto de ruptura, que ansiaba y que se encontraba a la base de su formación pero que, sin embargo, en su estadio actual de desarrollo, se encontraba imposibilitado para cumplir. ¿De qué manera lograría estos propósitos? ¿Cómo enfrentar al historicismo imperante a la vez que rescatar al materialismo histórico de la garras de la socialdemocracia? ¿Cómo podría el materialismo desarrollar un proyecto propio que satisficiera sus principios a la vez que lo dotara de la fuerza suficiente para enfrentarse en una lucha de igual a igual por la hegemonía de la representación histórica? Fue aquí donde el desarrollo, la fuerza e influencia tanto de su tradición judía como de su filosofía metafísica lograrían contestar las dudas, satisfacer las exigencias y superar la perplejidad y las aporías de su militancia marxista.

Una secreta alianza con la teología fue sin duda el *leitmotiv* de su transformación del proyecto materialista, aquella que no sólo lograría sacarlo de su anquilosamiento y contradicciones, sino que lo ayudaría a conformar un verdadero proyecto proletario de ruptura. Esa es la declaración de principios con la que comienzan sus *Tesis sobre el concepto de historia*: <<está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.>>², y es que este encuentro no podría darse de otro modo sino tácita y subrepticamente ya que los principios sobre los que se fundamenta el materialismo son precisamente la crítica a la teología y al idealismo, por un lado, y, por otro, al positivismo, de hecho Marx mismo pensaba que toda tarea crítica debía comenzar por una crítica a la teología (de la religión en tanto opio para el pueblo). Pero entonces, ¿podría haber salido indemne el proyecto del materialismo histórico de sus relaciones con ese ser pequeño y feo que además no debía ser visto por nadie? ¿Cuáles serían las consecuencias e implicaciones de esa secreta alianza? Pero a

tales cuestionamientos no podremos dar satisfacción sin antes observar aquello que el autor de esa propuesta deseaba que la teología aportara al materialismo.

A pesar de que estaba plenamente consiente de las diferencias y dificultades de tal encuentro, dicha alianza era insoslayable para sensibilizar al materialismo histórico para que éste pudiera superar su anquilosamiento:

<<La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor. Están vivas en esta lucha en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad, y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores. Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia *ese* sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.>>³.

Benjamin entendió mejor que cualquier otro marxista de su época que el puro materialismo, aunque fuera el mejor instrumento de descripción y explicación sobre la realidad y sobre la historia y también a pesar de ser la herencia y la tradición del proyecto proletario, no bastaba, por lo menos en su forma más agreste y vulgar, para la formación de un proyecto proletario positivo y elevado (aquel que en la *Crítica de la razón cínica* podemos leer como uno de los principales problemas en la formación de una identidad proletaria, una identidad y un proyecto con la suficiente nobleza y fuerza como para luchar con suficientes expectativas por la hegemonía de la representación histórica), por ello el materialismo histórico debía saber entenderse con ésta, *la más imperante de todas las transformaciones* y ello sólo era posible si era sensibilizado por la teología.

Por eso este era un paso indispensable para que el proletariado fuera capaz de percibir ese *continuum* nocivo de la historia y para que así su proyecto histórico no fuera más *un botín que cae en manos del vencedor* sino que, en virtud *de la confianza en sí mismo, de la valentía, del humor, de la astucia, de la incondicionalidad, y la eficacia*, lograda por medio de dicha sensibilización, pudiera *poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores* para así poder promover un verdadero estado de excepción pues <<donde el pasado está cargado de este material explosivo la investigación materialista le pone la mecha al “*continuum* de la historia”. Con este procedimiento, lo que pretende es hacer que la época salte fuera de él>>⁴ y a la base de este entendimiento se encuentra ese *heliotropismo de estirpe secreta* que dirigiría la mirada del materialista hacia ese *sol* que iluminaría el camino de esa *la más imperante de todas las transformaciones*.

Pero para que el materialismo histórico y con él el proyecto del proletariado pudieran lograr esa claridad y realizar ese salto, esa ruptura, era necesario rescatarlo de su infantilismo y contradicciones a nivel teórico y práctico-político por ello era necesario rescatarlo de las garras *corruptas y degeneradoras* de la

socialdemocracia que se había hecho con la dirección de dicho proyecto. Pero, ¿en qué consistía esa degeneración y corrupción? ¿Por qué sólo mediante el rescate del materialismo histórico de sus manos éste podría superar su infantilismo y contradicciones y por qué un paso previo e indispensable de ese rescate lo representaba la sensibilización del proletariado por medio de la teología?.

La respuesta a estas preguntas ya ha sido sugerida en las primeras líneas de esta consideración. Benjamin se representó la relación entre el historicismo y la socialdemocracia como la fuente de la degeneración y corrupción de la segunda.

Para él el historicismo es la concepción y metodología histórica que más se aleja de la historiografía materialista, <<es de ella (la historia universal con la que culmina el historicismo) tal vez de la que la historiografía materialista se diferencia más netamente que de ninguna otra en cuestión de método>> porque <<carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío>>, por el contrario, <<en el fundamento de la historiografía materialista hay [...] un principio constructivo>>⁵, <<cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno del tiempo del ahora>>⁶, tiempo este que es el de la clase oprimida en el movimiento mismo de su acción revolucionaria⁷, es decir, el de la detención misma de ese movimiento histórico, o de otra forma, el salto fuera de ese *continuum* nocivo de la historia. La diferencia principal, sin embargo, que subyace y fundamenta las diferencias de objeto, concepción y metodología es el carácter apologético de la historiografía historicista. Porque a su base se encuentra esta recomendación: <<Fouster de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar el procedimiento con el cual ha roto el materialismo histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón>>⁸, porque, según él, y esa fue una de sus principales críticas y reclamos contra la socialdemocracia, es *la rememoración de las víctimas* la principal potencia constructora del proyecto histórico materialista, aquel que lo dotaría de la posibilidad de llevar a cabo ese salto tan largamente esperado, y por supuesto esto no es posible si el materialista *olvida* cual ha sido *el curso ulterior de la historia* que ha hecho posible su condición de clase explotada y oprimida y la de aquellos que murieron esperando ese salto y de los cuales la clase trabajadora es heredera.

Benjamin se dio cuenta que esta concepción y que esta metodología se encontraban también a la base de la concepción histórica de la socialdemocracia:

<<El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas sino también a sus ideas económicas. Esta es una de las razones de su colapso ulterior. No hay otra cosa que haya corrompido más a la clase trabajadora alemana que la idea de que ella nada con la corriente. El desarrollo técnico era para ella el declive de la corriente con la que creía estar nadando. De allí no había más que un paso a la ilusión de que el trabajo en las fabricas, que sería propio de la marcha del progreso técnico, constituye de por sí una acción política. Bajo una figura secularizada, la antigua moral protestante del trabajo celebra su resurrección entre los obreros alemanes. El programa de Gotha muestra ya señales de esta confusión. Define al trabajo como “la fuente de toda riqueza y de toda cultura”. Presintiendo algo malo, Marx respondió que el hombre que no posee otra propiedad aparte de su fuerza de trabajo “está

forzado a ser esclavo de otros hombres, de aquellos que se han convertido [...] en propietarios”. A pesar de ello, la confusión continua difundiéndose y poco después Josef Dietzgen proclama: “El trabajo es el nombre del Mesías del tiempo nuevo. En el [...] mejoramiento [...] del trabajo [...] estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr.” Esta concepción del marxismo vulgar sobre lo que es el trabajo no se detiene demasiado en la cuestión acerca del efecto que el producto del trabajo ejerce sobre los trabajadores cuando éstos no pueden disponer de él. Sólo está dispuesta a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad. Muestra ya los rasgos tecnocráticos con los que nos toparemos más tarde en el fascismo. Entre ellos se encuentra un concepto de naturaleza que se aleja con aciagos presagios del que tenían las utopías socialistas anteriores a la revolución de 1848. El trabajo, tal como se lo entiende de ahí en adelante, se resuelve en la explotación de la naturaleza, explotación a la que se le contrapone con ingenua satisfacción la explotación del proletariado. Comparados con esta concepción positivista, los fantaseos que tanto material han dado para escarnecer a un Fourier revelan un sentido sorprendentemente sano. Para Fourier, el trabajo social bien ordenado debería tener como consecuencia que cuatro lunas iluminen la noche terrestre, que el hielo se retire de los polos, que el agua del mar no sea más salada y que los animales feroces se pongan al servicio de los hombres. Todo esto habla de un trabajo que, lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarle a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno. Al concepto corrupto de trabajo le corresponde como complemento *esa* naturaleza que, según la expresión de Dietzgen, “está gratis ahí”.>>⁹.

<<La teoría socialdemócrata, y aún más su práctica, estuvo determinada por un concepto de progreso que no se atenía a la realidad sino que poseía una pretensión dogmática. Tal como se pintaba en la cabeza de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral). Cada uno de estos predicados es controvertible y en cada uno de ellos la crítica podría iniciar su trabajo. Pero la crítica -si ha de ser inclemente- debe ir más allá de estos predicados y dirigirse a algo que les sea común a todos ellos. La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.>>¹⁰.

En ese sentido, siguiendo plenamente las formas de la teología con la cual se había aliado, Benjamin describió la tarea de su crítica en los siguientes términos:

<<Los temas de meditación que la regla conventual proponía a los hermanos novicios tenían la tarea de alejarlos del mundo y sus afanes. La reflexión que desarrollamos aquí procede de una determinación parecida. En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto sus esperanzas, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone

<liberar al infante político mundial>¹¹ de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega en el progreso, la confianza en su “base de masas” y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa. Es una reflexión que procura dar una idea respecto de lo *caro* que cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.>>¹².

Su diagnóstico fue muy claro: *nada había corrompido más a la clase trabajadora* que la dirección e influencia de la teoría y la praxis socialdemócrata porque bajo dicha influencia no sólo había sido expoliada de su mayor fuerza: la idea de ser <<la clase vengadora y redentora>> <<que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos>>¹³, sino que, contrariando todos sus principios, fundamentos, objetivos y deseos, ésta se había convertido en cómplice de la clase y de la historia a la que estaba llamada a combatir y derrocar y esto era, sin lugar para miramientos o dudas, absolutamente inaceptable.

Pero, ¿a qué se debe la negatividad de la influencia de la teoría y praxis socialdemócrata sobre el materialismo histórico? ¿En qué consisten y por qué corrompen y tergiversan al movimiento obrero? Es claro, por lo antedicho, que Benjamin pensó que la causa de dicha negatividad radicaba principalmente en la concepción y la metodología histórica de la socialdemocracia. Si bajo dicha influencia la clase trabajadora cayó en el engaño según el cual ésta nadaba a favor de la corriente ello se debió sobre todo porque a su base se encontraba una idea de historia y de progreso que no se atenía a la realidad, inaceptable o por lo menos controvertible en cada uno de sus aspectos, pero sobre todo en relación con el proyecto proletario, pues los fundamentos sobre los que se construye y las consecuencias y conclusiones que genera son en realidad una apología de la representación histórica dominante.

¿Cómo fue que la socialdemocracia llegó a esa concepción y metodología histórica tan corrupta y degenerada? Si bien aún no está todo dicho en relación con las peculiaridades de dicha concepción, cabe señalar, por otro lado, que responder la pregunta recién planteada presenta dificultades que no son perceptibles de inmediato. Desde el principio de esta consideración habíamos indicado que la transformación del materialismo histórico de Benjamin se construyó en oposición tanto a la socialdemocracia como al historicismo, él pensó que la fuente de dicha corrupción se debía a la influencia que este último ejercía sobre la primera.

Para Benjamin en la teoría socialdemocracia no se llevaba a efecto ninguna ruptura con la concepción historicista de la historia, al igual que aquella carece de todo *principio constructivo* y *su procedimiento es aditivo*, por eso su concepción de lo histórico es una *masa de hechos* que transcurre ininterrumpida por un *tiempo homogéneo y vacío*¹⁴, y esta forma de hacer y concebir la historia es del todo incapaz de llegar a la intuición de la historia como un *continuum* de violencia, por el contrario promulga un optimismo ciego amparado en una concepción de un progreso ininterrumpido e irrefrenable de la humanidad, que, huelga decirlo, es insostenible ante la más sucinta de las reflexiones. De esa manera la socialdemocracia, en tanto heredera de esa concepción historicista de la historia, no podía por menos de corromper y tergiversar al materialismo histórico, pues esta concepción que se presenta bajo el hálito objetivista de la ciencia

moderna¹⁵ es en realidad una laudatoria del sistema dominante, porque su <<carácter museográfico>> es en realidad un perfecto elemento disociador entre teoría y praxis, por lo que, mediante la promoción del anquilosamiento, ayuda al mantenimiento de la representación hegemónica de la historia¹⁶, o como dijera Benjamin en su tesis VII: <<es un procedimiento de empatía, su origen está en la apatía del corazón, la acedia que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica que relumbra fugazmente.>>¹⁷ ¿Cuál es entonces esa imagen histórica auténtica a la cual sólo es posible acceder si se supera esa empatía y esa apatía del corazón? ¿Acaso Benjamin fue realmente iluminado por ese destello fugaz? Pero antes de entrar de lleno a la crítica de la concepción histórica benjaminiana, habría primero que intentar llevar a buen término estas indicaciones preliminares.

Si lo anterior era cuestionable de por sí, más lo era aún en el caso de la socialdemocracia, porque el historicismo en tanto historia (*Historie*) de la clase dominante se sabía o por lo menos se suponía como apologética, sin embargo, en el caso de la socialdemocracia, que se erigía o por lo menos quiso erigirse como auténtica heredera del proyecto proletario, este hecho era intolerable.

Todo lo anterior no responde aún, sin embargo, a las razones implícitas de la relación entre socialdemocracia e historicismo, ni tampoco a la relación de la primera con el materialismo histórico, ¿cómo y por qué la socialdemocracia se dejó seducir e influenciar por el historicismo?, y más aún, ¿cómo y por qué la socialdemocracia pudo hacerse con la hegemonía del movimiento proletario si a su base se encontraba tal concepción y metodología tan *radicalmente* opuesta al marxismo? Benjamin apeló sobre todo a una corruptibilidad innata de la socialdemocracia, y su explicación sustancialista no estaba del todo injustificada. Si bajo la influencia y dirección de la socialdemocracia la clase trabajadora había comenzado a secundar al enemigo, tan diáfana y radical corrupción no podía deberse sólo un error o a una serie de errores o a la pérdida de la brújula, esto tenía que deberse a algo mucho más sustancial y profundo. Y si bien nosotros no podemos, ni queremos rechazar y desechar su hipótesis, tampoco podemos compartirla total e incondicionalmente. Para indicar con mayor certeza y claridad las motivaciones personales del movimiento socialdemócrata ni la cercanía, ni la lejanía espacio-temporal nos pueden servir como principios seguros de nuestros juicios y criterios, teniendo más bien presentes y claramente definidas nuestras propias motivaciones y criterios (que van en contra tanto de la escisión como del determinismo)¹⁸ debemos de exponer las razones que alimentan y sostienen una segunda hipótesis para lograr una mayor perspectiva a partir del contraste.

Esta segunda hipótesis, que en modo alguno Benjamin desconoció, como veremos con mayor claridad en nuestras siguientes consideraciones, pero que, sin embargo, rechazó categóricamente, tiene que ver con las indicaciones marxistas de la concepción y metodología histórica socialdemócrata, indicaciones que veremos sólo a la luz de su relación y contraste con las de la propia interpretación benjaminiana del marxismo, porque sólo de esa manera podemos acercarnos a aquello que obscuramente habíamos referido como la paradójica creatividad de la historia con la cual se topó su autor.

Como indicamos anteriormente, la construcción de su proyecto de transformación del materialismo histórico iba inexorablemente de la mano con la necesidad de rescatarlo de los dominios de la socialdemocracia. Su unidad crítica giró en torno a la relación entre su teoría y praxis y su concepto de historia y de progreso, pues *la idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la*

representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío y dicha representación elimina todo elemento constructivo de la representación histórica, que sería lo propio de la metodología materialista, debido a ello no tendría la sensibilidad necesaria para percibir ese *continuum* nocivo de la historia que exigió del materialismo como *conditio sine qua non* para que éste se opusiera como *discontinuum*, por lo que entonces degeneraría en laudatoria. Con ayuda de la teología, el materialista histórico debía sensibilizarse para intuir de manera más realista y coherente aquella violencia indisoluble de los acontecimientos históricos y de su transmisión, así como de las contradicciones, incoherencias y corrupción de la teoría y la praxis socialdemócrata en relación con esa historia. Esta crítica debía servir para que el materialismo histórico desarrollara por fin una concepción y un proyecto histórico propio que fuera coherente con esa realidad a la cual debía enfrentar, por ello dice:

<<La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello>>¹⁹.

Ya hemos hablado mucho de aquella intuición de la historia como un *continuum* de violencia a la cual debía llegar el materialismo histórico sensibilizado por la teología y liberado de la influencia del historicismo y la socialdemocracia, pero, ¿cómo es que Benjamin llegó a aquella intuición? ¿Qué lugar ocupa dentro de su pensamiento? ¿Qué tiene que ver ésta con el materialismo histórico? ¿Por qué y de qué manera ayudaría aquella al materialismo en su lucha?, más aún, y para responder nuestros anteriores cuestionamientos, ¿cómo podría este mismo materialismo encontrarse a la base de la concepción y metodología histórica socialdemócrata?

A decir de la manera en que su autor llegó a dicha intuición y qué tiene que ver ella con el marxismo, así como la relación de éste con la concepción socialdemócrata, podemos decir que dicha interpretación de la historia no parece habersele ocurrido a Benjamin de a gratis, ésta parece estar sugerida dentro de los textos canónicos de la tradición materialista -pero acaso no sea lo único que éstos sugieren, y quizás sus sugerencias se contravengan y contradigan entre sí-. Así por ejemplo puede leerse en el *Manifiesto del partido comunista*:

<<En las épocas anteriores de la historia hallamos casi por doquier una total división de las sociedades en diversas clases, un múltiple escalonamiento de las posiciones sociales. [...]

La sociedad burguesa surgida del ocaso de la sociedad feudal no ha abolido los antagonismos de clase. Sólo ha sustituido las antiguas clases, condiciones de la opresión y formas de la lucha por otras nuevas. [...]

De los siervos de la Edad Media surgieron los villanos de las primeras ciudades; a partir de esta clase urbana se desarrollaron los primeros elementos de la burguesía.>>²⁰.

Como puede observarse estas ideas parecen plantear algo así como una continuidad de la violencia, representada dentro del marxismo por la lucha de clases, y de un lugar semejante dentro de la teoría clásica del materialismo es de donde pudo haberle sido sugerido a Benjamin la idea de la historia como un *continuum*

de violencia, por ello parece hallarse en todas las épocas de la historia una total división de la sociedad en clases antagónicas, antagonismos éstos que simplemente se suceden en cada nueva época, pero que en modo alguno desaparecen, y por supuesto en el capitalismo bajo la dirección de la clase burguesa esto no ha sido diferente.

Pero asimismo, podemos encontrar más adelante dentro del propio *Manifiesto* una idea que parece contradecir o por lo menos contrariar la anterior, en ella se dice que:

<<Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue empero por el hecho de haber simplificado los antagonismos de clase. Toda sociedad se divide cada vez más en dos grandes bandos hostiles, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente entre sí: la burguesía y el proletariado.>>²¹.

Esta idea por el contrario parece sugerir algo diferente a una simple continuidad de la violencia e igualmente parece mucho más cercana a la interpretación socialdemócrata a la que Benjamin se encargó de criticar, pues, ¿de qué otra forma podría interpretarse el hecho de que nuestra época, la época de la burguesía, se distinga por haber simplificado los antagonismos de clases en dos grandes bandos hostiles, sino como un progreso de la lucha de clases, y no significaría esto también, ya que la lucha de clases ha sido en todo momento el motor de la historia, que no solamente ha habido un progreso en dicha lucha sino un progreso de la humanidad en general, si no, de qué otra forma podría haber sido concebida una idea como la del comunismo y cómo hubiera podido ésta convertirse en una fantasma que amenazara la hegemonía de la representación histórica burguesa? Pero si esto es cierto, entonces, ¿fue Benjamin quien estuvo equivocado?

Dentro de las investigaciones históricas y dialécticas del materialismo existen aporías y contradicciones entre los diferentes niveles de sus reflexiones, productos éstos de su metafísica, es decir, aquella según la cual la dimensión material de la representación histórica de una época es la dimensión principal, fundamental y determinante, aunque en modo alguno la única como han querido sugerir tanto adversarios como seguidores poco aguzados y desconocedores de dicha propuesta, de sus alcances y de su profundidad, sin embargo, también es claro que en el materialismo de Marx y Engels todas las dimensiones de la representación histórica de una época tienen su principio y fundamento en la dimensión material²², y es a esto a lo que podemos llamar su metafísica²³.

Las investigaciones determinadas por esta metafísica parecen contener profundos problemas, aporías y contradicciones, los cuales intentamos sólo plantear por cuanto aparecen en la interpretación benjaminiana de la historia, es aquella que existe entre la inmanencia y la inminencia de las leyes y procesos históricos, que aparecen como resultado o por lo menos como sugerencias de dichas investigaciones, y la relación que éstas (leyes) ejercen sobre esos mismos procesos históricos.

Así, habríamos de recordar que las críticas de Benjamin a la socialdemocracia se ocuparon de la cuestión que recientemente planteamos, pues las evidencias materiales de su entorno parecían indicar que una concepción histórica afectada por una confianza y optimismo en leyes inmanentes de la historia y en el advenimiento inminente del comunismo (y no se podría negar del todo que ello es lo que subyace dentro del planteamiento del comunismo, pues éste sólo es posible si en la historia se ha dado un continuo y sostenido

progreso que lo posibilitan, y este progreso no puede ser únicamente material, pues dentro de la metafísica materialista todo progreso de dicha dimensión en tanto fundante y esencial supone asimismo el progreso de las demás dimensiones de la representación histórica, si bien no necesariamente al mismo tiempo), afectaban negativamente al proyecto histórico del materialismo pues, como bien observó: en esta concepción subyace una representación de la historia que transcurre por un tiempo homogéneo y vacío, concepción ésta que finalmente termina por anquilosar a quien la promueve y convertirlo en apologista y cómplice del sistema dominante y en ese sentido la concepción y crítica de Benjamin fue del todo correcta. Ahora bien, para lo que sigue, no debemos perder de vista el hecho de que Benjamin haya confirmado sus intuiciones y sospechas, pues estas confirmaciones al nivel de su militancia junto con su filosofía metafísica y su formación judía serán las que finalmente determinen las particularidades de su concepción de la historia y de su propuesta.

Como puede seguirse de lo anterior de donde el autor de las *tesis* intuye su concepción del *continuum* nocivo de la historia, al cual no cabe otra salida que contraponer un salto, un *discontinuum*; la socialdemocracia leyó un *continuum* de progreso que llevaría inexorablemente al socialismo. A dichas contradicciones y aporías nos referimos, pues se necesita ser demasiado dogmático y ciego como para no ver que ninguna de las dos interpretaciones, en apariencia antagónicas, es falsa, pero tampoco correcta; que ninguna es absolutamente tergiversa, pero tampoco absolutamente fiel. Y en dicha indeterminación yo encuentro su mayor riqueza.

Ahora bien, y para intentar responder nuestro segundo orden de preguntas, ya hemos indicado, aunque muy lacónica y esquemáticamente, las coordenadas marxistas de dicha intuición pero para poder acercarnos aún más a ese punto desde el cual podremos comenzar nuestra crítica, debemos igualmente indicar el desarrollo de ésta (idea) dentro del propio pensamiento benjaminiano, pues, como hemos dicho anteriormente, pertenece al núcleo más íntimo de su filosofía.

Esta idea, que aparecerá en su forma más acabada en las *Tesis sobre el concepto de historia* se venía gestando mucho tiempo atrás. En *Hacia una crítica de la violencia*²⁴, uno de los textos más importantes y decisivos del hábeas benjaminiano y también uno de los más subestimados, y del que por supuesto nosotros no podremos sino ocuparnos sólo parcialmente. Publicado en agosto de 1921 en la *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y escrito al parecer entre diciembre de 1920 y enero de 1921, *Hacia una crítica de la violencia* contiene algunas de las ideas más decisivas, que luego encontraremos acabadas, o por lo menos en su máximo desarrollo, en sus tesis de filosofía de la historia, para su autor, de hecho es en este ensayo donde se perfila su concepción de la historia como un *continuum* de violencia, dentro del marco de su metafísica, así como de su contraparte -de la que nos ocuparemos en la tercera consideración- un *discontinuum* a esa historia²⁵.

En dicho ensayo, como su nombre lo indica, abordó el problema de una crítica de la violencia, problema éste que según él sólo puede ser abordado desde su arista jurídica: <<La tarea de una crítica de la violencia puede ser definida como la exposición de la relación de la violencia con el derecho y con la justicia. Pues una causa operante de uno u otro modo se convierte en violencia (en el sentido enfático de la palabra) en cuanto se adentra en situaciones morales.>>²⁶, sin embargo, contrario a lo que pudiera sugerir dicha

indicación, la motivación principal del mismo se halla en relación con la dimensión del derecho y la justicia sólo por cuanto éstos son abordados desde la perspectiva de la <<filosofía de la historia>>²⁷.

Y es a ese respecto, al de la filosofía de la historia, que una de las tesis más importantes del escrito y de las que mayores resonancias pueden reconocerse en sus tesis finales es aquella según la cual la violencia es instauradora de derecho²⁸, a la vez que defensora y guardiana de ese derecho instaurado por ella; y como sólo mediante el ejercicio de la misma se puede obtener <<un fundamento seguro de su crítica>>²⁹, es decir, que sólo mediante la violencia se crea, se mantiene, se destruye y se instaura un nuevo derecho, a este tipo de violencia Benjamin la llamó: *violencia mítica*³⁰. Concebida de la manera en que allí lo fue, la violencia se aprecia como el motor mismo de la historia, como el *continuum* de violencia que más tarde aparecerá en sus tesis, pero al igual que en éstas, en aquel ensayo encontró su respuesta crítica, y más bien un refugio, en la teología mediante lo que denominó como: *violencia divina*, cuya tarea es la <<aniquilación>> de aquella violencia mítica de la cual se puede tener certeza <<de la corruptibilidad de su función histórica>>³¹. Pero ya nos ocuparemos de ello más adelante, de lo que se trata por el momento es tan sólo de mostrar las indicaciones que alimentaron dicha intuición dentro del marco de su propia filosofía metafísica.

Así pues, en ese ensayo, su autor se representó la violencia como el motor de la continuidad histórica, esa concepción se desarrollará junto con las ocupaciones, preocupaciones y experiencias que culminaron, dentro de su pensamiento, con las *Tesis sobre el concepto de historia*; y respecto a su vida, con el suicidio.

De hecho Water Benjamin llevó estas intuiciones y sugerencias hasta el paroxismo, de allí la importancia que tenía para él una crítica a la socialdemocracia y a su concepción de progreso. Del *continuum* de la historia no puede esperarse ningún progreso y por tanto es necesario un estado de excepción, un salto a la historia, y por supuesto, y en primer lugar para él, acorde a la idea de superación del anquilosamiento materialista, una transformación profunda de la historia (*Historie*) proletaria para que ésta no secundara al enemigo.

<<La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse.>>³².

¿Quiénes y en qué consiste la tradición de los oprimidos? ¿Por qué dicha tradición puede enseñarnos que el estado de violencia en el que vivimos no es una excepción sino la regla de la historia (*Geschichte*)? ¿Por qué son ellos precisamente quienes pueden promover un verdadero estado excepción? ¿En qué consiste? ¿Por qué para hacerlo es necesario transformar nuestra concepción histórica (*Historie*) para que ésta sea

coherente con aquella regla de la historia (*Geschichte*)? ¿Acaso la historia (*Geschichte*) ha seguido realmente una regla? ¿Cuál es, en qué consiste y cómo se manifiesta? ¿Quiénes son sus promotores y por qué, es decir, quiénes representan esa otra tradición que se opone a la de los oprimidos? ¿Quién es ese enemigo que parece triunfar siempre? ¿Cuál y quienes forman esa tradición o tradiciones que promueven el terror y la violencia como regla histórica y por qué el transformar nuestra concepción histórica (*Historie*) por una coherente con el estado de violencia mejoraría nuestra posición en la lucha contra el fascismo? ¿Cuál es la relación que mantiene éste con aquella continuidad histórica o acaso se podría decir que el fascismo es el verdadero y único enemigo, y por qué no es posible enfrentarlo en nombre del progreso? ¿En verdad puede concebirse la historia como una continuidad ininterrumpida?

Como puede observar el lector, varias de estas preguntas ya han sido parcialmente contestadas o por lo menos sugeridos sus derroteros, sin embargo, hemos de verlas nuevamente y con mayor profundidad en el marco de su desarrollo dentro de sus *Tesis sobre el concepto de historia*, pues éstas representan su punto más alto y acabado, así como la base de nuestras posteriores críticas.

Ahora bien, a decir del último orden de preguntas, es claro que en su tesis VIII su autor quiso hacer explícito que esa concepción histórica a la cual debe llegar el materialismo con ayuda de la teología debía ser coherente con la continuidad de la violencia pues sólo de esa manera mejoraría su posición en la lucha contra el fascismo, porque, como habíamos visto arriba, los políticos e ideólogos socialdemócratas se habían aliado con aquel traicionando su propia causa, ¿es entonces exclusivamente el fascismo el enemigo al cuál se refirió? Pero igualmente claro es que Benjamin pensó en el fascismo no como una excepción, como un punto de quiebre en el devenir, sino por el contrario, que el terror y la violencia que significó son en verdad la regla de la historia (*Geschichte*) y que toda lucha contra ese enemigo ampliado no puede enfrentarse en nombre del progreso, pues precisamente ese progreso representa la línea continua que hizo posible al fascismo, es decir, al fascismo sólo como la moderna representación de ese terror y violencia que ha significado la historia movida con los hilos del progreso. En ese sentido podemos ver que el enemigo no es el fascismo, sino la historia (*Geschichte*) misma, aquella que los detentadores del poder llaman progreso -¿es posible otra historia? Esa es la pregunta que esperamos que el lector pueda plantearse al final de estas reflexiones-, es por ello que la sensibilidad lograda mediante la teología volvería a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores.

Ya hemos dado algunas indicaciones y nos hemos también aproximado parcialmente a aquella intuición, pero, ¿en qué consiste realmente? Y al igual que antes, ahora hemos de dirigirnos directamente a las fuentes que son las que finalmente podrán ilustrarnos a este respecto.

Las siguientes son algunas de la tesis en la cuales presentó de manera más diáfana aquella intuición a la que tanto nos hemos referido:

<<Fustes de Coulanges le recomienda al historiador que quiera revivir una época que se quite de la cabeza todo lo que sabe del curso ulterior de la historia. Mejor no se podría identificar el procedimiento con el que ha roto el materialista histórico. Es un procedimiento de empatía. Su origen está en la apatía del corazón, la acedia que no se atreve a adueñarse de la imagen histórica auténtica, que relumbra fugazmente. Los

teólogos medievales vieron en ella el origen profundo de la tristeza. [...]. La naturaleza de esta tristeza se esclarece cuando se pregunta con quién empatiza el historiador historicista. La respuesta resulta inevitable: con el vencedor. Y quienes dominan en cada caso son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez. Por consiguiente, la empatía con el vencedor resulta en cada caso favorable para el dominador del momento. El materialista histórico tiene suficiente con esto. Todos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. Y como ha sido siempre la costumbre, el botín de guerra es conducido también en el cortejo triunfal. El nombre que recibe habla de bienes culturales, los mismos que van a encontrar en el materialista histórico un observador que toma distancia. Porque todos los bienes culturales que abarca su mirada, sin excepción, tienen para él una procedencia en la que no puede pensar sin horror. Todos deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.>>³³.

<<Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro. De lo que se trata para el materialista histórico es de atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en *aquel* historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.>>³⁴.

¡Pero!, ¿realmente ha sido así? ¿Esta pintura de Benjamin refleja con mayor fidelidad lo que ha sido verdaderamente la historia? ¿Los dominadores del momento son los herederos de los dominadores de todos los tiempos? ¿Acaso este enemigo que amenaza y somete a la tradición no ha cesado nunca de vencer? ¿Ha habido algo así como una dinastía milenaria e inmemorial que ha llevado desde el principio de los tiempos la batuta de la historia? ¿Aquello que llamamos historia (*Geschichte*) y que debiera dar cuenta del hecho humano nos ha sido expoliada desde sus primeros compases por una inicua y poderosa clase? ¿Ha sido pues este hecho el que conocemos como historia? ¿Podemos decir junto con Benjamin que <<el *continuum* de la historia es el de los opresores>>³⁵? Más aún, ¿podemos siquiera decir que aquello que llamamos historia ha sido en verdad un *continuum*? Y por supuesto, ha estas preguntas se siguen otras respecto de aquello otro sobre lo que se ha construido tal historia, ¿acaso ha habido algo así como una clase eternamente oprimida y abatida sobre la que se ha construido ese edificio de la historia? ¿En sus cimientos podemos encontrar los

cadáveres de una única clase que desde el principio de los tiempos ha sido explotada y expoliada con ese fin? ¿Ha habido alguien así como una clase o sujeto histórico que haya servido en todo momento como instrumento a una clase dominante?

Como las anteriores muchas otras preguntas podríamos plantear con el objetivo de ilustrar el punto desde el cual pudiésemos comenzar a desarrollar una posible crítica, pero quizás antes de intentar responder cualesquiera de estas preguntas y abordar de esa manera el contenido de la concepción benjaminiana de la historia, tendríamos que comenzar haciendo un rodeo por la forma, pues como bien nos ha indicado el propio Benjamin: *Existe la relación más estrecha entre la acción histórica de una clase y el concepto que esta clase tiene de la historia*, y por supuesto ésta tiene que ver tanto con su contenido como con la forma de abordarla y la manera de contarla y he allí porque no se guardó de exhortar a la clase proletaria ha abandonar toda coordinada historicista de la historia, todo elemento épico, porque cuando se pregunta: ¿con quién empatiza el historiador historicista?, es claro que éste ha empatizado siempre con el vencedor y, por tanto, cuando se pregunta, ¿qué historia cuenta dicha concepción histórica?, es claro que la de los vencedores. Por ello, <<una idea de la historia que se liberara del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo volvería, por fin, a poner en campaña las energías destructivas del materialismo histórico>>³⁶, es por ello que <<en los momentos destructivos>> de la historia materialista, en la <<desconstrucción de la historia universal, se deja de lado el elemento épico, ninguna empatía con el vencedor.>>³⁷ <<En una investigación materialista, la continuidad épica entra en quiebre en beneficio de la coherencia constructiva>>³⁸.

Pero esto nos plantea nuevamente las dudas acerca de la veracidad de las afirmaciones de Benjamin, sólo que a diferencia de las primeras a éstas podemos y debemos acercarnos de manera más directa pues representan la condición y posibilidad de contestar aquellas. Entonces, ¿toda historia (*Historie*) ha sido una historia épica? Y de manera más particular, ¿la historia (*Historie*) del historicismo y la socialdemocracia es realmente épica? ¿y si ésta es épica, como pensó Benjamin, cómo es que lo es? ¿No pensaría el propio Benjamin, como parece sugerirlo su tesis VII, que una épica histórica se concentraría ante todo de los grandes hechos, de los bienes culturales y de las hazañas y fatigas de los héroes y genios que los hicieron posibles en detrimento, en desconsideración, con desconocimiento y con olvido total de aquellos otros, sus contemporáneos, que les sirvieron como *servidumbre anónima* y sobre cuyos cadáveres se alza el edificio de aquella cultura? ¿No sería entonces esta historia (*Historie*) una que sólo tendría sensibilidad para lo grande y excepcional? ¿Cómo es entonces que a su base se podría encontrar una metodología aditiva que suministra la masa de hechos para llenar un tiempo homogéneo y vacío? ¿No parecería lo anterior un imposible para una sensibilidad anquilosada por una concepción y metodología que <<corre los hechos de la historia entre sus manos como las cuentas de un rosario>>? De hecho si confrontáramos lo expuesto por Benjamin en relación a la representación histórica del historicismo y la socialdemocracia a la concepción tradicional sobre la épica según la cual ésta ha de cantar (y no sólo contar) las grandes hazañas de los representantes más nobles y excelentes del género humano, esto sería aún más evidente, por lo que entre una y otra, su concepción, su metodología, su forma y los de la épica, cabría un abismo, si bien no insoslayable, como pensaría la concepción metafísica tradicional que gusta de crear abismos irreductibles, si por lo menos problemático y tal problemática es precisamente la que Benjamin dejó de lado. ¿Qué es lo que podríamos y qué lo que no

podríamos imputarle verdaderamente al historicismo: lo épico o aquella concepción y metodología aditiva y homogenizante? ¿Qué tipo de historia representa el historicismo y la socialdemocracia si no es, como pensó Benjamin, una historia épica?

Debemos al genio de otro titán la posibilidad de responder estas preguntas. En la *Época de la imagen del mundo*, Martin Heidegger se encargó de analizar aquella concepción histórica que Benjamin criticó, allí nos dice al respecto que:

<<El sector de la investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entiende de por sí y por eso mismo siempre permanece inexplicable. La investigación histórica no niega la grandeza de la historia, sino que la explica como excepción.>>³⁹.

Y esto en modo alguno contraría las observaciones de Benjamin según las cuales la metodología de esta historia es una metodología aditiva que suministra la masa de los hechos para llenar un tiempo homogéneo y vacío, pues como observó Heidegger esta es la manera en que la historia justifica su estatuto de ciencia.

<<La historia sólo puede tornarse objetiva si es pasada. Aquello que es constante en el pasado, aquello que permite que la explicación histórica reúna lo único y lo múltiple, es aquello que siempre ha sido ya, lo comparable. En la permanente comparación de todo con todo, se puede hacer el cálculo de lo comprensible y confirmarlo y consolidarlo como rasgo fundamental de la historia. El sector de investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica.>>⁴⁰.

Pero este hecho no vale únicamente para la historia, como bien pudieron observar ambos, este comportamiento se extiende a todas las dimensiones de la representación de una época. En la modernidad serán las ciencias, esto es lo que Heidegger llamó la metafísica de la modernidad:

<<En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan dicha era y viceversa>>⁴¹.

De hecho esta metafísica no a cesado en sus intentos homogenizantes⁴², por lo que, contrario a lo que pensó Benjamin, de esta historia no sólo no puede decirse que sea una historia épica, es decir, aquella que canta lo noble y excelente, sino que, en tanto sigue los designios de la ciencia, se ha dirigido precisamente contra todo lo noble, lo excelente, lo singular, porque para su cortedad de miras, más bien, para su forma de representación, todo aquello le aparece como inasible.

Uno de los primeros filósofos en ocuparse y preocuparse seriamente de las implicaciones y consecuencias de este tipo de historia para la vida fue sin lugar a dudas Friedrich Nietzsche, ocupación y preocupación motivadas por una sensibilidad y claridad sin parangón que hacen de sus reflexiones, llevadas a cabo a más de un siglo de distancia y a diferencia de muchas otras contemporáneas suyas e inclusive posteriores, motivo del mayor interés en estos tiempos de crisis.

Como bien observó Walter Benjamin: la acción histórica de una clase depende en gran medida de la concepción que ésta tenga de la historia, y si esto es determinante por cuanto respecta a una clase más determinante lo es aún por cuanto respecta a una época, porque, de alguna manera, como intentamos poner de manifiesto con la aproximación de Heidegger al respecto, ésta determina a todas las dimensiones de la representación. Y esto es precisamente de lo que se ocupó Nietzsche en su segunda intempestiva: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*.

Esta es sin duda una de las primeras, más importantes e interesantes reflexiones en torno a la influencia de la representación histórica de la modernidad en la vida, o como lo podríamos decir también, siguiendo el juego de términos que es imposible trasladar al castellano, la influencia que la historia tiene sobre la historia, entendida la primera como la representación, el relato y el estudio (*Historie*) de la segunda, de la historia (*Geschichte*) como el hecho humano en su sentido más amplio, como la intervención de lo humano en el devenir.

Allí su autor nos ofrecerá una magistral caracterización de las implicaciones, influencias y consecuencias tanto positivas como negativas de la representación histórica hegemónica de la modernidad, en concreto, aquella que se ha dado en llamar: escuela historicista alemana o positivismo histórico y que nos es otra sino la misma que Benjamin criticó y atacó; pero en su sentido más general, y siguiendo las indicaciones de Heidegger, debemos decir que es la forma de representación de la historia propia de la metafísica de la modernidad, aquello único que con propiedad se puede llamar ciencia histórica y que no es otra cosa sino la representación científica del hecho humano (como devenir).

Lo mismo que Benjamin, Nietzsche encontrará en esa moderna representación de lo histórico muchos más perjuicios que utilidades. Ya la primera frase con la que arranca el escrito da una idea clara al lector de aquello que su autor a encontrado de pernicioso para la vida en la moderna representación de lo histórico. Citando una frase de Goethe, que da cuenta asimismo de la intempestividad (*Unzeitgemässe*) de la aproximación, el que más tarde se convertirá en el eremita de Sils Maria, abre su reflexión con este *ceterum cenceo*: <<por lo demás me es odioso todo aquello que únicamente me instruye, pero sin acrecentar mi actividad o animarla de inmediato>>⁴³, sí, efectivamente, lo mismo que Benjamin, Nietzsche cifrará la perniciosidad de la moderna representación de lo histórico en su influencia paralizadora y anquilosadora de la vida, una influencia que se ha hecho con la hegemonía sólo por que se presenta con la parafernalia de una seriedad sepulcral y actitud canónica revestida de toga y birrete. Pero en vano buscará quien quiera ir más allá de estas indicaciones, que por lo demás cumplen con creces los objetivos de la reflexión⁴⁴. No será sino mucho tiempo después que su autor dará con la respuesta al por qué una representación histórica como la de la modernidad, cargada de perjuicios contra lo vital, ha podido hacerse con la hegemonía de la representación histórica.

En 1887 un Nietzsche mucho más maduro, que ha pasado el umbral indispensable de dar a luz al Zaratustra, la *conditio sine qua non* de sus pensamientos más aventurados, originales y potentes, publicó *La genealogía de la moral*, y si bien este *método*⁴⁵ histórico-crítico⁴⁶ de los valores puede rastrearse desde sus primeros compases, no será sino hasta esta cierta aplicación sistemática del mismo que Nietzsche descubriría finalmente ese porqué que venía aquejándolo desde su juventud.

En *La genealogía* su autor nos cuenta la historia de cómo, lo que hoy podemos llamar con Heidegger la metafísica de la modernidad, se hizo con la hegemonía de la representación. De cómo valores contrarios a la vida han podido ocupar el lugar de privilegio desde el cual ésta habría de alimentarse y beber para intensificarse⁴⁷. En *La genealogía* Nietzsche descubrió un gran contragolpe:

<<En lo esencial la raza sometida ha acabado por predominar de nuevo allí mismo en el color de la piel, en lo corto del cráneo y tal vez incluso en los instintos intelectuales y sociales: ¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune* (comuna), hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco *contragolpe*.>>⁴⁸.

Los otrora débiles, los otrora esclavos, los que otrora maldecían a la vida por la situación de su existencia ocupan ahora aquel lugar de privilegio; sus representaciones, sus prejuicios, sus valores, son ahora la fuerza vinculante de lo vital, ¿pero acaso, por ocupar ahora ese lugar de privilegio han abandonado su debilidad, su esclavitud, su odio contra lo vital?.

La respuesta de Nietzsche a esta cuestión fue negativa y la situación de crisis en la que nos encontramos parece confirmarla, por ello dice que:

<<Llega ya la época en que tendremos que pagar el haber sido cristianos durante dos milenios: perdemos la fuerza de gravedad que nos permitía vivir, hace ya tiempo que no sabemos de dónde venimos y adónde vamos. Nos precipitamos, de repente, en las valoraciones opuestas...>>⁴⁹.

Ya hace por lo menos dos milenios que la humanidad adolece de esa perplejidad y cansancio y *La genealogía* nos revela también la manera en que esa forma de representación tan contraria a la vida pudo tomar el poder.

<<Ese amor (el amor de la representación cristiana) nació de aquel odio como su corona (del odio de los otrora esclavos), como la corona triunfante, dilatada con amplitud siempre mayor en la más pura luminosidad y plenitud solar; y en el reino de la luz y de la altura ese amor perseguía las metas de aquel odio, perseguía la victoria, el botín, la seducción, con el mismo afán, por así decirlo, con que las raíces de aquel odio se hundían con mayor radicalidad y avidez en todo lo que poseía profundidad y era malvado.>>⁵⁰.

El odio disfrazado de amor al servicio del engaño, la astucia y la venganza fue la forma por medio de la cual esos valores se hicieron con el poder

<<Cuando menos, es cierto que *sub hoc signo* (bajo este signo) Israel ha venido triunfando una y otra vez, con su venganza y su transvaloración de todos los valores, sobre todos los demás ideales, sobre todo los ideales *más nobles*.>>⁵¹.

<<Nada de lo que en la tierra se ha hecho contra “los nobles”, “los violentos”, “los señores”, “los poderosos” merece ser mencionado si se lo compara con lo que *los judíos* han hecho contra ellos: los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la *más espiritual venganza*. Esto es lo único que resultaba adecuado precisamente a un pueblo sacerdotal, al pueblo de la más refinada ansia de venganza sacerdotal. Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores.>>⁵².

Una gran transvaloración de todos los valores ocurrida por lo menos hace dos mil años por los otrora esclavos es sin duda el *Verabredung* por el que tales valores contrarios a la vida han podido hacerse con la hegemonía de la representación del hecho humano, sin embargo, aunque esta sea la mayor indicación sin la cual ninguna otra reflexión podría haber dado con la causa secreta, Nietzsche no alcanzó a ver todos los matices y subterfugios por los que la metafísica de la modernidad se pudo hacer con ese lugar privilegiado, él simplemente lo retrotrae a su arista moral-judeo-cristina (aunque según mi interpretación ésta debe entenderse como una metonimia de la metafísica en general) de la que pudo intuir, a pesar de su movimiento general contra toda nobleza, algunos vestigios de virtud y privilegio que, sin embargo, degeneran en entelequia.

Ahora bien, antes de continuar nuestras reflexiones debemos indicar, a pesar de que sea evidente, que la representación nietzscheana de lo histórico contraviene esa otra representación de lo histórico como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío que Benjamin denunció y criticó en el historicismo y la socialdemocracia, pero igualmente contraviene la representación histórica benjaminiana del *continuum* de violencia y de barbarie. En el relato que nos ofrece *La genealogía* no podemos hablar de ninguna continuidad del progreso, pero la terrible e indeseable situación en la que nos encontramos no justifica que hablemos de una continuidad de la violencia y la barbarie; ni estamos, ni nos dirigimos hacia el mejor de los mundos posibles; ni estamos, ni nos dirigimos hacia el peor de la mano de una clase, que dominado en todos los tiempos, hace de la violencia y de la barbarie la impronta de la historia.

Hoy debemos al genio de otro gran titán que ha seguido las indicaciones tanto de Heidegger como de Benjamin, pero especialmente de Nietzsche, el esclarecimiento de por lo menos un segundo movimiento de transvaloración contra toda virtud, toda nobleza y excelencia.

En *El desprecio de la Masas* Peter Sloterdijk nos regalará con pluma firme y elegante, no menos que la de sus maestros, una aproximación a aquellos matices y sutilezas de las que hablábamos hace sólo unos instantes.

Al hilo de una historia que no se congela, ni petrifica por una confianza injustificada y dogmática en el progreso o en su carencia, Sloterdijk nos revela aquellas paradojas fundadoras⁵³ por medio de las cuales se crea la historia y que en su <<estrecho sendero que conduce a la dignidad del sujeto universal,>> <<parece, sin embargo, conducir más hacia abajo que hacia arriba>>⁵⁴, sendero en donde las legítimas aspiraciones que al hombre se le aparecen en su propio acontecer histórico terminan, sin embargo, por contrariarlo, anquilosarlo y rebajarlo aún más de lo que ya lo estaba. Pero no se crea ni por un momento que nosotros pertenecemos a ese grupo de nostálgicos defensores del *ancien régime*, ya la propia aparición de la aspiración y su posterior aparecer como legítima nos habla ya mismo de un progreso por medio del cuál éstas han podido aparecer y manifestarse. Asimismo en el movimiento dialéctico de la lucha por la hegemonía de la representación se revela, en la conquista de ese privilegio por parte de una representación particular, la superioridad de ésta respecto de las demás⁵⁵ (de la que otrora ocupaba ese lugar y que con las demás, unas de las cuales ya han alcanzado esa hegemonía otras no, aspiran a conquistar ese privilegio), y por tanto un progreso que, sin embargo, se revela muy diferente del cándido avanzar que Benjamin le criticó al historicismo y la socialdemocracia, pero tampoco nos hablan de la falsedad de ese avanzar que él mismo pretendió denunciar, nos revelan un movimiento mucho más complejo, lleno de matices y sutilezas, no de un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío, sino más bien de un avanzar con retrocesos y caídas vertiginosas, lo mismo que con movimientos bruscos y acelerados. Lo propio de un avanzar estético, carente de Dios, por el Eterno retorno como espacio-tiempo de aquella representación estética, pero de ello no podremos ocuparnos ahora, pues no es nuestro objetivo.

Lo mismo que la igualdad ante Dios tuvo por objetivos (a veces contrapuestos, muy pocas veces en armonía) alcanzar una mayor dignidad de lo humano por medio de un estatuto ontológico unitario ante Dios, a la vez que se dirigió contra la nobleza aristocrática de la *areté* de la antigüedad, y terminó transformándose en una nobleza cortesana y sacerdotal que no satisfacía las exigencias de lo uno ni de lo otro (esto es lo que Nietzsche percibió); con la llegada de la modernidad se lleva a efecto, como hemos dicho, una segunda inyectiva contra la nobleza y excelencia. Por ello dice Sloterdijk al respecto que:

<<el fenómeno de deslegitimación de la nobleza política era y aún sigue siendo la primera pasión política burguesa que se va imponiendo a lo largo de toda la época como nueva exigencia político-ideológica: [...] la época quiere universalizar la igualdad entre hombre y burgués. Si hubiera nobleza, ¿quién soportaría no ser noble?; por consiguiente, ¿no existe la nobleza!>>⁵⁶.

Y como observa Sloterdijk esta universalización de la igualdad entre hombre y burgués se llevará acabo dentro del terreno de lucha por la hegemonía de la representación histórica en y por medio de las herramientas que la ciencia, como forma de representación hegemónica de la modernidad, amparada por su *rigor metodológico y destreza estratégica* le proporciona a la clase burguesa en su lucha por la conquista de ese espacio privilegiado, conquista la cual nosotros aún seguimos viviendo -y padeciendo-. Así la antropología científica y la historia, en el plano de la representación del hecho humano; junto con las demás

ciencias, en el plano de la representación del mundo, serán la punta de lanza del fenómeno de deslegitimación de toda nobleza.

<<En tanto ciencia universal de una naturaleza humana única y universal, la antropología, que empieza a tomar cuerpo en el siglo XVII y logra triunfar a partir del siglo XVIII, también va a convertirse en la ciencia de la derogación de la nobleza y de la espiritualidad, por no decir que será la ciencia que cancele toda supuesta diferencia esencial entre hombres. Esta primera ciencia humana no va a olvidar en ningún momento el compromiso de su cometido. Tomando como punto de partida la seriedad metodológica y la destreza estratégica, va a percibir el objetivo previsto: si en razón de las diferencias esenciales que son objeto de supresión, resulta necesario suprimir la esencia como tal, también habrá que pagar este precio.>>⁵⁷.

A este gran contragolpe, a esta venganza, a esta transvaloración de todos los valores pertenecen tanto la representación historicista de la historia como la concepción histórica de Benjamin por medio de la cual criticó e intentó distanciarse de la primera.

En este sentido esa auto-afirmación a contracorriente de la que hablábamos arriba y de la que sus *Tesis sobre el concepto de historia* dan testimonio tiene que entenderse de manera literal, no como una relación intempestiva en el sentido nietzscheano, sino como una relación contra el tiempo, no sólo contra el relato histórico dominante, sino contra la historia misma (*Geschichte*). A pesar de todos sus esfuerzos su representación de la historia continuó siendo resultado del prejuicio metafísico del materialismo y, con él, de la modernidad. Benjamin intentó llegar a un concepto coherente de historia de acuerdo a la realidad material que experimentaba, y no sólo eso, en realidad los prejuicios metafísicos mediante los cuales construyó su representación de la historia fueron más allá de los de la metafísica materialista. Benjamin efectuó una inversión, como aquella desafortunada traducción castellana del término nietzscheano *Umwertung*, es decir, construyó su representación de la historia como antítesis de las representaciones positivas y no sólo de las representaciones irresponsables, dogmáticas y conservadoramente positivas. A la idea de progreso contrapuso la idea de catástrofe; a la idea de cultura, la idea de barbarie; a la de poder y capacidad, la de violencia; a la concepción positiva de la historia, una historia cepillada a contrapelo. Pero, ¿a qué se debió todo ello? ¿De qué manera Benjamin llegó a esa intuición? ¿En que se sustenta esta inversión de la concepción histórica basada en la idea y la esperanza en el progreso? Su intuición descansa en una idea que se corresponde plenamente con aquella que pretendió criticar a saber la representación de la historia dentro de un tiempo homogéneo y vacío a la que él contrapuso una idea histórica llena del tiempo del ahora, sin embargo, a la hora de juzgar el curso de la historia Benjamin cayó presa de ese mismo prejuicio, pues su idea del *continuum* violento de la historia o de la historia como un *continuum* elimina por completo el elemento constructivo de la dialéctica del materialismo histórico (pues no se puede contar la rememoración de los vencidos como fuerza dialéctica de la historia toda vez que su objetivo es la redención, pero de ello nos ocuparemos más adelante).

Walter Benjamin pensó sin más que su reflexión histórica, es decir, su historia (*Historie*), motivo y consecuencia de su naturaleza y experiencias, era sin más la historia (*Geschichte*) del género humano y que lo mismo valía para la lejanía de los tiempos. Sin embargo, una reflexión más allá de los prejuicios de la

metafísica, es decir, una reflexión que sea conciente del origen antropomórfico de las dicotomías con las que construimos nuestras representaciones de la realidad, muestra, más allá de la apariencia material, que la historia (*Geschichte*) como la representación histórica (*Historie*) ha sufrido numerosas transformaciones y que estas transformaciones fueron motivadas y son producto de valores a ellas asociados y más aún, con ayuda de la genealogía, descubrir que tanto la fe incuestionable en el progreso como la concepción nostálgica de Benjamin son en realidad hermanas, es decir, consecuencia de valores y prejuicios similares, que ambas pertenecen a un movimiento histórico particular, que ambas son hijas de la metafísica de la modernidad.

Un examen histórico-crítico-genealógico nos demuestra que ambas representaciones se configuran bajo el sello de los valores de este gran contragolpe. No importa si los valores nihilistas se manifiestan mediante el anquilosamiento apologético del liberalismo burgués o de la fe en el progreso socialdemócrata, o por el contrario que se manifiesten como la necesidad de una detención, de un salto, de una redención al pecado de la historia, no importa cuan encontrados y contrarios se muestren los unos a los otros bajo el signo de la apariencia, desde lo más profundo de sí puede olerse el hedor de su cansancio, de su sentimiento epigonal, de su nihilismo. Por ello dice Peter Sloterdijk que tanto el cientificismo como el esteticismo son las típicas idioteces que configuran a la modernidad⁵⁸, porque aquello que aparece bajo el signo de lo absolutamente contrario, realmente, tras una reflexión y examen profundos, aparecen como perfectos complementos, corolarios, colofones los unos de los otros.

A esta representación nihilista de la historia pertenece la concepción benjaminiana. Sin pretenderlo, ni desearlo así, el Dr. Bolívar Echeverría, traductor e introductor de las *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* de Benjamin, nos aclara más las cosas al presentarnos, dentro de su estudio introductorio, la influencia de la cuestión judía dentro del proyecto materialista de Benjamin. Al mezclar el utopismo occidental y el mesianismo judío⁵⁹, es decir, al seguir su movimiento de transformación del materialismo histórico por medio de la teología, Benjamin arrastró al materialismo hasta la ciénaga del nihilismo, de aquella transvaloración por medio de la cual los valores contrarios a la vida se hicieron con el poder.

Pero, ¿contrarios a qué y a quienes? ¿Por qué contrarios? ¿Por qué ello fue un gran contragolpe? ¿Por qué fue una venganza? ¿Por qué es una transvaloración de todos los valores? Como se ve es hora de aclarar directamente la situación respecto de la historia (*Geschichte*) y la historia (*Historie*) dentro de la concepción de Benjamin.

Ya se ha dicho anteriormente que estos valores, los valores por medio de los cuales se representa el hecho humano desde aquel gran contragolpe son contrarios a la vida y por qué lo son, así como que estos valores ocuparon el poder por medio de una gran venganza, de una transvaloración de todos los valores, es decir, se han resuelto el qué, el por qué y el cómo de la cuestión, pero aún no ha quedado lo suficientemente claro la cuestión de los actores de dicho conflicto ni su relación con la historia de los vencedores y los oprimidos en Benjamin, la cuestión puede resolverse siguiendo nuevamente el hilo de la relación entre historia y épica que él mismo planteó.

La concepción histórica del materialismo debía alejarse de la representación épica de la historia, es decir, de aquella que empatiza con el vencedor y cuenta su historia pero ¿podemos decir que nuestra historia, la historia que contamos en la actualidad, a la cuál Benjamin contrapuso su historia a contrapelo, es épica?

Ya vimos anteriormente que la historia (la ciencia histórica) es la forma particular de la modernidad por medio de la cual nos representamos el hecho humano y que más que representarse lo grande, como es lo propio de la épica, la historia tiende a aprehender lo bajo, lo vulgar, pero quizás sea necesario contraponerlas mediante una pequeña caracterización sólo un poco más detallada.

Por medio de la épica, y no sólo de la épica sino en general por medio del arte, los griegos intentaron representarse la vida de manera más bella y digna de ser vivida, incluso allí donde se mostraba aterradora y dolorosa (como en la tragedia). Como supo observar Nietzsche, por medio del arte los griegos intentaron contradecir la sentencia del sabio Sileno según la cual <<Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto>>⁶⁰, por medio de la representación estética de la existencia, por medio del arte, los griegos hicieron de la vida misma el objeto de su admiración y deseo, vivir mucho y de ser posible vivir eternamente es lo propio de la representación épica de la vida: <<lo peor de todo es para ellos morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez.>>⁶¹.

<<Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el sufrimiento, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior? El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en la cual la “voluntad” helénica se puso delante de un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana -¡única teodicea satisfactoria.>>⁶².

Nada más contrario en esta representación que valores cansados y sentimientos epigonales, es decir, nada más contrario que el nihilismo. Para esta forma de representación del hecho humano, es decir, su historia particular, toda detención, todo anquilosamiento, todo salto, fin, toda nada, son objeto de rechazo y escarnio ¿Utopismo? ¿Mesianismo? ¿Apocalipsis? ¿Fin de la historia? ¿Nirvana? ¿Eternidad de la modernidad, el capitalismo y el liberalismo burgués? Para una sociedad de poder y de confianza, con el sentimiento titánico de ser capaz de llevar sobre sus anchas espaldas el grave peso del devenir (llevar eternamente el peso del mundo como Atlas) y aún así de mantener la frente en alto y la vista hacia el cielo, hacia el sol, es decir, con la confianza de mantener eternamente un sentimiento positivo respecto de la vida, nada más contrario que aquellos valores por medio de los cuales Benjamin llegó a su intuición histórica y por medio de los cuales proclamaba su detención.

Como puede verse, contrario a lo que pensó Benjamin, nosotros seguimos la tesis de que no ha habido algo así como un *continuum* en la historia, un *continuum* representado por la historia de los vencedores, más aún, siguiendo a Nietzsche y luego a Sloterdijk podemos observar que en realidad ha habido, por lo menos, dos grandes movimientos de ruptura (aunque por supuesto no hay que ser ingenuos al respecto, esto es también una creación, una imaginación, es decir, una aprehensión y abstracción a posteriori, pues todo gran movimiento de ruptura se inserta asimismo dentro del devenir mismo, el movimiento continuo que lo

hace posible, por ello Nietzsche negaba toda idea ingenua de revolución. Estas diferencias, lo propio de la ruptura, sólo se nos aparecen con claridad cuando somos capaces de abarcar con la mirada una gran parcela de la historia, lo mismo que sólo somos capaces de distinguir con claridad los elementos de un cuadro cuando estamos a una distancia suficiente, aunque la misma amplitud y claridad guarden una relación inversamente proporcional con la profundidad y el detalle, por lo que lo mismo dicha representación corre el riesgo de caer en la frivolidad si es llevada al paroxismo) y que de hecho la historia que vivimos más que ser la historia de los vencedores es, por el contrario, la historia de los oprimidos, de los esclavos, en pocas palabras, la de aquella *tradición auténtica* (la de los oprimidos) que las tesis intentaron poner de manifiesto. De hecho, la situación de perplejidad en la que nos encontramos es en realidad la situación histórica propia de la historia de los oprimidos y no la de los vencedores.

Sin embargo, no sería justo, ni provechoso para nuestras reflexiones concluir esta primera consideración con tan severas críticas, y no se crea que ello se debe a motivos oscuros (como la necesidad de ser políticamente correctos), sino a la necesidad de indicar aquello otro, que además de lo expuesto y criticado aquí y a lo largo de todas estas reflexiones, nos ha sido sugerido por la filosofía de Walter Benjamin y en particular por sus *Tesis sobre el concepto de historia* y de lo cual me considero deudor y le estaré siempre profundamente agradecido.

No hay duda de que a diferencia del historicismo y la socialdemocracia Benjamin estuvo plenamente conciente y no sólo conciente sino profundamente afectado por aquella perplejidad e iniquidad de la actual historia para la vida he allí el principal motivo de su urgencia por enfrentarla, por ello decía que esta forma de representación dominante lo iguala todo al nivel más bajo, ello es lo que también nos motiva, sin embargo, en aquello en lo que a nivel conceptual se transformo esa intuición afectó sin duda su programa y respuestas, esto es lo que finalmente motivo que el proyecto benjaminiano sea transformara en una entelequia, esto es lo que criticamos y de lo que pretendemos alejarnos.

Contrario a lo que aún hoy sigue sucediendo y de lo que podríamos decir, parafraseando al propio Benjamin, que tan sólo da cuenta de que la concepción histórica a la cual pertenece es insostenible, el autor de las tesis se dio cuenta de que para que el proyecto proletario lograra una identidad propia, nobleza y fuerzas suficientes para enfrentarse por la hegemonía de la representación histórica, aunque por su carácter de entelequia su proyecto no pretenda lograr dicha hegemonía sino la detención, éste debe superar su propia metafísica y limitaciones que lo atan a la representación histórica dominante y que finalmente lo vuelven, contrariando sus propios principios y fines, su cómplice, por ello no es posible que sólo enfrente una o algunas de las dimensiones de esa representación dominante⁶³, por ejemplo, su dimensión material (el capitalismo es la dimensión material de la modernidad), sino a la representación dominante misma y con ello a cada una de sus dimensiones, es decir, a la modernidad misma, lo que equivale más o menos enfrentarse a lo que Heidegger llama la metafísica de la modernidad y digo más o menos porque depende en gran medida de cómo se conciba aquí metafísica, a grandes rasgos Heidegger consideraba que la metafísica determinaba en gran medida la praxis de una época, Marx que la praxis determinaba la concepción, tomados dogmáticamente ambas son posiciones metafísicas. Hay una relación, de hecho teoría y praxis sólo pueden concebirse distintas

en una abstracción, y de esa relación es de la que hay que ocuparse y preocuparse por transformar, es decir, transformarlo todo.

Asimismo dice Benjamin que articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro, esta indicación sugiere una aproximación a una representación estética de la historia, el hecho de que su autor lo refiera únicamente al pasado se debe a su personalidad nostálgica, a su metafísica y tradición judías. No se puede conocer el pasado tal y como éste fue verdaderamente, ¡como si existiera tal cosa!, apoderarse de un recuerdo (en una representación estética no sólo el recuerdo también una esperanza por ejemplo) en el instante de peligro representa la utilidad de lo histórico para la vida; cómo nos interpela lo histórico y cómo lo representamos para que esto nos debilite o nos fortalezca, superar las apelaciones metafísicas ahistóricas (generalmente normativistas: lo verdadero, lo racional, lo asertivo, lo real...) por criterios vitales.

Segunda consideración

*Restitutio in integrum, complicatio y explicatio**

Según una leyenda de inspiración gnóstica, en el cielo se libró una lucha entre ángeles en la que los partidarios de Miguel vencieron a los partidarios del Dragón. Los ángeles que, indecisos, se conformaron con mirar, fueron relegados aquí abajo con el fin de que llevaran a cabo la elección que no se habían atrevido a hacer allí arriba, elección todavía más penosa si cabe, dado que no conservaron ningún recuerdo del combate y aún menos de su actitud equívoca.

De este modo, el comienzo de la historia tendría por causa una vacilación y el hombre sería el resultado de una duda original, de la incapacidad de tomar partido que sufría antes de su destierro. Arrojado sobre la Tierra para aprender a optar, será condenado al acto, a la aventura, cosa para la que sólo estará preparado en la medida en que haya ahogado en él al espectador. Sólo el cielo permitía hasta cierto punto la neutralidad; la historia, por el contrario, surgirá como el castigo de quienes, antes de encarnarse, no encontraban ninguna razón para unirse a un campo antes que a otro.

E. M. Cioran, *Desgarradura*, Las dos verdades, p. 11.

Precisamente allí donde se habla abusivamente del derrocamiento de los santuarios, se han construido precisamente altares más nuevos y dignos.
Friedrich Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, p. 206.

Como hemos dicho, en su representación histórica Benjamin no se conformó solamente con criticar y negar las concepciones dogmáticas e irresponsables sobre la historia y el progreso, aquellas (como el historicismo y la socialdemocracia) que <<sólo está[n] dispuesta[s] a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad>>¹, sino que pretendió ir mucho más allá:

<<La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.>>².

Y de conformidad con dicho propósito se dio a la tarea no sólo de criticar, sino de negar toda idea y/o posibilidad de progreso:

<<Dimier (pp. 76-84) contra la idea de los progresos del género humano: “En la naturaleza física, la evolución no es indefinida: tiene un plazo. [...] La especie, lejos de sobrevivir al individuo, comienza por morir con él, [...] sin ser así el sujeto de continuidad alguna, ella no puede serlo de ningún desarrollo, menos aún de un desarrollo cuyo individuo no genere ninguna idea [...] La quimera de una evolución, que [...] Comte

[...] lleva a la historia de los espíritus, no sólo carece de todo fundamento sino de toda apariencia, si se toman ejemplos de la naturaleza física. Es pues gratuito que se tenga a la evolución por una ley revelada por la historia; ni siquiera esbozada se encuentra allí. Esta lenta formación de la moral y de la razón, con la que se nos quiere pagar, no resulta de ningún testimonio [...] Nada es pues más parecido, bajo diversas figuras, que la humanidad de todos los tiempos. El mismo genio creador en acción, la misma impotencia [...] para recoger sólo los buenos frutos de ella. Uno no puede menos que quedar atónito cuando profesionales del pensamiento no se cansan de descubrir en este progreso limitado [...] y precario, un movimiento de la “razón universal.”>>>³.

Y no se deben subestimar de manera alguna estas críticas que parecen dar un furibundo testimonio de alguien que fue golpeado repetidas veces a la cara por ese *gentil, universal y razonable* progreso, pues éstas representan el fundamento de su representación histórica (el *continuum* de violencia). Por ello, a pesar de las ingeniosas tartuferías de quienes pretenden sostener tal idea, dice Benjamin: nada hay más parecido que la humanidad de todos los tiempos, pues no sólo su constitución física y biológica, sino su más profunda e íntima naturaleza no están preparados, ni dispuestos para una pretensión como la de semejante idea, por el contrario, bajo esas diversas figuras mediante las cuales se revela esa continuidad subyace la misma impotencia, la misma debilidad de siempre, de la cual resulta sospechoso que quienes acuñaron y promueven una idea semejante como la del progreso pretendan revestirla con un hábito de dignidad injustificada e innecesaria. Pero, ¿qué consecuencias podrían seguirse de dicha crítica y negación? ¿Cuáles serían sus repercusiones y su impacto sobre el proyecto proletario? ¿Qué tienen que ver con la concepción histórica del marxismo?

En su urgencia y desesperación por alejarse de la representación historicista y socialdemócrata, el autor de estas tesis continuó negando una parte significativa e importante del materialismo histórico sustituyéndola por ideas y conceptos teológicos. De esa manera siguió alejándose cada vez más del materialismo histórico de Marx al mismo tiempo que se hundía de manera más profunda en la ciénaga de la teología.

Difícilmente podríamos encontrar dentro de los textos canónicos del materialismo (histórico y dialéctico) una idea tal como la de una crítica y negación de todo progreso, porque de hecho, el materialismo histórico tradicional supo, a partir de sus investigaciones histórico-materialistas, que no sólo la idea de progreso sino el progreso mismo (de facto) era una *conditio sine qua non* del proyecto comunista, pues en él se decide la relación dialéctica entre el desarrollo de los medios materiales de producción y el desarrollo de las relaciones de producción (la lucha de clases) que es lo propio de las contradicciones de un sistema histórico dado y por lo tanto, de las posibilidades revolucionarias, y Benjamin sabía muy bien esto, entonces, ¿por qué intentó desarrollar esa crítica y negación? Porque observó en la idea de progreso que se encontraba a la base de la teoría socialdemócrata, quienes se habían hecho con la dirección de la representación histórica de la clase trabajadora alemana, las raíces profundas de la corrupción y la perplejidad del proyecto proletario, las cuales podían ser demostradas fácilmente por su incapacidad para hacer frente al fascismo, y no sólo por eso, sino aún peor, porque bajo la influencia de dicha concepción el proletariado no sólo se volvió un cómplice

pasivo sino activo del fascismo. Por todo ello Benjamin dirigió sus últimos esfuerzos a una crítica de esa representación histórica, si bien en general, pero sobre todo por cuanto afectaba la propia teoría marxista. Y, como vimos anteriormente, en ello influyó de manera decisiva su personalidad nostálgica, su formación metafísica y su tradición judía, pues de aquello que posiblemente pudo haberle sugerido el materialismo histórico tradicional, a causa de las consecuencias recientemente expuestas, él concluyó su inviabilidad y, por tanto, su falsedad.

Pero entonces, ¿cómo podría haber sido posible que Benjamin desarrollara una concepción histórica, que además fuera materialista, si a primera vista parece tan contraria a lo indicado por el marxismo tradicional? ¿Qué es aquello que pudo haberle sugerido el marxismo en relación con esa crítica y negación? ¿Cómo fue posible que la socialdemocracia hubiera podido desarrollar su concepción de progreso por esa misma influencia? Así como en nuestra primera consideración, ahora debemos intentar dar respuestas a estas preguntas a partir de su relación con las aporías y contradicciones que presenta la teoría marxista y sobre las cuales Benjamin y la socialdemocracia llevaron a cabo sus interpretaciones.

El autor de las tesis cifró sus críticas contra una representación dogmática del curso de la historia que veía representada en el historicismo y la socialdemocracia, aquella que, según él, suministra la masa de los hechos para llenar un tiempo homogéneo y vacío y en la cual el curso de la historia parece seguir un movimiento lineal y continuo. Sin embargo, esta concepción lineal de la historia en el marxismo no fue sólo motivada por la perversidad de la interpretación socialdemócrata. En realidad las fuentes de esta visión dogmática pueden retrotraerse no sólo al historicismo sino a los fundamentos mismos de la teoría marxista y de los cuales Benjamin pensó debería ser liberada. En ella se encuentra una aporía fundamental entre la representación materialista y el racionalismo ilustrado de sus fundadores. Por un lado, sus investigaciones histórico-materialistas parecían apuntar hacia un desarrollo sostenido de las fuerzas productivas en el movimiento de su reproducción (lo propio del progreso material), y ya que estas mismas investigaciones concluyen con la primacía y originalidad de la dimensión material de la realidad sobre las demás dimensiones de la representación histórica (lo propio de su metafísica materialista)⁴ no era descabellado pensar en un cierto automatismo entre el desarrollo de los medios materiales de producción y el advenimiento inevitable de la conciencia de clase y la revolución proletaria, pues dentro de la metafísica materialista, éstos: la conciencia de clases y la acción revolucionaria, *debían* seguir como el efecto a la causa al desarrollo de los medios materiales de producción⁵. Esta parece ser la idea de progreso e historia que la socialdemocracia pudo haber tomado del marxismo.

Ahora bien, por otro lado, se puede encontrar también dentro de la representación histórica marxista una teoría personalista de la historia, que se corresponde con la dimensión racionalista e ilustrada de sus autores, en la que la historia es la creación del hombre y más correctamente el producto del hombre que se manifiesta, se materializa a través de su trabajo⁶, una idea que recogió también la socialdemocracia pero sólo en correspondencia con el *lego* histórico recientemente expuesto⁷. Para esta concepción la revolución no era sólo el producto de las *leyes inmanentes* de la historia, de las contradicciones del capitalismo, sino que era necesario que el proletariado se constituyera como un sujeto histórico, es decir, con conciencia (conciencia de clase) de su realidad y por lo tanto de su poder, lo cual debía manifestarse en una acción necesariamente

política por medio de la cual este sujeto histórico, es decir, consiente, pudiera tomar el poder del estado (lo propio del proyecto socialista)⁸.

Como antes, aquí no nos interesa caracterizar a profundidad ninguno de los dos puntos, sino tan sólo manifestar su presencia y su relación contradictoria, pues en éstas se encuentra también la fuente de la decisión de la concepción y el proyecto histórico de Benjamin.

Como puede deducirse fácilmente él se decidió por el segundo de los dos caminos expuestos por la teoría marxista, y ello no sólo por una decisión personal (finalmente, aunque de manera sumamente reduccionista pudiéramos considerarlo dentro de la tradición del racionalismo ilustrado), o por mero capricho, como indicamos anteriormente, fue la relación entre su personalidad y las circunstancias en las que dicha personalidad debió desplegarse las que marcaron el curso ulterior de su desarrollo, circunstancias con las cuales intentaba que su teoría fuera coherente.

De esta manera el filósofo llevó a cabo la tarea de una crítica más profunda a la concepción del *lego* histórico que mantenía la socialdemocracia a través de una crítica del progreso en general y a su concepción de un tiempo homogéneo y vacío, esta crítica debía de servir como punta de lanza para una proposición diferente y radicalmente opuesta, porque aquella no pudo hacer frente a sus propias circunstancias, es decir, carecía de coherencia. Es por ello que debemos entender sus últimos esfuerzos bajo el apremio de una depuración, y más bien, acorde a su personalidad, como una limpieza (purificación) del materialismo histórico de estos elementos que se encontraban a la base de su posible corruptibilidad.

Por ello podemos observar que en sus fragmentos póstumos Benjamin proyectó una serie de críticas al progreso, de las cuales la mayoría no pudo llevar a cabo o sólo lo hizo de manera parcial y fragmentaria - interrumpido súbitamente por la muerte-, y que debieron de servir como armazón de su crítica general al progreso. Entre ellas podemos encontrar las siguientes:

<<Crítica del progreso –sobre la alegoría.

Crítica de la teoría del progreso infinito.

Crítica de la teoría del progreso automático.

Crítica de la teoría de un progreso posible en todos los campos. Ningún progreso en el arte según su elemento profético. Diferencia entre progresos de los usos y costumbres -¿pero dónde está el criterio común?- y progresos morales, para los que se ofrecen como objeto el criterio de la voluntad pura, del carácter inteligible.

Crítica de la teoría del progreso en Marx, el progreso, definido allí por el desenvolvimiento de las fuerzas productivas.>>⁹.

Como podemos observar las sugerencias o esbozos de estas críticas se dirigían principalmente a la parte militante de la personalidad de su autor, sin embargo, para poder contemplarlas en toda su extensión e importancia hemos de seguir el mismo camino sobre el que hasta ahora hemos llevado nuestras reflexiones y dirigirnos de esa manera al lugar desde el que posiblemente surgieron en el desarrollo de su propio pensamiento metafísico.

La idea que de sus críticas debía desarrollarse no se debió sólo a sus últimas experiencias, son el resultado de su tradición, de su cultura, de su formación, de su carácter, casi se podría decir que son consecuencia de su naturaleza más íntima terriblemente sensible, terriblemente metafísica y por ello terriblemente nostálgica¹⁰. -precisamente esto es lo que podría sugerirnos su formación ilustrada-

Ya en 1933, en *Experiencia y pobreza*, nos ofrece un testimonio de aquellas intuiciones de las que hemos estado hablando. Allí ese *pathos* tremendamente nostálgico se nos presenta aún sin ese tono cínico de la experiencia del exilio, pero con cierta clarividencia que, sin embargo, no le impidió mostrar esa seguridad romántica y moralizante que en cierta medida nos hace recordar incluso a Heidegger:

<<Una miseria completamente nueva cayó sobre los hombres con el despliegue formidable de la técnica. Pero el reverso de dicha miseria es la sofocante riqueza de ideas que se ha difundido entre la gente (o que, más bien, se le vino encima) con la consiguiente reanimación de la astrología y el yoga, de la *christian science* y la quiromancia, del vegetarianismo y de la gnosis, de la escolástica y el espiritismo. Pues, en efecto, aquí no ha tenido lugar una verdadera reanimación, sino una forma de galvanización. [...]

Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad; a menudo hemos tenido que empeñarlos en la casa de préstamos por la centésima parte de su valor, a cambio de la calderilla de lo “actual”.>>¹¹.

Este pequeño fragmento sirve muy bien para ilustrarnos aquellas ideas e intuiciones que más tarde desarrollará en sus Tesis:

La miseria que supone el despliegue formidable de la ciencia y de la técnica; sus consecuencias reaccionarias y contrarrevolucionarias sobre la sociedad; su alta estimación de la tradición, de lo pasado sobre lo nuevo; y sobre todo, la negativa relación histórica entre lo viejo y lo nuevo, esa es la causa de que los hombres se hayan vuelto pobres, su afición por lo nuevo, por lo actual, los ha llevado a empeñar la riqueza de su tradición, es decir, la superioridad y perfección de lo pasado, a una centésima parte de su valor, es decir, la subestimación de todo lo nuevo y por venir.

¿Qué tanto se parece esta idea a la contenida en la segunda intempestiva nietzscheana según la cual uno de los prejuicios de la historia para la vida es ese intento de sometimiento de todo lo nuevo por parte de lo viejo, esa enfermedad y cansancio disfrazado de altanería canónica?¹² Y algo podríamos decir al respecto, sin embargo, no es lugar ni momento, aunque no quisiera desaprovechar la oportunidad para indicar algunas críticas a algunos movimientos contemporáneos de izquierda a cuyas bases podemos observar tales prejuicios e imaginaciones.

Esta visión negativa y nostálgica de la historia ha hecho eco peligrosamente en visiones contemporáneas que más que ayudar anquilosan la teoría y la praxis crítica de izquierda. Tal es el caso del indigenismo y el ecologismo que se construyen sobre dicho prejuicio metafísico, es decir, sobre la idea de que la naturaleza por sí sola ha provisto o puede proveer de todo lo necesario para la humanidad y que es necesario recuperar una visión y relación con esa naturaleza plenipotenciaria de distante respeto y elogio como la que existe entre los llamados pueblos originarios. Estas visiones irresponsablemente románticas

eluden la responsabilidad del poder y el dominio por la que la sociedad ha debido llegar a los avances científicos y técnicos para cubrir las necesidades que la naturaleza por sí sola no puede proveer a un ser desprovisto de otra posibilidad que su capacidad para dominar y transformar su entorno. Pero de ello nos ocuparemos más adelante, antes bien habría que ver cuál fue el rumbo que tomaron dichas intuiciones.

Con toda la pasión e intensidad de su negación, con toda la fuerza y agudeza de su crítica, con toda la belleza y genialidad de su pluma, Benjamin desarrollará todas las ideas que fundamentan y configuran su representación de lo histórico en uno de los más sorprendentes fragmentos de filosofía de la historia de todos los tiempos. Su tesis IX, donde nos presenta la imagen del ángel de la historia, es sin duda el punto de encuentro de todas las ideas, intuiciones y sugerencias que finalmente formaron parte de su representación de lo histórico, así como el *topos* donde alcanzaron su mayor desarrollo, armonía y belleza.

<<Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo que clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. *Este* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.>>¹³.

Esta tesis nos presenta una idea de la relación entre hombre e historia asombrosamente cercana a una leyenda de inspiración gnóstica, en la que: la historia daría comienzo debido a una falta originaria del hombre¹⁴. Los hombres, en otro tiempo ángeles, habían sido arrojados a la tierra y condenados al acto (a la historia) debido a su arrogante e insaciable deseo de conocimiento <<cargado de perversidad y corrupción>>¹⁵. Por ello en cada acto, en cada movimiento determinado por aquella perversidad inmanente, el hombre se va alejando de aquel estado primigenio de perfección y felicidad.

Esta tesis dibuja con una belleza y seguridad asombrosas los trazos resultantes de la relación entre los diferentes aspectos de la vida, personalidad y pensamiento de su autor en relación con el contexto en el cual y contra el cual le tocó vivir. Allí el apremio y las particularidades de su militancia materialista se combinarán con las sugerencias de su formación ilustrada y de su tradición teológico-judía para la configuración de una concepción de historia y de progreso de inspiración materialista sumamente original¹⁶, en donde todo progreso, toda posibilidad positiva de progreso quedará absolutamente rechazada.

Con aquella imagen lograría en efecto desaparecer cualquier posibilidad apologética en la teoría histórica del materialismo, sólo que ésta no era una característica exclusiva de la socialdemocracia, de hecho el propio Karl Marx fue uno de los principales apologistas de la modernidad y del capitalismo, pues vio en los progresos logrados por ellos (por la modernidad y el capitalismo), progresos en la ciencia, en la técnica, en la división social del trabajo, en la formación de la identidad y conciencia de clases, las posibilidades sobre las

que puede y debe construirse el proyecto proletario. Por esas razones, de ningún modo, como pensó Benjamin, a cada generación le <<ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica>>¹⁷ capaz de <<hacer saltar el *continuum* de la historia>>¹⁸, es decir, capaz de lograr el ideal de una sociedad sin clases, por el contrario, esta capacidad exige condiciones particulares a las que sólo puede satisfacer el progreso, pues sólo en la manifestación de sus contradicciones, es decir, en el enconamiento de sus tensiones hasta su manifestación, es posible esa esperada y deseada transformación. ¿Cómo entonces resolverá Benjamin este conflicto?

Esta tesis cancela aquella posibilidad. El ángel de la historia tiene los ojos desorbitados por el horror que le produce aquello que contempla, eso precisamente a lo que nosotros llamamos historia pero que a sus ojos aparece como una cadena única de desastres. ¿A qué se debe esta diferencia? Precisamente a la metodología de aproximación que Benjamin recusó a la socialdemocracia, aquella que, como vimos en la consideración anterior, suministra la masa de hechos para llenar un tiempo homogéneo y vacío, por ello, mientras que con la aplicación de esta metodología la historia sólo se *nos aparece como una cadena de acontecimientos* carente de coherencia, el *ángel*, por otra parte, *ve una catástrofe única*, este es precisamente el tipo de coherencia constructiva que Benjamin esperaba de la metodología materialista.

Por eso, él quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido, pero es incapaz, pues un huracán indómito, proveniente de aquel lugar que anhela con nostalgia, le impide plegar las alas y lo arrastra hacia el futuro al cuál vuelve las espaldas. ¿Quién es realmente ese ángel impotente? ¿No acaso somos todos nosotros, aquellos que no podemos observar un bien cultural sin horror y repugnancia? ¿No somos nosotros los que somos arrastrados por ese huracán al que llamamos progreso y no somos nosotros quienes, expulsados del paraíso, fuimos arrojados a la tierra condenados a la historia y al acto por nuestra codicia e impiedad?

Siguiendo la idea del ser humano como un ser arrojado (no en el sentido heideggeriano, sino judeo-cristiano) que en su hacer histórico se aleja cada vez más de ese lugar añorado y pleno, su autor describió el resultado de esa actuación como una catástrofe única, como un montón de ruinas que se acumulan sin cesar hasta ese lugar del cual el movimiento histórico nos va alejando. No cabe de ninguna manera en esta visión aquella idea expresada en *Homero y la filología clásica*, con la cual un joven Nietzsche comenzaba su aventura como docente en la universidad de Basilea, según la cual: <<precisamente allí donde se habla abusivamente del derrocamiento de los santuarios, se han construido precisamente altares más nuevos y dignos>>¹⁹. En la visión benjaminiana (su visión antropológica) al hombre le ha sido expoliada toda capacidad creativa, constructiva, pues la historia, que es el tiempo de su representación en el devenir, es tan sólo un movimiento de destrucción, de barbarie. Pero, ¿qué destruye si no puede construir nada? La obra de Dios por supuesto.

Con esta visión de la actuación histórica del hombre donde éste es esencialmente impotente, esencialmente malo (en cuanto destructor de la obra perfecta y acabada de Dios) siguió transformando peligrosamente al materialismo.

En el materialismo histórico pensado por Marx el ser humano supera esta indefensión, esta incapacidad, esta impotencia que se manifiesta como consecuencia de su propio quehacer histórico, lo que en Marx se conoce como enajenación²⁰, en el quehacer histórico mismo, en la medida en la que, con ayuda y de

la mano de los progresos alcanzados por ese quehacer, va superando las contradicciones del mismo. Por el contrario Benjamin propuso una detención, un salto, una salida, ¿dónde y cómo entonces el hombre podría superar esa enajenación? Es allí donde parece pensar en el Mesías, en una redención que sólo se da fuera del curso de la historia, por ello <<sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en el orden del día [*citation à l'ordre du jour*], día éste que es precisamente el día del Juicio final>>²¹.

Por ello ese ángel, ese ángel que somos todos, no puede tener otra actitud que la del indefenso arrastrado por una fuerza que le es completamente extraña y lo somete (en su enajenación, quizás por ello no pueda plegar las alas y es arrastrado por ese huracán indómito) y esa actitud queda perfectamente dibujada en la forma en la cual el ángel ve su pasado y enfrenta el futuro: con los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas, el ángel tiene la mirada clavada en el pasado y enfrenta al futuro dándole la espalda, renuncia a él, ni siquiera contempla su posibilidad y en ello puede seguirse no sólo ese sentimiento de epígonos a la historia, de cansancio, de la senectud, del cinismo, en una palabra, el nihilismo habla a través de aquella imagen.

Pero este ángel no mira hacia atrás, como podemos leer en el excelente ensayo del Dr. Estefan Gandler,²² sólo porque el futuro no exista, de hecho y en cierto sentido no sólo el futuro sino el pasado no existen y esta es precisamente la base de una representación dogmática e irresponsable de la historia, aquella contra la cual Benjamin dirigió sus críticas, las cuales compartimos. Pero en el sentido utilizado por el propio Benjamin, es decir, el de la existencia de lo pretérito por la fuerza de la rememoración, tanto el pasado como el futuro existen, no sólo en un tiempo homogéneo y vacío sino en uno lleno del tiempo del ahora, de hecho podría decirse que sin la visión del futuro en el presente no se ha abandonado del todo una concepción aditiva y dogmática de la historia o ¿de qué manera podría utilizar el ángel aquello que ve para despertar a los muertos y recomponer lo destruido? ¿No acaso avanza indefenso hacia el futuro a pesar de que en sus ojos lleva la rememoración? En ese sentido las indicaciones de su autor deben llevarnos más allá de donde lo llevaron a él.

Y con este objetivo en la mente y en el corazón es como nos disponemos a continuar con nuestras reflexiones.

Al igual que Benjamin, Sloterdijk ha observado el movimiento del progreso y los avances técnico-científicos, y a pesar de que pudo cifrar su aparición de manera negativa y violenta, por ello dice que: <<La técnica dirigida a la producción de nubes tóxicas es la primera ciencia con la que el siglo XX acredita sus señas de identidad>>²³, existe, sin embargo, una diferencia esencial entre ambos, y es que Sloterdijk fue capaz de superar los prejuicios metafísicos de una ontologización (negativa o positiva, no importa), justificada en los prejuicios metafísicos de la experiencia, es decir, la determinación por medio de la experiencia de una cualidad o naturaleza inmanente del progreso y los avances técnico-científicos.

También Sloterdijk observa que la humanidad ha debido <<empeñar>> y más bien apostar los más valiosos tesoros de la tradición (la burbujas de inmunidad metafísica)²⁴ a cambio del progreso y el extraordinario despliegue de la ciencia y la técnica modernas.

<<Cuando Martin Heidegger en sus artículos a partir de 1945 empieza a utilizar con frecuencia la expresión “destierro” [*Heimatlosigkeit*] como lema existencial en la época del “engranaje técnico” [*Ge-stell*], no trataba simplemente de reflexionar sobre la ingenuidad perdida de la morada en casas de campo y el paso a la existencia en viviendas mecanizadas urbanas. La expresión “desterrado” [*heimatlos*] buscaba también hacer referencia, en un ámbito más hondo de sentido, a la desnaturalización de los hombres, privados ya de la envoltura natural del aire, y a su traslado a espacios climatizados. El discurso del “destierro” simboliza, a la luz de una interpretación más radical, el éxodo épico de todos los posibles nichos de recogimiento en la latencia. Después del psicoanálisis, el inconsciente ha dejado de servirnos como patria; después del arte moderno, esta función tampoco puede desempeñarla la tradición; después de la biología moderna, apenas puede hacerlo ya la “vida”. En el espectro de estas rupturas encaminadas a la existencia apatriada también nos topamos, después de Hiroshima, con la obligada manifestación de las dimensiones radiofísicas y electromagnéticas de la atmósfera, amén de con la conversión, condicionada por el fenómeno precedente, de los miembros participantes de la cultura en formas de estancia técnicamente vigilantes ante las radiaciones.>>²⁵.

Tal vez la humanidad apostado mal sus tesoros y a cambio conseguido sólo un sentimiento de indefensión y destierro, ya que al parecer para lo único que han servido estas explicaciones y explicitaciones ha sido para el despliegue extraordinario de la violencia y la guerra.

En *Temblores de aire*, Sloterdijk realiza una investigación histórica y una caracterización del despliegue y avance de la ciencia y la técnica en el siglo XX en relación con la climatología y observa que éstos efectivamente se corresponden con sus coordenadas bélicas: <<De estas referencias a los procedimientos atmoterroristas de la guerra con gas (1915-1918) y al exterminio genocida con gas (1941-1945) despuntan los perfiles de una climatología especial. Gracias a ella, la manipulación activa del aire respirable se trueca en un asunto cultural, por mucho que sólo se manifieste a primera vista en una vertiente meramente destructiva.>>²⁶. Sin embargo, como señala él mismo, ello no basta para una ontologización negativa de la ciencia y la técnica, por el contrario, al abandonar sus prejuicios metafísicos es capaz de descubrir la arista estético-antropológica de estos despliegues, es decir, los usos humanos, demasiado humanos, de estos avances, que en modo alguno abarcan todas sus posibilidades, y por las mismas razones no bastan para demostrar ninguna maldad innata de la ciencia o la técnica, pues éstas quedan referidas a los usos que de ellas hacen quienes las crean y las controlan, es decir, queda esclarecida en su dimensión estética, por ello recalca que dicha situación se trueca en asunto cultural, no importa que a *primera vista* sólo se manifieste en una vertiente meramente destructiva.

<<A raíz de la progresiva explicitud de las condiciones relativas al aire, al clima y la atmósfera, no puede por menos violarse el originario prejuicio de quien existe en beneficio de un medio existencial primario y macularse todo vestigio de ingenuidad. Cuando antaño los hombres, a lo largo de la historia precedente, eran capaces de aparecer a su antojo en cualquier región, al aire libre o bajo techo, al abrigo del presupuesto incuestionable de poder respirar el aire de una atmósfera circundante, ellos, así podemos

advertirlo hoy retrospectivamente, no hacían sino valerse del ingenuo privilegio que, tras el corte producido en el siglo XX, ha desaparecido de nuestro futuro y para siempre. Quien vive tras esta cesura y se mueve en una zona cultural acompasada al ritmo de la Modernidad está condenado al cuidado formal del clima y al diseño atmosférico, bien mediante formas rudimentarias, bien más sofisticadas. En la medida en que uno se comprende a la luz de este violento potencial de explicitud respecto a aquella dimensión, otrora irrelevante, que se encontraba “subyacente” en el fondo o circundante y circunscrita a un entorno medio ambiental, no tiene más remedio que admitir su disposición a participar en los procesos de la Modernidad.>>²⁷.

Al superar esta ontologización (metafísica) y al reconocer y acusar su arista histórico-estético-antropológica Sloterdijk está dispuesto a contemplar y estudiar las posibilidades positivas de estos avances, cosa que no es posible sin dicha superación, porque por un lado, quienes irreflexiva e irresponsablemente alaban sus cualidades son precisamente quienes las han ocupado de maneras desastrosas; mientras por otro, quienes han sufrido dichas experiencias negativas pretenden generalizarlas y justificar una naturaleza perjudicial de dichos avances y no sólo de sus aplicaciones. Por ello dice el Dr. Adolfo Vásquez Rocca que <<Sloterdijk hace estallar la herencia de la ilustración y la creencia en el progreso, proclama el fin del totalitarismo metafísico y la caducidad de la fatiga nihilista para encarar el mundo contemporáneo, abriendo una brecha entre los apocalípticos y los entusiastas de las nuevas tecnologías>>²⁸. Solamente si se ha abierto dicha brecha es posible llegar a la intuición de que estos avances no poseen una cualidad ontológica determinada (positiva o negativa) y son parte de los fueros y dominios de lo humano. Ésta (la dimensión antropológica) es la que dibuja los trazos de estos avances y sus usos, es decir, sólo a partir de la superación de la metafísica se está en condiciones de asumir las responsabilidades por el curso de estos avances.

Hacia el pasado, lo que han sido y hecho éstos no puede ni debe negarse u olvidarse, por el contrario, como pensaron Benjamin y Heidegger, el pasado siempre nos interpela y si queremos superarnos debemos poder aprender de aquello que puede comunicarnos. Podemos aprender la manera en la que se pueden empezar a desarrollar y aprovechar las posibilidades positivas de estos avances técnico-científicos y sus consecuencias histórico-estético-antropológicas. Las explicitaciones han supuesto la pérdida de las tradiciones amparadas y justificadas en sus ocultamientos, pero, al igual que con la muerte de Dios, ésta no sólo tiene consecuencias negativas, por el contrario, significan una conquista dentro de terreno de las posibilidades de configuración del hecho humano, significan ampliar no sólo el lienzo sino las capacidades, el escenario y el tiempo de la representación estética del ser humano, pues estas explicitaciones significan un aumento en su voluntad de poder, entendida ésta como sus posibilidades de manifestación estético-históricas. <<La Modernidad estética es un procedimiento que no hace uso de la violencia contra personas o contra cosas, sino contra situaciones culturales sin esclarecer>>²⁹. De esta manera queda cancelada toda manifestación voluptuosa de ese poder, entendida como defecto o exceso, es decir, queda cancelada la posibilidad de utilizar ese poder contra sí mismo o contra los demás porque toda manifestación voluptuosa de esa voluntad de poder es un atentado contra el poder mismo, ese es el sentido de las manifestaciones bélicas del poder, ese fue el sentido en el que la entendió Benjamin, pero más que significar su plenitud demuestran su debilidad, pues a cada manifestación bélica el poder mismo, las posibilidades de creación a través y por

medio de esos avances y desarrollos, disminuye, ya sea al acabar con ecosistemas, extinguir especies, sobreexplotar el medio hasta la escasez, o en sus dimensiones culturales al forzar las tensiones hasta su ruptura...

Lo antes propio de la naturaleza, de Dios, del azar, a pasado a ser, a partir de su manifestación, explicación y posibilidades de manipulación escenario de la creación estética del ser humano, sin embargo, en modo alguno ello a significado o se a manifestado necesariamente en sus posibilidades positivas, por ello Sloterdijk observa que:

<<El efecto surreal de lo real antes de su proclama es uno de los efectos secundarios de la explicación anticipadora, que desde sus inicios divide las sociedades en dos: por una parte, un pequeño grupo de personas que, como pensadores, operarios y víctimas, toman parte en la emergencia de lo explícito; por otra, un grupo, de lejos más numeroso, que persevera en el punto de vista del derecho existencial a lo implícito *ante eventum*, y reacciona en cualquier caso retrospectiva y puntualmente a las explicaciones dadas. La histeria de la opinión pública es la respuesta democrática al carácter incontestable de la explicitud.>>³⁰.

¿Por qué ha ocurrido de esa manera? La des-ontologización se extiende al plano de las nuevas posibilidades adquiridas, es decir, estos avances no presuponen su provecho, pero tampoco su perjuicio, es decir, no suponen una determinación trascendente y necesaria. Es por ello por lo que se debe asumir nuevamente el debate en torno a los valores que configuran nuestra realidad, es decir, a los valores que pueden dirigir el proyecto que se abre con estas nuevas posibilidades. Podemos utilizar este nuevo poder para conseguir un bienestar y felicidad nunca antes posibles, como tan bien podemos volvernos tan estúpidos como podamos³¹. Esto nos deja abierta la pregunta por dicho proyecto: preparar <<el giro a una actitud fundamental a través de la cual los hombres pasan de supuestos “señores y poseedores” de la naturaleza a diseñadores y guardianes del clima>>³².

Ahora bien, por un profundo interés personal, y antes de continuar con nuestras consideraciones, no quisiera desaprovechar la oportunidad para indicar un posible *topos* de encuentro entre lo recientemente expuesto y el materialismo histórico clásico.

Lo que en Marx se presentaba como una aporía entre su racionalismo ilustrado y su concepción materialista de la historia (aquella relación entre un personalismo y un *lego* histórico), en Sloterdijk, al seguir el camino de la historia hasta su dimensión estética³³ iniciada por Nietzsche, es capaz de superar esa aporía pues, al quedar este “proceso” explicitado, libre de las redes metafísicas del puro materialismo y al entrar en los fueros de una antropología filosófica, los avances científicos y tecnológicos abandonan su ontologización (negativa o positiva, es decir, es posible superar tanto una crítica nostálgica como una apología infundada) como resultado del *lego* histórico, mientras que, al enfrentarse igualmente la estética al racionalismo ilustrado (en su crítica a la unidad del sujeto en Nietzsche³⁴) puede superar el personalismo histórico justificado en la unidad y libertad (ontológica) del sujeto (la metafísica de la subjetividad). Todo progreso, incluso y sobre todo en su dimensión histórico-estético-antropológica queda “sujeto” al desarrollo mismo de estas

posibilidades estéticas (lo que en Nietzsche representa el aumento de la voluntad de poder)³⁵. En la antropología filosófica de Sloterdijk las consideraciones negativas en torno a la pérdida de los sistemas de inmunidad metafísicos explicitados por la estética (a la muerte de Dios) no quedan olvidados, pero sí son transvalorados para que representen el punto desde el cuál se pueda comenzar a explorar nuevas, mejores y más bellas posibilidades (las propias de una antropología filosófica noble)³⁶.

Ahora bien a la luz de esta nueva evidencia y para responder las dudas y cumplir los compromisos que a lo largo de estas dos consideraciones hemos dejado sobre la mesa nos disponemos a reflexionar en torno a la diferencia de los proyectos que ambas representaciones históricas han alimentado.

Tercera consideración
Nova Aetas y Eterno Retorno

El Paraíso constituye tanto el origen y el pasado originario del hombre como la imagen utópica de su futura redención.
Gershom Scholem, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Walter Benjamin y su ángel, V, p 98.

Cada época tiene en su medida de energía una medida de qué virtudes le están permitidas y cuáles prohibidas. O bien tiene las de la vida en auge, y entonces se resiste a las de la vida en declive por el más profundo de los motivos, o bien es una vida en declive, y entonces necesita las virtudes de la decadencia y odia todo aquello que sólo se justifica por la plenitud, por la riqueza excesiva de fuerzas.
Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, El caso Wagner, Epílogo, p. 57.

¿Cómo podría constituir el origen la meta del proyecto materialista? Este es sin lugar a dudas uno de los mayores problemas que tuvo que enfrenar el proyecto de transformación benjaminiano. Esto tiene no pocas dificultades pues, como hemos intentado poner de manifiesto, su representación de lo histórico (como un *continuum* de violencia), así como su fundamento (la crítica y negación de todo progreso) contravienen a una parte importante y significativa de la teoría materialista tradicional, y sin embargo, y ante todo, su propuesta tuvo la intención de mantener este carácter materialista, situación que sólo vio posible a través de una mediación de la teología.

¿Qué virtudes le están permitidas y cuáles prohibidas a un proyecto de transformación materialista cuyo origen es la meta? Esta debe ser sin duda la pregunta directriz de nuestro examen crítico-genealógico de la propuesta materialista de transformación benjaminiana.

Ahora bien las ideas sobre las que nos proponemos reflexionar a continuación alcanzaron su máximo desarrollo en las *Tesis sobre el concepto de historia*, pero quizás ya habían sido intuitas mucho tiempo antes por su autor, de hecho, y de acuerdo con nuestra interpretación, formaron parte del núcleo más íntimo y original de su pensamiento, sin embargo, hemos de mantener este halito de probabilidad porque existió, y aún sigue existiendo, discrepancia sobre este hecho entre los albaceas y editores de sus obras, cada uno de los cuales aludió argumentos suficientemente fuertes y convincentes como para dejar la cuestión en suspenso.

Por un lado, Theodor Adorno creyó que el *Fragmento teológico-político*, intitulado póstumamente así por el propio Adorno, siguiendo las indicaciones de su autor, fue redactado alrededor de 1937, las razones de esta suposición tienen sobre todo un carácter temático, pues lo allí expuesto está íntimamente relacionado con lo desarrollado en las *Tesis*, intimidad que supondría una fecha de elaboración mucho más cercana a éstas (finales de 1939 comienzos de 1940).

Mientras tanto, Rolf Tiedemann y Gershom Scholem creyeron que dicho fragmento fue redactado entre los años 1920 y 1921. La principal razón que da sustento a dicha suposición es una referencia (dentro

del fragmento) al libro *Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch, publicado en 1918 y del cual hay la certeza de que Benjamin se ocupó minuciosamente -como era costumbre en él- durante el otoño de 1919, lo cual llevaría a suponer que dicho fragmento debió ser escrito en una fecha cercana a la anterior en la cual el filósofo se encontraba profundamente influenciado por aquella lectura.

Nosotros nos hemos decidido por la segunda de las conjeturas, no tanto por las razones dadas por Tiedemann y Scholem como por el hecho de que tales ideas, que fue el punto fuerte de las suposiciones de Adorno, no pertenecen, como se ha querido afirmar, a la última etapa del desarrollo filosófico de su autor, sino que dicho fragmento, y con él también las *Tesis sobre el concepto de historia*, reúnen los temas fundamentales y principales de su filosofía, los cuales, desde que los intuyó o le fueron sugeridos, contrario a lo que el propio Scholem pensó, jamás abandonó, sino que los incorporó y desarrolló conjuntamente, me refiero por supuesto tanto a sus temas metafísicos, relacionados íntimamente con los temas de la tradición judía, como la cábala, la iluminación y el mesianismo; así como los respectivos a su militancia materialista.

Scholem creyó que: desde que los postulados materialistas influyeran el pensamiento de su amigo, éste abandonó, o por lo menos dejó en segundo plano su interés por la interpretación de los textos sagrados y la posibilidad de alcanzar la iluminación mediante dicha tarea, por ello estuvo convencido de que su inclinación por la filosofía materialista era en verdad <<una negación de su verdadera vocación filosófica>>¹, sin embargo, como queda patente en sus tesis, este procedimiento fue utilizado por él en su interpretación de Marx (interpretación sagrada de los textos profanos)² y a este procedimiento incorporó también el tema mesiánico. <<Dos categorías son ante todo las que surgen una y otra vez en sus escritos y [...] a través de sus versiones judías: por un lado, la revelación, la idea de la Torá, la representación de la doctrina de los textos sagrados en general; por otro lado el mesianismo y la redención.>>³, como dice el propio Scholem <<la significación que estas categorías tienen como ideas regulativas de su pensamiento [...] no puede exagerarse>>⁴, sin embargo, esta interpretación de la filosofía de Marx no representó, como pensó él, sólo un <<primer escalón hacia el comentario de los textos sagrados>>⁵, ésta contiene ya *in situ* esta relación. Sin tener pues presentes todos estos elementos no podríamos comprender la interpretación contenida en sus tesis, y que en gran medida preludeaba ya este fragmento⁶:

<<Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso. Haber negado con toda intensidad el significado político de la teocracia es el mayor mérito del libro de Bloch titulado *El espíritu de la utopía*.

El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Con ello, da lugar a una concepción mística de la historia, cuyo problema es susceptible de exponer a través de una imagen. Si

una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dýnamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de la más certeras) de su aproximación silenciosa. Pues en la felicidad, todo lo terreno se dirige a su propio ocaso, que sólo en la felicidad puede encontrar, mientras que, por supuesto, la intensidad mesiánica inmediata, la perteneciente al corazón, del ser humano individual interno, pasa por la desdicha, por el sufrimiento. A la *restitutio in integrum* religiosa que conduce a la inmortalidad le corresponde una *restitutio in integrum* mundana que a su vez conduce a la eternidad de un ocaso; siendo por su parte la felicidad ritmo de eso mundano enteramente efímero, pero uno efímero en su totalidad, en su totalidad espacial y temporal, a saber, el ritmo de la naturaleza mesiánica desde su condición efímera, eterna y total.

Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de “nihilismo”.>>⁶.

Ahora bien el núcleo de las ideas expuestas en este fragmento fue igualmente elaborado por Benjamin en otro trabajo del cual ya hemos hablado en nuestra primera consideración.

En *Hacia la crítica de la violencia*, publicado en agosto de 1921 y redactado entre diciembre de 1920 y enero de 1921, es decir, por las fechas en que tentativamente redactó su *Fragmento teológico-político*, desarrolló una crítica de la violencia en cuanto instauradora de derecho y, por tanto, en cuanto instauradora de historia, ha dicha violencia la denominó violencia mítica por cuanto su núcleo es el mismo que el de dichos relatos, y de ésta, según él, se puede estar seguro de su corruptibilidad y caducidad, por lo que el punto fuerte de su crítica de la violencia reside en la posibilidad de detenerla y superarla, a eso es a lo que en dicho escrito se apela como tarea de una violencia divina.

<<Al igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito, la violencia divina se contrapone a la violencia mítica. En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instauro derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquella amenaza, ésta golpea; si aquella es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta. [...] Pero, además y al mismo tiempo, esa violencia es la que redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo de la mera vida. [...] La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo. La primera exige sacrificios, mientras que los acepta la segunda. [...] Por consiguiente, hay buenas razones para considerar destructiva esta violencia; pero lo es sólo relativamente, en relación con lo bienes, el derecho o la vida..., no obstante, en relación al alma de lo vivo>>⁷.

Pero como bien ha observado Peter Sloterdijk la eliminación de los elementos míticos en la representación histórica, supondría asimismo la eliminación de sus consecuencias positivas, a saber, que a través y por medio de la representación mítica de la historia los hombres de todos los tiempos han sido capaces de concebir como propias las máximas posibilidades humanas y se han sentido capaces de aprenderlas y realizarlas en su propia época⁸.

Es por ello que en la representación histórica benjaminiana estas máximas posibilidades no forman parte del fuero de lo humano, lo propio del mito; sino de lo mesiánico-divino, lo supra-histórico, por eso es el Mesías quien completa todo acontecer histórico, pues cualquier posibilidad positiva no puede desplegarse en el ámbito de lo histórico, sino en el de lo divino, (<<En todas sus fases ha pensado simultáneamente Benjamin el ocaso del sujeto y la salvación del hombre>>⁹) y éste máximo despliegue es concebido como una *restitutio in integrum*, (la resucitación de los muertos y la reconstrucción de lo destruido), como la *nova aetas* que <<en el occidente cristiano>> ha <<significado la edad todavía por venir, la *aetas* venidera que despuntará el último día>>¹⁰, es decir, el día del juicio final. Pero como queda paradójicamente patente en su tesis XIX apéndice B¹¹ esto sólo es posible si quienes inquietan en la historia se prohíben mirar hacia el futuro, y al igual que el ángel de la historia, tienen su mirada fija en el pasado, porque el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta, sino que, como despunta en el epígrafe de su tesis XIV, <<El origen es la meta>>¹², y sólo mediante la rememoración es posible mirar el origen.

A esta fuerza de la rememoración es lo que en la tradición judeo-alemana se le denomina como *Eingedenken*, que en castellano se le puede trasladar como *acordanza* y significa: <<haz de cada segundo un pequeño portal por el que pueda entrar el Mesías para despertar a los muertos>>¹³. Sólo que a diferencia de aquellos <<apacibles judíos, que esperan todavía con constancia su Mesías y conservan hasta hoy, con obstinación, la memoria de Moisés>>¹⁴, de los que habla Erasmo, y quizás mucho más entendido en cuestiones de kabbalística que ellos, Benjamin, en tanto judío-materialista, fue increpado por la urgencia de la promoción activa de esa llegada. Zanzar el terreno de la detención histórica y abrir el portal por el que pueda llegar el Mesías son precisamente las dos tareas más importantes de sus *Tesis sobre el concepto de historia*, porque <<la metafísica bíblica -y luego la kabbalística- se funda en una muy peculiar noción de símbolo. Para el pensamiento bíblico, todo acontecimiento tiene una dimensión, a la vez, divina y cósmica, y sólo adquiere estatuto epistemológico como *hecho histórico* en el sucesivo *repensamiento y experiencia* que del pasado hacen las generaciones futuras. Todo es simbólico y metafórico; pero la metáfora no es una operación meramente lingüística basada en semejanzas u homonimias; la metáfora es la *impleción* o el *cumplimiento* de un hecho en y desde otro hecho “para que se cumplan las Escrituras” en orden a nuestra salvación>>¹⁵. -¿Cuál será una tercera tarea de estas tesis, si es que la hay?-

¿Qué implicaciones y consecuencias se siguen de dicho proyecto? ¿Qué valores lo sustentan? ¿Cuál es su relación con el marxismo? Llegar a las instancias desde las cuales podríamos plantear una posible respuesta sólo parece posible si nos ocupamos de la propuesta que contiene dicho documento.

Por ello y de conformidad con su intuición histórica según la cual, como hemos visto, ha estado determinada por la continuidad de la barbarie y la masacre, <<la catástrofe como el *continuum* de la historia>>¹⁶ y expoliada de toda posibilidad positiva, Benjamin proclamará como única solución posible y

coherente con las esperanzas, principios y objetivos del materialismo, su detención, por ello para él <<la sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto.>>¹⁷. Como podemos observar aquello que en los anteriores fragmentos fue desarrollado dentro del campo y el lenguaje de la metafísica y la teología, en sus tesis es trasladado a conceptos y lenguaje del materialismo histórico, pero esta traslación, como hemos intentado hacer patente, no es del todo forzada, aunque tampoco es del todo fidedigna, de hecho forma parte de las indicaciones y posibles interpretaciones acerca del marxismo, o ¿de qué otra manera podría entenderse que el socialismo pondría fin a la prehistoria? ¿No podría entenderse de igual manera a esa verdadera historia que comenzaría con el socialismo como aquella *nova aetas* de la tradición cristiana? También hemos intentado poner de manifiesto que éstas no son las únicas indicaciones e interpretaciones posibles del marxismo y, que de hecho, éstas llegan a ser contrapuestas y contradictorias, asimismo nosotros nos decidimos por una diferente a la de Benjamin, pero debemos tratar de indicar el por qué de su interpretación.

El triunfo del fascismo sirvió como justificación y confirmación de su intuición. Si realmente hubiese existido un progreso de la humanidad a través del tiempo simplemente una experiencia como la del fascismo hubiese sido imposible, y toda sorpresa ante este hecho sólo confirmaba la caducidad de la concepción histórica que es asaltada por dicha sorpresa; o si por lo menos estuviese planteada dicha posibilidad (la del progreso) el propio correr del tiempo ya la hubiera puesto de manifiesto, pero, ¿no es el fascismo la negación de toda razón, de toda tradición, de toda cultura, de toda historia? ¿Cómo podría ser su resultado, a no ser que dicha razón, dicha tradición, dicha cultura y dicha historia no lo contuvieran? Es por ello, como vimos en nuestra segunda consideración, que criticaba a aquellos que creían ver en el progreso *una ley revelada por la historia*, porque lo cierto es que: *ni siquiera esbozada se encuentra allí*.

Por otro lado, respecto de la perplejidad del proyecto materialista a manos de la socialdemocracia, Benjamin percibió que su imposibilidad para hacer frente a tales acontecimientos se debió principalmente a su corrupción y tergiversación de la *auténtica* teoría marxista, *autenticidad* que estaba decidido a rescatar mediante su interpretación teológica:

<<En la obra de Marx pueden mencionarse tres conceptos fundamentales; el conjunto de su armazón teórico puede verse como el intento de soldar estos tres conceptos entre sí. Se trata de la lucha de clases del proletariado, la marcha del desarrollo histórico (el progreso) y la sociedad sin clases. La estructura del concepto central se presenta en Marx de la siguiente manera: en el transcurso del desarrollo histórico, a través de una serie de luchas de clase. -Pero la sociedad sin clases no debe concebirse como el punto final de un desarrollo histórico.- De esta concepción errónea surgió, entre otras cosas, entre los epígonos, la idea de una “situación revolucionaria” que, como ha resultado evidente, no se presenta nunca. ->>¹⁸.

Según él, y de conformidad con su proyecto de transformación teológica, <<al concepto de la sociedad sin clases le debía ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico, y esto en interés de la propia política revolucionaria del proletariado>>¹⁹. Esto es lo que diferencia a Benjamin de la aproximación tecnocrática socialdemócrata, pero, ¿ha sido realmente así? De hecho aquello que dijimos respecto a

Benjamin resulta acertado nuevamente ahora e igualmente resultó válido respecto de la teoría socialdemócrata; en realidad ambos, Benjamin y la socialdemocracia, fueron legítimos herederos del legado y la teoría materialista pero igualmente se les puede contar entre sus más sufridas víctimas.

Según la interpretación de Benjamin: <<En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a “ideal”.>>²⁰. Pero, ¿Realmente fue así? ¿Marx secularizó la idea de una sociedad sin clases? Esta es una cuestión que jamás podremos resolver, quizás porque no tiene solución, esta idea representa otra de las tantas aporías del proyecto materialista, sin embargo, más que sus puntos débiles constituyen su verdadera fuerza, pues es en estos puntos de quiebre, de ruptura respecto de su dogmática donde se ilumina la dirección hacia donde debemos dirigirnos para poder ir más allá de esas contradicciones y aporías.

Ya sea porque en su tiempo le haya resultado imposible, o simplemente por falta de genio, la verdad es que ambas concepciones de la historia y del proyecto socialista, tanto la de la socialdemócrata como la de Benjamin, parten de un problema irresuelto dentro de la teoría marxista, que más que una correcta interpretación necesita un replanteamiento, es decir, el problema no es, como para los exegetas bíblicos, saber lo que Marx quiso decir realmente, ello constituiría más bien un *topos* teológico, sino continuar el camino que por su tiempo o por su falta de genio no pudo vislumbrar, un proceder dialéctico.

Efectivamente Marx anunció el final de la historia, más preciso es decir que enunció el fin de la prehistoria y el comienzo de la verdadera historia de la humanidad²¹. Qué quiso decir *realmente* con ello, es cosa que por más que se quiera no resulta nada evidente. Si con la llegada de la sociedad sin clases Marx se imaginó el fin de la prehistoria y el comienzo de la historia resulta posible que quizás se la imaginó como la consecuencia de un progreso, pero ello ya lo hemos tratado en el apartado anterior, pero más importante aún: podría resultar claro que entonces Marx no se imaginó ninguna detención, ningún verdadero fin, sino sólo el movimiento mismo de la dialéctica que se representó como el motor de la historia. Pero lo anterior no puede ser del todo verdadero porque no sabemos como pensó Marx al comunismo respecto de la dialéctica y la historia, es decir ¿el comunismo pondría fin a la dialéctica? ¿La historia pondría fin a la historia como movimiento? En ese caso si Marx pensó en el comunismo como Fukuyama piensa respecto del liberalismo demócrata burgués²², es decir, como finalidad propia de lo humano, en ese caso Benjamin tenía razón y en su idea de una sociedad sin clases Marx realmente secularizó un tiempo mesiánico y por ello no habría razón alguna para no contarle entre los epígonos a la historia de los que habla Nietzsche, no habría porque no contarle entre los cansados, indefensos, viejos y débiles, es decir, no habría porque no decir abiertamente que Marx fue sólo otro sujeto herido de muerte por el nihilismo.

Sin embargo, como ya he dicho hace poco, ello nunca lo podremos saber, porque él no enunció ningún fin como detención, el problema quedó abierto y desde ese momento cedió sus fueros a las interpretaciones y representaciones futuras.

Puede decirse que otro tanto pasa respecto del problema del *lego* y del personalismo histórico; o respecto de la continuidad y discontinuidad histórica, para ello debemos preguntar ¿cómo se representó Marx esa prehistoria de la que la sociedad sin clases debía representar su fin? ¿Cuál es la relación entre esa prehistoria representada por la lucha de clases y esa *verdadera* historia que comenzaría con el fin de las clases

y su lucha? Es decir, si Marx se representó esa prehistoria de modo unitario, entonces Benjamin tenía razón y todo el movimiento de intervención del hecho humano (*Geschichte*) es en realidad un *continuum*, y más aún el *continuum* de los opresores, pero entonces, ¿qué pasó con el comunismo primitivo? ¿Forma parte sin más de la misma prehistoria de la que forman parte el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo? ¿Por qué entonces del *continuum* habría de surgir un *discontinuum*? Pero ellas son otras tantas ideas que desde la propia teoría materialista no se pueden resolver, porque en ella quedan planteadas ambas posibilidades.

Lo que sí podemos hacer es decir aquello que dicha filosofía nos sugiere. Dudo mucho que Marx haya pensado en el comunismo primitivo como una alegoría del jardín del edén y al principio de la historia como una infracción contra lo divino y la historia misma como el movimiento de una penitencia por aquella original infracción, en ese sentido dudo que concuerde tanto con la concepción benjaminiana, que es la que nos ocupa, como, y desafortunadamente a mi parecer, con las actuales tendencias como las del indigenismo latinoamericano, pues dicha concepción se encuentra a la base de una tendencia que desdibuja casi por completo los lineamientos de una izquierda progresista y un movimiento reaccionario cualquiera. Me inclino a pensar más bien que Marx se representó ese comunismo primitivo como una situación apremiante determinada por la relación entre las necesidades básicas y las incapacidades antropológicas para satisfacerlas, es decir, un contexto determinado mayormente por el movimiento y capricho de la naturaleza, y aquel impulso que dio inicio a la historia, no como una falta originaria, como un pecado que haya que redimir, sino como una auto-exigencia antropológica de ir más allá de sus propios límites y limitaciones, aquello que se intentó dibujar por medio del trabajo en Engels²³, es decir, aquella creatividad originaria para satisfacer necesidades y apremios en un principio, que proyectadas al día de hoy se han transformado en el dominio, el poder del hombre sobre el medio, y que cada vez tienden más, como vimos en la pasada consideración, hacia un diseño por parte de ser humano como artista. Allí en Marx se escucha aunque de manera embrionaria lo en Nietzsche se alza a los cuatro vientos seguro de sí. Son los comienzos de una antropología noble.

Asimismo Marx se representó el estadio del capitalismo como el cumplimiento de la satisfacción de ciertas necesidades, y su principio de contradicción como la diferencia entre lo fáctico (lo material) y las relaciones económicas asociadas a eso fáctico, también me inclino a pensar que Marx, como bien leyó Benjamin, creyó ver en ese cumplimiento el principio del fin del movimiento histórico, es decir, el fin de su relación dialéctica, en ese sentido no podría estar menos de acuerdo con él, y esta aporía aparece ya en sus propios principios pues en *Del socialismo utópico al socialismo científico* se desvela finalmente una metafísica que desemboca en aquello que en un principio se pretendió criticar: en el anquilosamiento, es decir, las pretensiones de eternizarse del propio capitalismo desplazadas al socialismo²⁴.

Con lo anterior podemos seguir nuevamente, a la luz tanto del propósito como del contexto en el cual vivió y por el cual murió Benjamin, las particularidades de su respuesta.

La socialdemocracia se decidió por uno de los dos caminos aporéticos de la teoría marxista, ya que este camino nos había conducido hacia el fascismo fue claro para Benjamin que ese no era el camino correcto, sin embargo, él nunca tuvo claras las aporías, por el contrario fue su víctima y se decidió por el segundo de los posibles caminos aporéticos.

Se decidió tanto por la continuidad como por el personalismo histórico, siguiendo la luz de sus reflexiones teológicas, como ya vimos, intentó dar sentido y fuerza al proyecto materialista para que éste pudiera ser capaz de luchar con igualdad, incluso con ventaja, por la hegemonía de la representación histórica, de esa manera y siguiendo ese camino su propuesta no podía ser otra que la de una radical detención. Por ello pensaba que al concepto de la sociedad sin clases le debía ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico, y esto en interés de la propia política revolucionaria del proletariado.

De esa manera la acción revolucionaria, propia del proletariado, quedó marcada por un objetivo enteramente diferente que el de seguir el curso y los progresos de la historia hasta la consumación de las clases y su lucha, por ello mismo Benjamin pensaba respecto de las revoluciones lo siguiente: <<Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.>>²⁵. De esa manera la revolución se caracteriza no por el movimiento, sino por la detención: <<Donde el pasado está cargado de este material explosivo la investigación materialista le pone la mecha al “*continuum* de la historia”. Con este procedimiento, lo que pretende es hacer que la época salte fuera de él>>²⁶ y donde <<la tradición de los oprimidos convierte a la clase trabajadora en redentora>>²⁷, es decir, sólo revolucionaria en tanto redentora, de esa manera toda acción y todo sujeto revolucionario sólo tiene sentido, en tanto revolucionario en relación con lo pasado (con lo que puede ser redimido) y de ninguna manera con el futuro. La revolución es la venganza y la redención de la tradición de los oprimidos y no el sueño de los hijos liberados, por ello <<el sujeto de la historia [son] los oprimidos, no la humanidad>>²⁸.

Y de acuerdo con su relación antagónica contra la socialdemocracia, el proyecto de Benjamin se puede caracterizar en los siguientes términos:

<<En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizo la idea del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia eleva esta idea a “ideal”. El ideal fue definido en la doctrina neokantiana como una “tarea infinita”. Y esta doctrina fue la filosofía escolar del partido socialdemócrata -de Schmidt y Stadler a Natorp y Vorländer-. Una vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, el tiempo vacío y homogéneo se transformó, por decirlo así, en una antesala en la que se podía esperar con más o menos serenidad el advenimiento de la situación revolucionaria. En realidad no hay un instante que no traiga consigo *su* oportunidad revolucionaria -sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva-. Al pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica.>>²⁹

<<...La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia sino su interrupción, tantas veces fallida y por fin llevada a efecto.>>³⁰.

<<[...] Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación segura de tensiones, provoca en ella un *schock* que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época de curso homogéneo de la historia.>>³¹.

Sólo como una monada, es decir, cuando el tiempo se cristaliza y homogeneiza, el proletariado puede llevar a cabo su tarea revolucionaria y en realidad, en la medida en que el tiempo se cristaliza y homogeneiza dentro de su representación como un *continuum* sólo de esa manera pudo Benjamin concebir como posible y verdadero el hecho de que a cada época le ha sido posible la revolución y que ésta no es propiedad exclusiva del contexto, sino de los hombres que son los que hacen la historia, sólo así se puede emancipar totalmente del progreso, por supuesto todo ello depende de lado de la aporía del marxismo desde la cual te ubiques, o como dicen por allí, depende del cristal con que se mire.

Pero, ¿en qué consiste realmente esta propuesta? ¿De qué se trata en su interior? como podrá verse debemos ir con cuidado como hicimos antes y no apresurarnos a la hora de establecer diferencias sustanciales hasta no reflexionar desde la más profunda intimidad de esta respuesta, lo que implica criticarla desde su genealogía.

Y dicha propuesta se nos presenta, quizás sin quererlo, ni pretenderlo, con aires de orgullo y de satisfacción, pues allí dónde la revolución había sido transfigurada a ideal infinito e inalcanzable, Benjamin la reestableció nuevamente como posibilidad, ¿no da ello cuenta de su poder y dignidad? ¿No parece enfrentarse con fuerzas desmedidas a lo histórico? A mí, sin embargo, me sugiere algo arto diferente, pues, pareceme hallar, aunque sea muy en lo profundo, algo así como:

<<El avergonzado (que) quiere abandonar el escenario donde primero se hizo patente su expulsión de la opulencia del ser. Según eso, el pudor junto -con la culpa y el sentimiento de separación- sería la más antigua y poderosa instancia de la autoveladura con la que los individuos “hacen una imagen de sí mismos”. En esa imagen están marcados los más hondos rasgos del existir como defecto existente.>>³².

Y el propio Benjamin no pudo habernos dado una mejor posibilidad para ver su propuesta a la luz de un verdadero contraste y así saber si esta intuición es correcta.

Benjamin debió estar profundamente informado e interesado por la propuesta nietzscheana del tiempo: El Eterno Retorno (ER). Los siguientes fragmentos nos deben dar una idea de lo que se representó por esa idea:

<<Alcance filosófico-histórico y político del concepto de retorno. El Día del juicio es el presente volteado hacia atrás.>>³³.

<<La concepción fundamental del mito es el mundo como castigo –un castigo que genera sus castigadores. El eterno retorno es la tarea del castigo escolar proyectada hacia lo cósmico: la humanidad tiene que copiar su texto en innumerables repeticiones. (Paul Eduard: *Répétitions*, 1922.)

La eternidad del castigo infernal le ha quebrado a la idea antigua del eterno retorno tal vez la más terrible de sus puntas. Pone la eternidad del sufrimiento en el lugar que estaba la eternidad del ciclo.

Al pensar una vez más, en el siglo XIX, la idea del eterno retorno, Nietzsche hace él mismo la figura de aquel en quien se cumple esa condena mítica. Puesto que la esencia del acontecer mítico es el retorno. (Sísifo, las Danaides).>>³⁴.

Y su actitud respecto del ER de Nietzsche no podía ser otra que la que se tiene respecto del pensamiento mítico, es decir, seguro de su corruptibilidad y caducidad³⁵. Para un proyecto de detención mesiánica la idea de un tiempo infinito y circular debía aparecer primero como absurda, y luego como indeseable, horrorosa, por ello dice que esta circularidad se corresponde con la idea de la eternidad del castigo, pero, ¿es realmente así?

Nietzsche anuncia por primera vez su idea del ER al final del último libro de *La gaya ciencia*³⁶ y representa el auténtico puente hacia su Zarathustra. Nietzsche califica esta intuición y este anuncio como: *El peso más pesado* y reza así:

<<El peso más pesado. -Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: “Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez- ¡y a la par suya tú, polvito de polvo!” ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en el que le contestarías: “¡eres un Dios y jamás he oído decir nada tan divino!” Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: “¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?” pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?>>³⁷.

Al igual que la *muerte de Dios*, también aquí anunciada por primera vez, e íntimamente relacionada con ella, Nietzsche no da un juicio definitivo respecto del anuncio del ER, por el contrario, lo deja en suspenso por medio de una interrogación. En contra de lo que pensó Benjamin -y también Heidegger-, Nietzsche no se decidió por la dimensión negativa de esta posibilidad, y no se decidió simplemente porque no la tiene, está más allá del bien y del mal, el ER no tiene una cualidad unitaria ontológicamente determinada, ni determinable. Conforme a su idea perspectivista, y recalco perspectivista y no relativista (sobre todo por lo

que ello representa y connota en la actualidad), ésta depende del *natural*, es decir, de quien asume el anuncio, de quien es en el momento en que lo asume, y de en quien se transforme al asumirlo -mientras éste tenga una influencia perdurable que se manifiesta en quien y en lo que se transforma-, es decir, depende del carácter, de los valores de quien lo oye y de quien lo asume.

Por ello el ER está entre lo demoníaco y lo divino. La decisión de Benjamin es clara, y por tanto también sus valores, ¿qué significa que Benjamin se decidiera por una propuesta de detención? ¿Qué valores se encuentran ocultos tras de su proyecto?

Heidegger nos dice que la <<doctrina del eterno retorno caracteriza>> <<la posición metafísica fundamental de Nietzsche>> pues <<contiene un enunciado sobre lo ente en su totalidad>>, asimismo nos dice que <<la desolación y el desconsuelo de esta doctrina saltan a la vista inmediatamente>>³⁸. Si bien nos ocuparemos de la interpretación de Heidegger con mayor profundidad en otra ocasión, estas dos enunciaciones afirmativas resultan sumamente relevantes en la contraposición y crítica del ER en una proposición como la de Benjamin.

En primer lugar, y quizás sea algo que en Benjamin no sea demasiado relevante pero sí para Heidegger, la *doctrina*, si nos podemos permitir llamarla de esa manera, del ER mantiene una posición decididamente crítica hacia la metafísica.

Si expolias a la vida de toda finalidad y trascendencia extramundana y extrahumana limitándola o elevándola, por ello el hecho de que Nietzsche presente dicha doctrina a manera de pregunta resulta absolutamente relevante, a su dimensión puramente vital (en su sentido más amplio, tal y como la entendió Nietzsche) ello resulta una posición absolutamente revolucionaria, una posición absolutamente postmetafísica, pues significa, ya lo dijimos, junto con la *muerte de Dios*, el momento de asenso, el momento de la conquista de lo estético (de lo humano que se crea y se recrea)³⁹ sobre lo metafísico (representado por Dios y la unidad de la subjetividad -de lo que intenta sustraerse a lo que se crea y recrea-).

En su momento crítico-destructivo significa acabar con toda trascendencia, con toda finalidad, con todo sentido ontológicamente determinado, determinable y determinante de y para la vida, lo que para *los heridos de muerte* ha significado simplemente la imposibilidad de cualquier valor, finalidad y sentido de la vida en sí (relativismo, cinismo, falibilismo), asimismo representa el principio de las invectivas nostálgicas contra esta pérdida de los valores y principios, es decir, representa el fundamento de los defensores del *ancien régime* entre los que podemos contar tanto a Benjamin como a Heidegger, sin embargo, también representa el principio de la transvaloración misma, de la acuñación y fundamentación de nuevos valores, de nuevos sentidos, finalidades y principios, es decir, en el sentido más amplio del término el ER significa la conquista de una oportunidad, sólo que dicha oportunidad, y he allí nuevamente porque Nietzsche la anuncia como una pregunta que enuncia tanto sus cualidades positivas como negativas, no está determinada ni positiva ni negativamente.

<<Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: “¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?” pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos!>> Esto significa que en dicha noción queda cancelada toda relatividad, todo cansancio, dejadez, etc.. tanto la *muerte de Dios* como el ER quedan como el peso más pesado (que puede llegar a

aplastarte) sobre todos los actos porque sólo a partir de estas posibilidades todas las dimensiones pasan a formar verdaderamente dominio de lo humano y por ello no permiten neutralidad. Más que el principio de cualquier relativismo, como surge de las lecturas de la postmodernidad y sus apologistas y/o críticos, esto representa el verdadero principio de construcción. No pasa como dentro de las aporías de Marx respecto del progreso, aporías que Benjamin intentó criticar, es decir, no se <<deja para después la pregunta por el *criterium*>>⁴⁰ del proyecto porque dicho criterio forma la base más íntima del proyecto: sus valores.

Ahora pasemos nuevamente a ese segundo punto de la cuestión, íntimamente relacionada con la primera por supuesto. Dice Heidegger que: <<la desolación y el desconsuelo saltan inmediatamente a la vista>> ¿Es eso cierto?, y si lo es, ¿por qué? ¿Desolación, desconsuelo? ¿De la doctrina del ER sólo saltan inmediatamente a la vista desolación y desconsuelo o hay algo más? Que de dicha doctrina sólo salte inmediatamente a la vista desolación y desconsuelo es algo que sólo podremos saber por medio de un pensamiento interrogante.

Imagínese por un momento que el interlocutor cuestionado por el demonio en la más solitaria de sus soledades, y ello no resulta difícil por lo menos en el caso que pretendemos imaginar, fuese el propio Walter Benjamin, qué diría él ante este planteamiento <<Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez- ¡y a la par suya tú, polvito de polvo!>> cómo respondería a la pregunta <<¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?>> es fácil, muy fácil deducir la respuesta, seguramente se <<arrojaría al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así habló>>, no por nada en su reflexión sobre el ER alude su dimensión mítica como <<la eternidad del castigo infernal>> es por ello que su propuesta del tiempo mesiánico, su propuesta revolucionaria, es la propuesta de una detención, de un fin, seguramente para Benjamin, como bien lo notó Heidegger, la desolación y el desconsuelo -también el horror- de una doctrina tal saltó inmediatamente a la vista de una sensibilidad como la suya, ¿qué significa esto? ¿Para quiénes la doctrina del ER es sólo desolación y desconsuelo? También ello resulta ahora claro.

Por medio de su interrogación Nietzsche abre el otro extremo de posibilidades. Ante el cuestionamiento del demonio en la más solitaria de las soledades -por ello no es posible huir o sustraerse de la decisión y de sus consecuencias- su interlocutor puede igualmente responder: <<¡eres un Dios y jamás he oído decir nada tan divino!>> sólo que para que la respuesta ante el cuestionamiento más grave: <<¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?>> sea afirmativa <<necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación>>. Así el *Amor fati*, la posibilidad de volver bellas las cosas⁴¹, que sólo en la vida se encuentra (y también su contraria) se vuelve el motor de crítica de esta suprema afirmación, pues <<qué puede haber más dulce y más precioso que la vida?>>⁴² y sólo en ese sentido podemos entender la siguiente afirmación <<Sólo del amor deben salir volando mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡pero no de la ciénagas!>>⁴³. Pero, ¿cómo es posible que el amor sea el principio y la

fuerza de cualquier desprecio? Mediante el amor que es la suprema afirmación vital se desprecia a quien desprecia la vida.

Siguiendo otra de las indicaciones de Heidegger según la cual el pensar filosofante debe ser pensado en su contexto podemos afirmar sin temor a equivocarnos que si existe alguna unidad crítica dentro del pensamiento filosófico y vital de Nietzsche esa es precisamente la que mantiene en contra del nihilismo, de la metafísica y del nihilismo, de los máximos negadores de la vida de la modernidad.

Ahora podemos ver que el desconsuelo y la desesperanza del ER no son de suyo sino sólo para aquellos cuyos valores son contrarios a la vida. No resulta casual que Nietzsche haya llamado al nihilismo como budismo europeo, prácticamente en su doctrina del ER, la cual durante mucho tiempo lo tuvo sobreeixitado pensando que era su máxima iluminación y tarea⁴⁴, Nietzsche plantea la siguiente cuestión: ¿Entrarías dentro del círculo de la vida y la muerte por cuenta propia? ¿Si en ti se hallara la decisión, entrarías dentro de los dominios del *Samsara*? Ante una doctrina que tiene por finalidad vencer al placer y al sufrimiento y *superar* el círculo de la vida y la muerte, lo propio del *Nirvana* (he allí porque también Nietzsche equiparó el deseo del *Nirvana* como el deseo de la nada)⁴⁵, Nietzsche contrapuso una doctrina de la eternidad de la vida (en la que el deseo y el dolor no son limitantes a superar, lo que ata a lo mundano, sino la fuerza vinculante de lo vital):

<<¡Oh hombre! ¡Presta atención!
¿Qué dice la profunda medianoche?
“Yo dormía, yo dormía, -
de un profundo sueño me he despertado: -
El mundo es profundo,
y más profundo de lo que el día ha pensado.
Profundo es su dolor. –
El placer es más profundo aún que el sufrimiento:
El dolor dice: ¡Pasa!
Más todo placer quiere eternidad, -
-¡Quiere profunda, profunda eternidad!”.>>⁴⁶.

Si en la vida vez sólo dolor, querrás la muerte; si en la historia vez el *continuum* de la barbarie, de la masacre, de la violencia, del dominio de los vencedores, entonces querrás la detención, el final; sólo que aquellos que quieren el fin del dolor y de los sufrimientos no ven que el máximo de los placeres es la vida misma y que para que ésta sea ese máximo placer no significa que esté ausente de dolor, pues el dolor y el sufrimiento también afirman la vida, como en la tragedia (pero como ya dijimos antes de ello nos ocuparemos en otra ocasión), por ello el placer es más profundo y sobrepasa al dolor, todo placer quiere eternidad, la vida es el máximo de los placeres, luego entonces la vida quiere eternidad. (pero la quiere precisamente en ese persistente sentido paradójico en el que se manifiesta, es decir, la vida como estética, por ello Odiseo, el más

ilustre de los héroes griegos, pues es al único al que se le concede disfrutar de una familia virtuosa y excelente, así como de una vida y hacienda largas y prósperas, rechazó a Calipso).

Nuevamente la crítica genealógica va más allá, más profundo en sus cuestionamientos para descubrir los valores que se encuentran ocultos tras las propuestas y pensamientos, pero, ¿por qué ello se encuentra precisamente tras los valores? Ello es una cuestión sumamente profunda, aunque aquí ha debido ser tratada para nuestros propósitos. Con la pérdida del sentido y los valores propios de la modernidad, es decir, con la conquista por parte de lo humano de los dominios otrora de la metafísica todo cuestionamiento a profundidad ha de ir a las raíces mismas de la cuestión: todo pensamiento, toda reflexión, todo proyecto lleva tras de sí un índice oculto que revela su intimidad, su *pathos*, su *ethos* más íntimo y secreto.

¡Cuan diferentes se manifiestan superficialmente el Apocalipsis, el fin de la historia, el fin de la prehistoria, la llegada del Mesías, etc! ¡Pero cuan íntimamente ligados se revelan tras una crítica genealógica! Su índice oculto es sin duda el nihilismo.

Cuarta consideración

Las dimensiones de la promesa

Tikkun, Eingedenken y Lingüística del entusiasmo

El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro (*Verabredung*) está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos.

Walter Benjamín, Tesis sobre la historia, II, pp. 36-37.

El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a “grandes hombres”, en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos.

Peter Sloterdijk, Extrañamiento del mundo, I, 2, pp. 40-41.

A llegado la hora de ocuparnos de aquello de lo que desde un principio animo estas reflexiones, me refiero a *las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamín y Peter Sloterdijk*. A esta altura de las mismas ya se tendrá una idea clara de las diferencias existentes entre un enfoque y otro, resultado asimismo de la diferencia de personalidades y experiencias, sin embargo, sería imposible, de acuerdo con nuestra convicción y para los propósitos de la misma reflexión innecesario, esbozar siquiera con trazos muy elementales los diferentes elementos implicados en esas diferencias. Lo que intentamos en esta consideración no es otra cosa sino especificar y contrastar esas diferencias en relación con su concepción de la promesa, así como señalar las implicaciones y consecuencias de las mismas para su pensamiento y para nosotros en nuestra relación con él. Sea pues con este ánimo y este propósito que continuemos nuestras reflexiones.

Para Walter Benjamin, debido a su contenido, la promesa no puede dejar de remitirnos al pasado, pero, ¿de qué se trata aquello que contiene la promesa? De <<un secreto compromiso de encuentro entre las generaciones del pasado y la nuestra>>¹. Y ¿en qué consiste ese secreto compromiso de encuentro? Quizás la única manera, o por lo menos la más sencilla, de responder a esa pregunta sea intentando primero responder aquello que explícita y enérgicamente él quiso sustraer de dicha promesa y que de alguna manera la delimita y configura.

Para Benjamin <<la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella>>², pero ese reconocimiento adquiere una característica sumamente particular dentro de su representación de lo histórico, pues como dice, por sugerencia de Bertold Brecht: <<De los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de nuestras derrotas>>³ porque la verdadera fuerza de un proyecto de ruptura <<se nutre de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes libres>>⁴.

Y esa es sin duda, al parecer de Benjamin, la única fuerza legítima y positiva que podría desarrollar al proletariado como sujeto histórico en su particularidad y que tanto el historicismo como la socialdemocracia intentaron sustraer del movimiento proletario.

Pero, ¿en qué consiste esa fuerza? ¿Cuál es su contenido y cuáles sus consecuencias e implicaciones? Eso es lo que Benjamin llamó: *la conciencia (proletaria) de ser la clase vengadora y redentora*, la que pondría fin a la catástrofe histórica en nombre de tantas generaciones de oprimidos .

Por ello puede decirse que el contenido de la promesa benjaminiana es el de la configuración de un proyecto proletario propio y positivo en donde <<crítica y profecía deberían ser las categorías que se juntan en la “salvación” del pasado>>⁵, aquel pues, que a la luz del diagnóstico sloterdijkiano habíamos dicho fue la principal tarea de la cual se ocupó el autor de estas tesis. Para él sin duda, <<éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos>>⁶, porque <<por más que suene extraño>> <<este presente es el objeto de una profecía>>⁷, la profecía de aquel <<historiador>> que <<contempla su propia época en el *medium* de las fatalidades ya sucedidas. Con eso, ciertamente, termina para él todo sosiego en el narrar>>, y qué otra cosa es el historiador materialista sino <<un profeta volteado hacia tras>>⁸. Formar estos historiadores-profetas, lograr aquella conciencia y tener la posibilidad de cumplir a cabalidad esos legítimos reclamos es sin duda el contenido y el objetivo de dicha promesa.

Pero para cumplir ese compromiso, como hemos visto, la promesa habría de desprenderse por completo de la esperanza, por lo menos en su sentido de configuradora de historia, y habría de dirigirse a incrementar esa débil fuerza mesiánica que es la única capaz de hacer saltar el *continuum* de la historia.

Pero con todo, ¿cuál es realmente el contenido positivo de esa promesa y por qué este sólo puede lograrse remitiéndose al pasado? Estas preguntas sólo podremos responderlas si, asimismo, nosotros, al igual que el ángel de la historia, dirigimos nuestra mirada hacia el pasado, pues es realmente a él a quien hay que dirigírselas.

Resulta sin duda curioso que Gershom Scholem, que jugó un rol protagónico dentro de la vida de Benjamin en general pero sobre todo en particular respecto del pasaje del *Angelus Novus*, del cual fue durante mucho tiempo guardián⁹, encontrará incompatibles los <<análisis marxistas de su amigo>>¹⁰ con sus más profundas inclinaciones y pensamientos, pues sin duda alguna él fue uno de los principales inspiradores de aquella relación imposible. A él debemos la indicación de las coordenadas exactas que conectan a esos análisis con sus más profundos pensamientos metafísicos.

Recordemos para ello nuevamente aquella imagen tan perfectamente dibujada en su tesis IX sobre el ángel de la historia. En aquella alegoría el ángel de la historia se encuentra con la mirada clavada hacia el

pasado, el cual no puede dejar de contemplar con horror y espanto, pues donde nosotros vemos o referimos historia él sólo ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina que puede seguirse hasta el paraíso. El ángel quisiera detenerse, resucitar a los muertos y recomponer lo perdido, sin embargo, se encuentra impotente, es arrastrado por un huracán, al cual nosotros llamamos progreso, que impide al ángel plegar las alas, y este huracán lo arrastra hacia el futuro al cuál vuelve las espaldas.

Habíamos dicho en ese momento, en nuestra interpretación, que sin duda ese ángel debía representar a la humanidad impotente arrastrada por la historia. Ahora tendremos que rectificar lo antedicho y precisar a la luz de la nueva evidencia aquello que queremos referir.

En *Walter Benjamin y su ángel*, Geschom Scholem observó algo muy particular de aquella tesis que quisiéramos reproducir a continuación, allí nos dice que:

<<Este proceso de decadencia se ha convertido en una gran catástrofe que hace que el ángel sólo pueda ver el pasado como un montón de ruinas. Pero, al mismo tiempo, Benjamin está pensando en el concepto cabalístico del *tikkum*, la restauración y la reparación mesiánica, que enmienda y repone el ser original de las cosas, y también de la historia, que ha sido despedazado y corrompido con la “rotura de los vasos”¹¹. Ciertamente, despertar a los muertos y reunir y recomponer lo que ha sido despedazado no es para la Cábala luriánica tarea de un ángel, sino del Mesías.>>¹².

Efectivamente el ángel quisiera detenerse, resucitar a los muertos y recomponer lo destruido, sin embargo, esa no es su tarea, y por ello se encuentra impotente, al igual y al parecer, por nuestra primera impresión, que la humanidad misma. Como bien supo Benjamin, por indicaciones de su amigo, esa tarea le está reservada al Mesías, y en ello consiste precisamente el secreto compromiso de encuentro entre el marxismo y la teología, el cual para Scholem pareció forzado e imposible.

Dentro del proyecto benjaminiano no es un Mesías externo el quien trae la salvación. Por ello dijo que es la clase proletaria misma, la última clase explotada, la que en su propia actividad revolucionaria y auto-consiente debería constituirse como la clase vengadora y redentora, sólo que para hacerlo era necesario que ésta se desprendiera de su inclinación *progresista* (en el sentido delatado por Benjamin), es decir, aquella que la ata a la historia¹³, en ello consiste precisamente la sensibilización que sólo es posible mediante la teología, pues de lo contrario, al igual que el ángel y, por ello mismo, al igual que el resto de la humanidad, ésta sería igualmente arrastrada por el huracán destructor que llamamos historia y progreso.

Pero la historia no termina allí, si bien esa es la coordenada positiva y de la cual nosotros somos deudores de su pensamiento, esta promesa orientada exclusivamente hacia el pasado no es del todo miel sobre hojuelas, ella también, al igual que su representación, es afectada por aquellos principios perniciosos para la vida que a lo largo de nuestras reflexiones y por medio de nuestro examen crítico-genealógico hemos venido denunciando. De tales principios perniciosos es justo ocuparnos a continuación.

Walter Benjamin transformó esas dos clases, burgueses y proletarios, que, como hemos visto, y dentro de la situación irresuelta e irresoluble de sus aporías, en Marx fueron resultado de un movimiento

dialéctico de la historia. Contraviniendo los principios del materialismo histórico y dialéctico, él las transformó en clases orgánicas y más bien, en clases míticas (es decir, de clases históricas a clases míticas): la clase de los vencedores y la clase de los vencidos, clase esta última de la que debía desprenderse una tercera, si podemos llamarla así en referencia con las coordenadas marxistas de su pensamiento, cualitativamente diferente a las anteriores: la clase mesiánica, cuya particularidad radica en que, a diferencia de aquellas que en su antagonismo construyen la historia con el triunfo permanente de los vencedores sobre los vencidos, la clase redentora debería, para satisfacer esa particularidad, que es lo propio del contenido de la promesa dentro del pensamiento benjaminiano, detener el movimiento mismo de la historia, es decir, vengar y redimir, que a su vez es lo propio de los reclamos que el pasado tiene derecho a hacer a la generación del presente en turno.

Y no podía ser de otro modo, pues como señala: entre las generaciones del pasado y la nuestra existe un secreto compromiso de encuentro (*Verabredung*). *Verabredung* donde podemos encontrar las dimensiones de la promesa en su pensamiento y experiencia histórica.

¿Cuál es este secreto compromiso de encuentro entre las generaciones del pasado y la nuestra? ¿En qué consiste? ¿Cuáles son sus características, cuál es su contenido, cuáles sus implicaciones y consecuencias?

Más adelante, en su segunda *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin precisa un poco más a aquello a lo que se refiere con ese *Verabredung*, dice que nosotros (la generación del presente) éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos, es decir, la concepción benjaminiana de la promesa es, como veíamos al principio de nuestras reflexiones, la deuda, y el secreto compromiso entre generaciones es la relación que mantiene el acreedor con el deudor, por ello las generaciones pasadas tiene el derecho de dirigir a cada generación del presente sus reclamos, porque a cada generación, como pensó Benjamin, le ha sido otorgada una *débil* fuerza mesiánica, es decir, que cada generación ha tenido la oportunidad de lograr la redención.

Ni que decir que dicha concepción contraviene la reflexión materialista de la dialéctica, y confiere a cada generación del presente en turno un compromiso y una deuda que en la mayoría de los casos está imposibilitada para cumplir. Este personalismo histórico simplemente desconoce la importancia de la influencia del contexto con la que cada generación del presente ha tenido que vérselas, desconocimiento que obedeció a su desesperación por apartarse de la propuesta historicista y socialdemócrata. Pero de ello espero ya hemos dicho suficiente, así que prosigamos con nuestro cometido.

Y así la promesa es entendida de esa manera simplemente por la influencia del carácter retrospectivo de la tradición judía en el pensamiento de Benjamin, porque sólo lo pasado puede ser vengado y redimido. Este carácter fue magistralmente recogido en su Tesis XIX apéndice B¹⁴, <<último párrafo cronológicamente fijable de su obra>>¹⁵, que su amigo, colega y en gran medida albacea, calificó de <<verdadera *confessio in extremis*>>¹⁶.

<<Es seguro que el tiempo no fue experimentado ni como homogéneo ni como vacío por los adivinos que estructuraban lo que esconde en su seno. Quien tenga esto presente, comprenderá quizás cómo se ha experimentado el tiempo pasado en la memoria: del mismo modo. Es sabido que a los judíos les estaba

prohibido indagar sobre el futuro. La Torá y la plegaria les instruyen, en cambio, en la memoria. Ella les desencantaba el futuro al que sucumbían quienes buscaban información en los adivinos. Pero gracias a ello el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías.>>¹⁷.

Pero, ¿a qué clase de rememoración se refiere? ¿Cuál es su influencia? En ello descansa la posibilidad de contestar las anteriores preguntas.

Benjamin tuvo una idea clara de la rememoración que obedecía a su concepción de promesa, así señalaba al respecto que de los que vendrán no pretendemos gratitud por nuestros triunfos, sino rememoración de nuestras derrotas. De lo anterior podemos afirmar que el contenido de la promesa debía ser por entero negativo, incluso allí donde debía comunicar la esperanza de la redención, pues ésta tiene, respecto de la historia, un carácter negativo, pues la redención sólo es posible fuera de ella, de hecho es su destrucción, por ello Benjamin pensaba que la humanidad redimida advendría el día del juicio final y por ello sólo para esa humanidad redimida sería citable su pasado en cada uno de sus momentos, porque entonces la balanza de la historia alcanzaría <<el milagro>> de una <<inmovilidad dubitativa>>¹⁸, es decir, el fin de la historia como cambio y movimiento profundo, como violencia¹⁹, pero, ¿no acaso toda gran historia necesita *riqueza excesiva de fuerzas*! Por ello al respecto pensó Scholem que <<ni la pureza, ni el sacrificio, han conseguido dominar al demonio; en cambio, donde se reúnen origen y destrucción, su poder termina>>²⁰.

La concepción benjaminiana de la promesa tiene una implicación importantísima a nivel antropológico, ahora se puede entender con el suficiente contraste aquello que referimos al principio de nuestras reflexiones en torno a la genealogía de los valores del proyecto benjaminiano. Su concepción antropológica es completamente negativa, al igual que para las concepciones para las cuales el hombre y la historia son resultado de un error, de una violación a la maculada naturaleza, pues incluso toda concepción positiva tiene un carácter extrínseco, es decir, se concibe en sentido negativo: sólo como el final del hombre y de la historia (lo propio de la redención)²¹, sólo pues fuera del hombre y de la historia es posible una concepción positiva, por ello el ángel de la historia <<prefiere liberar a los hombres quitándoles algo antes que satisfacerlos dándoles algo, para captar una humanidad que se confirma en la destrucción (II, 367). La emancipación de los hombres contenida quizás en la misión del ángel está aquí en oposición a la felicidad –es una emancipación que se encuentra hasta cierto punto lejos de los augurios revolucionarios de felicidad->>²².

El cumplimiento de la promesa en Benjamin, que concuerda en cada uno de sus puntos y momentos con la redención mesiánica, contraviene la capacidad-posibilidad de la humanidad de seguir prometiendo.

Toda vez que la promesa se orienta hacia el pasado en la rememoración de las víctimas, contenido del encuentro secreto entre generaciones, su cumplimiento equivale a la redención, pues no es el ángel sino el Mesías el único capaz de despertar a los muertos y reunir y recomponer lo que ha sido despedazado, y por eso mismo elimina todo contenido posible de la promesa.

Por el contrario, el cumplimiento de la promesa para Peter Sloterdijk equivale a la posibilidad de seguir prometiendo, para él la fuerza de la promesa radica en ser el *topos* de encuentro entre el pasado y el futuro en el presente.

Quien da cuenta en sí mismo de las máximas posibilidades del género humano (expresadas, igualmente, en los más eminentes tonos) sabe que una de ellas es la capacidad de prometer hombres venideros (por ello dice Sloterdijk que el hombre es el animal que se predice). Así como el hombre de Nietzsche que se sabe un fin en sí mismo y a la vez, y no de forma dualista, ni contradictoria, un puente hacia algo mayor, por ello, cuando Zarathustra baja de la montaña y regresa al encuentro de los hombres, cuando ve aquellas pequeñas casa en las cuales habitan, dice que: quien es de su especie aún puede pasar sin duda por ellas pero no sin agacharse, porque seguramente, y de acuerdo con la representación aristocrática nietzscheana, quienes vendrán después de nosotros (el súper hombre, *übermensch*) ya no cabra en aquellas pequeñas casas.

Quien siente en sí mismo cumplidas las máximas posibilidades humanas y se guarda de su posibilidad de prometer, en primera, no cumple en sí esas máximas capacidades una de las cuales y muy importante es la capacidad de prometer misma; y en segundo, al negarse a prometer, revela que tiene un concepto limitado y vulgar de esas máximas capacidades, pues el sentimiento de fin, de epígono de la historia es propio de un sentimiento nihilista. Allí donde la arrogancia disfraza al miedo y la afirmación a la negación, o para decirlo en palabras del Dr. Adolfo Vásquez Rocca, donde el <<positivismo metodológico>> disfraza el <<pesimismo existencial>>.

Cabe señalar aún que, así como su concepción de la historia, la concepción de la promesa benjaminiana se configuró en oposición con aquella que tiene la escuela historicista y, en su arista proletaria, la socialdemocracia. Una promesa orientada injustificadamente sólo hacia adelante, presta a celebrar demasiado prontamente aquello cuyo aspecto, producto de su visión torcida e irresponsable de la historia, parece un triunfo, una conquista de la humanidad, por ello y como correctamente lo ha observado el doctor Stefan Gandler, presa de proclamar <<universalizaciones materialmente inexistentes>>²³.

No cabe duda de que si pudiéramos ver uno al lado del otro el cuadro del ángel de la historia y el cuadro del ángel del progreso, este último debería de tener una aspecto contrapuesto al primero pero que, sin embargo, reflejara con profundidad y precisión la intimidad de su cercanía. Éste no tendría un semblante sombrío y amargamente sorprendido, sino por el contrario esbozaría una sonrisa estúpida y tendría un aspecto tonto que en modo alguno reflejaría inocencia y/o salud, sino a lo mucho una falta de conciencia que aparecería molesta a quien la observase. Se dirigiría ciega e irreflexiblemente hacia adelante, arrastrado impotentemente, lo mismo que su hermano, por un huracán indómito e inexorable, sólo que sin conciencia, a lo mucho con una creencia débil e infundada de ir a favor de la corriente; incapacitado por ello para observar hacia el pasado, y no sólo, como sería necesario, las catástrofes de las que seguramente, por obra de esa ceguera e irreflexión, sería el causante, sino que estaría imposibilitado, como sería deseable, para escuchar y observar la potencia positiva de ese pasado que quisiera interpelarlo, sí por supuesto aquella que tiene que ver con la rememoración de los vencidos, pero sobre todo aquella que celebra las grandezas y los triunfos de la humanidad, pero no de la manera en la que Benjamin se encargó de criticar.

Si debiésemos indicar a bote pronto cuál es el contenido histórico-positivo de la promesa de la que Sloterdijk nos cuenta, este sería sin duda aquel del cual nos habla el Dr. Adolfo Vásquez Rocca, es decir, aquel que se encarga de abrir una brecha entre los apocalípticos y los apologistas²⁴, siguiendo las indicaciones

que Nietzsche desarrolló en sus segunda intempestiva, es decir, un pasado y una historia capaz de incentivar e incrementar la propia vida.

Pero en modo alguno esto tiene que ver sólo con la rememoración de lo positivo en la historia, negando así lo negativo que es justo lo que Benjamin intentó que no se olvidará, pues, como hemos visto, esa rememoración conduce a una irresponsable concepción de lo histórico rayana en el anquilosamiento, en una apologética de lo dado, y en modo alguno eso lo que hubiese querido Nietzsche, o lo que propone Peter Sloterdijk.

Pero antes de reflexionar en torno al contenido de dicha promesa, justo es decir, que a ella sólo se llega tras una crítica a la metafísica de la concepción histórica de la modernidad, pues sólo tras esa crítica es posible superar la pretensión, y más bien, el prejuicio sobre el que se pretendieron justificar las actitudes más contrarias y nefastas, me refiero a la idea según la cual es posible captar el pasado en su realidad, pues contrario a lo que piensa el Dr. Gandler, no sólo el futuro no existe²⁵, por lo menos no como una realidad dada y determinada, tampoco el pasado, ni el presente. El desarrollo de una crítica postmetafísica llega a la intuición de que esas referencias a la temporalidad de lo humano son relatos y no aproximaciones reales (científicas) a lo real (lo histórico como lo dado susceptible de ser conocido) y de ello Benjamin estuvo plenamente conciente. Pero no se piense en forma alguna que esta actitud es un *remake* del escepticismo, porque en forma alguna esta posición puede encontrarse a la base del relativismo postmoderno imperante, por el contrario, de lo que hablamos aquí es lo propio de una transvaloración, es decir, de una nueva forma (no metafísica) de jerarquizar y fundamentar ese relato a partir de sus implicaciones vitales. Y en relación con la promesa y la historia que es lo que aquí nos atañe, es precisamente la forma en la que nos la representamos y la comunicamos, y la actitud que ante tal representación y relato tomamos en nuestra existencia²⁶.

Es por ello que Nietzsche pensaba que lo propio del hombre virtuoso se puede identificar en cuanto éste <<se rebela contra la ciega fuerza de los hechos, contra la tiranía de lo real y se somete a leyes que no son las leyes de esas fluctuaciones de la historia. Nada siempre contra la corriente histórica>>²⁷ y es por ello por lo que en modo alguno como pensarían sus críticos marxistas o sus apologistas conservadores y/o postmodernos esta actitud podría llegar a una apología de lo dado y por tanto promover su anquilosamiento, lo cual tampoco implica por otro lado que dicha actitud lleve necesaria e inexpugnablemente hacia algo mejor, hacia adelante, pues asume el riesgo de su actitud y de su pasión. No enfrenta la imposibilidad antropológica de certezas <<últimas e indubitables>>²⁸ como aquellos heridos y desencantados por esta intuición²⁹, no se detiene, ni anquilosa, sino que asume el compromiso y el riesgo del intento de ir siempre hacia adelante y de querer llegar más alto y más lejos, por ello también asume el riesgo de fracasar terrible y dolorosamente en el intento. Y este sería sin duda el contenido del <<secreto compromiso de encuentro>> entre generaciones que intenta comunicar la promesa dentro del pensamiento sloterdijkiano, aquella susceptible de superar la perplejidad de una actitud ante la vida y ante la historia que entre tanto se vuelve cada vez más cínica, cinismo del que por supuesto toda metafísica de la modernidad es cómplice. Y el contenido crítico-propositivo de dicha promesa es el principio de una antropología noble.

<<En el núcleo de una antropología noble, encontramos una disciplina filológica que, para el intelecto vulgar, es *ipso facto* inconcebible: una lingüística del entusiasmo. Partiendo de la tesis de que el hombre es el animal que se predice, esta lingüística trata de actos verbales con los que los hombres anuncian hombres venideros. [...] Los hombres anuncian a otros hombres en cuanto -también en los más eminentes tonos- hablan de las posibilidades humanas. Es la lengua como *melos*, *mitos* y *logos* en la que los hombres invitan a sus semejantes a convertirse en hombres. Quien corresponde a la invitación del discurso sobre las más eminentes posibilidades humanas va a parar al centro del proceso de humanización. [...] A esa fuerza demiúrgica de la lengua la llamo promesa.>>³⁰.

No hay que perder de vista que para que la promesa pueda ser configurada y surta efecto ésta no puede hacerlo sin la crítica a la dimensión lógico-racional de lo antropológico, y por tanto de su capacidad de comunicación, pues ella parte del prejuicio de que a través de ella es posible lograr alguna certeza o que por lo menos es la dimensión más próxima a alcanzarla. Toda promesa construida sobre ese prejuicio carece de la dimensión *melos* y mítica que Sloterdijk ilustra; aunque tampoco, para dicho propósito, es posible tomar una actitud completamente irracionalista, pues en ese caso se renunciaría a su dimensión lógica. Aquí hay que traer a colación esa crítica que a manera de *ceterum censeo* pronunciara Sloterdijk para ilustrar el plano en el que se configura la metafísica de la modernidad <<esteticismo y científicismo son típicas idioteces de la metafísica de la modernidad>>³¹ que sólo en apariencia son dialécticas y contrarias, pero más bien son complementarias y apoloéticas y por tanto anquilosadoras. <<Falso y superficial porque se toleró la contradicción entre vida y conocimiento, porque no se percibió lo que caracteriza la cultura de las naciones verdaderamente cultas: que la cultura solo puede crecer y florecer partiendo de la propia vida>>³².

En esta nueva actitud ante lo antropológico <<El hombre tiene que ser prometido al hombre antes de someter a prueba, en sí mismo, lo que puede ser. El que no ha oído nunca las historias de los dioses, héroes, santos, profetas y artistas es muy difícil que quiera o pueda ser un dios, héroe, santo, profeta o artista. El discurso ha de haberse referido a “grandes hombres”, en tercera persona, antes de que un individuo pueda dar en la ocurrencia de ser él mismo uno de semejantes sujetos>>³³.

Contrario al cumplimiento de la promesa para Benjamin, quien anuncia la detención, el cumplimiento de la promesa para Peter Sloterdijk equivale a la posibilidad de seguir prometiendo, para él la fuerza de la promesa radica en ser el *topos* de encuentro entre el pasado y el futuro en el presente. Porque <<desde antiguo, el pensamiento filosófico pretende decir quiénes somos y qué hemos de hacer; con lo que, desde hace al menos doscientos años, tienen que ver, asimismo, orientaciones de cómo fecharnos en la historia>> y <<para clarificar>> tal <<situación son necesarios grandes relatos>>³⁴.

Y como bien observa el propio Sloterdijk, gracias a su aguda capacidad para realizar un diagnóstico epocal, <<un intento así resulta intempestivo a la vista del consenso dominante entre los intelectuales desde hace una generación>> para quienes <<precisamente tales relatos, los llamados grandes, habrían acabado de una vez por todas>>³⁵.

Pero precisamente contrario a lo que estos cándidos observadores del final de los tiempos pudieran creer o creer saber <<la miseria de los grandes relatos de factura convencional no reside en absoluto en el

hecho de que fueron demasiado grandes, sino que no lo fueron lo suficiente>>>³⁶, contribuir pues a la grandeza de estos relatos es precisamente lo que una comunicación histórica más allá de la metafísica tiene como principal tarea.

Epílogo

Una promesa inconclusa

La salud ha estado variable, pero lo espero todo del próximo periodo de vacaciones, tranquilamente productivo. Puesto que sólo cuando creo algo estoy realmente sano y me encuentro bien. Todo lo demás es mala música de intermedio.

Friedrich Nietzsche

El pequeño círculo inicial deja paso a otros muchos, cada vez más amplios.

Friedrich Nietzsche

¿Por qué es que las presentes reflexiones concluyen con un epílogo? ¿y por qué es que éste comienza con una pregunta por su razón de ser?, -“¿acaso es otro de esos excesos retóricos que tanto parecen gustar al autor? ¿es que acaso no piensa comunicarse nunca con claridad? ¿no cesará de torturarnos con sus juegos? ¿o es que algo se le ha ocurrido de último minuto, de improviso? ¿acaso se ha olvidado de decirnos algo, algo importante quizás?”- Y de entrada he de decir que nada hay de eso o mejor sería decir que hay un poco de cada cosa y más... -“¿otra vez con lo mismo? ¿es que no tiene vergüenza?”- ...pero no se preocupen, *prometo* que es lo último.

De entrada como epílogo el presente está destinado al fracaso ya que se encuentra demasiado cercano a aquello que pretende epilogar. Si como tal, el epílogo es aquello que está más allá, al final de un texto, de una reflexión con los cuales guarda sólo una relación lejana y superficial, el presente fracasa porque pretende dar cuenta, aunque sólo sea de manera escueta, de una exigencia que, desde el momento en que estas reflexiones se han presentado para optar por un título como tesis, se volvió ineludible: el concluir. Sin embargo, por otro lado, el presente falla también como un apartado propio de conclusiones, en ese sentido el presente epílogo es demasiado lejano, ya que éste ha sido desde un principio el objetivo del apartado anterior: la cuarta consideración, si bien siguiendo la heterodoxia que las presentes reflexiones y su autor han mostrado en todo momento, pues más que cerrar algo, que concluirlo, el apartado anterior ha dejado la puerta abierta para las consideraciones ulteriores y para la continuación de la reflexión, para que cada cual reflexione y concluya hasta qué punto se han cumplido o no las expectativas y promesas que a lo largo se fueron adquiriendo y de las cuales, de manera especial, las tesis iniciales debían mostrarse como señales en el camino, pero como todo camino inexplorado y meta desconocida al final difícilmente estamos en condiciones de valorar hasta qué punto hemos cumplido o no, satisfecho o incluso desbordado los objetivos iniciales, pues no tenemos -¿cómo si acaso alguna vez tuviésemos!- recursos para comparar aquel lugar al cual hemos llegado con el lugar de donde venimos, así lo demuestra viva y dramáticamente la historia de Cristóbal Colón que, creyendo haber llegado a las indias, no reparó, por lo menos no inmediatamente, en que se encontraba en un lugar totalmente diferente, totalmente nuevo y maravilloso. Quizás al lugar al que hemos llegado no sea ni tan nuevo, ni tan maravilloso como aquel al que llegó el navegante portugués pero espero por lo menos que sea lo suficientemente diferente como para que desde él puedan contemplarse otras posibilidades más

halagüeñas, más excitantes, y, porque no, quizás algún día ese lugar añorado se nos presente más cercano, a tiro de piedra, aunque para alcanzarlo deba tirarla un Odiseo o un Zigfrido.

Bien entonces, si el epílogo no es un epílogo ni tampoco unas conclusiones, entonces, ¿qué es? Siguiendo con la metáfora: es el intento de aclarar un poco y describir el paisaje de este nuevo y diferente entorno, ¡lástima que como pintor el autor sea aún peor de lo que lo es como escritor!

Siendo pues los objetivos del presente aclarar y describir puede imaginarse el lector hasta qué punto resultan difíciles y engorrosos para el autor, un autor que sólo por falta de habilidad, pero con total honestidad y coherencia, honestidad y coherencia con aquello de lo que se intenta dar cuenta y que por eso se muestra oscuro, hermético, contradictorio... Por esa razón el presente epílogo juega para su autor las veces de la explicación de un chiste y, como dice Sloterdijk, <<el chiste que va acompañado de comentario pierde toda gracia>>, entonces, con el objetivo de no perder aquello que se ha ganado con las presentes reflexiones y con su particular forma de mostrarse, sea lo que esto sea, inclusive si sólo se ha ganado en gracia, que ya es mucho, hagamos este ejercicio lo más sucinto y fructífero posible. Para ello concentrémonos únicamente en la recuperación que hemos hecho al final del fin de las reflexiones sobre la propuesta de la *Lingüística del entusiasmo* de Peter Sloterdijk y su relación con los demás *topoi* de las mismas para indicar en qué sentido esta propuesta concuerda o puede llegar a concordar con la nuestra.

Con la *Lingüística del entusiasmo* Peter Sloterdijk supera las aproximaciones metafísicas a lo humano, prescindiendo de todo elemento (metafísico) que principie, fundamente o determine (incluida la subjetividad misma) lo humano y su relación con el mundo (lo histórico) por medio de una antropología noble; pues por medio de esa aproximación, la caracterización de lo humano que arroja no necesita de tales paliativos ya que lo humano-histórico se crea y recrea mutuamente.

La *Lingüística del entusiasmo* consiste en la comunicación, en los más eminentes tonos, de las más eminentes posibilidades humanas, lo que equivale restituirle a la dimensión lógica de lo humano (*logos*) su dimensión propiamente estética (como en la definición platónica), lo que equivale asimismo cuestionar y superar las aproximaciones reduccionistas a tal dimensión. La diferencia que existe entre una y otra aproximación es la que existe entre los recursos de la pura argumentación pragmática y la poesía para intentar comunicar lo inefable. Lo mismo que el amante que intenta dar cuenta de su amor a su amada y para ello utiliza un poema o un tratado lógico-racional y sistemático, ciertamente puede perderse en precisión y brevedad pero se gana en riqueza y sí se considera que de lo que se quiere dar cuenta (el amor) desborda riqueza (por ello es inaprensible e inefable) parece una mejor (en tanto que vivifica tanto al amante como a la amada, o dicho de otra manera les da los mayores recursos para su propio despliegue) forma de aproximación.

Por ello, para una antropología noble la promesa se convierte en la fuerza demiúrgica, el principio (no metafísico) de la representación estética de lo humano (lo histórico), es decir, donde se crea y recrea, pues la promesa son las expectativas que se comunican: tanto el recuerdo, como lo fáctico, así como la esperanza: es el encuentro del pasado y el futuro en el presente.

Pero la nobleza no le viene de suyo, dada (metafísicamente), sino en la disposición de ese crear y recrear, lo que equivale tener en cuenta además, como en el caso de Benjamin, sus posibilidades negativas.

Sin embargo, esta notoriedad y atención de las posibilidades negativas, para conseguir el distintivo de la nobleza, no pueden, ni deben minar la capacidad creativa, pues al así hacerlo, en la dirección al cinismo-nihilismo, se revela una disposición vulgar-débil que dicha notoriedad y atención buscaba eliminar del optimismo ingenuo. En ese caso dicha notoriedad y atención cumplen con la disposición del moderno cinismo denunciado por Sloterdijk, es decir, como <<falsa conciencia ilustrada>>.

El punto de quiebre de la nobleza de la promesa no está tan sólo en la imposibilidad del cumplimiento de sus expectativas, si no, y en igual grado, en la posibilidad de su cumplimiento cabal, pues eso rebela tanto la incapacidad de cumplir las expectativas como la incapacidad de formular promesas suficientemente nobles, en todo caso vulgaridad, cansancio, cinismo, debilidad, nihilismo...

Esperando asimismo que la incapacidad del autor para dar cuenta de esta *Promesa inconclusa* se deba más bien a un motivo noble (la pujanza del objetivo) que a uno vulgar, hasta otra ocasión en la que la conclusión sea más feliz para todos, aunque quizás...

Notas

Presentación

1. El lector interesado podrá encontrar desarrollada la noción de cinismo a la que aquí hacemos referencia sobre todo en los trabajos de Peter Sloterdijk: *El árbol mágico* y *Crítica de la razón cínica*, cfr., Zb y KV.
2. Citado por Peter Sloterdijk, RM, p. 19.
3. Ángel Sáiz Sáez, Platón, tres diálogos sobre retórica-comunicación, UNAM, México, 2003. p. 9.
4. Ángel Sáiz Sáez, El arte-ciencia de la comunicación, la retórica de Aristóteles, UNAM, México, 2003. p. 12.
5. Ángel Sáiz Sáez, Platón..., op., cit., p. 10.
6. Ibid., p. 11.
7. Soren Kierkegaard, Proscriptum no científico a Migajas filosóficas, Universidad Iberoamericana, México, 2009. Prefacio, pp. 6-8.
8. Para la noción de perspectivismo, cfr., JGB, Prólogo, p. 20. Esta noción desarrollada por Nietzsche se diferencia enorme y preclaramente, contrario a lo que la mayoría de sus adversarios metafísicos y adeptos postmodernos cree, de la actual noción de relativismo. El perspectivismo nietzscheano podría llamarse con toda justicia un perspectivismo aristocrático. Pues, si bien toda posición es una posición particular (no en el sentido de unidad, sino de la particularidad de la vivencia) que no está respaldada por ningún principio, ni fundamento metafísico (cfr., JGB y WL), no todas las opiniones valen lo mismo, sobre todo desde la perspectiva de lo vital (cfr., WA, Epílogo, p. 57). Lo que el perspectivismo aristocrático pretende es: interpelar a toda posición a ir más allá de sus límites y limitaciones en busca de algo mejor (cfr., HL, 7, pp. 126-127), conciente asimismo del riesgo que ello implica.

Marco Teórico

- * Antes de comenzar el apartado he de rogar y pedir al lector su profunda comprensión e indulgencia ya que él mismo tiene ante todo la intención de justificar la elección del tema desarrollado (la promesa) para una tesis de licenciatura en comunicación, por lo que no pretende exhaustividad (como podrá encontrarla, o por lo menos eso espero, por otro lado, en el desarrollo del trabajo). Siendo así que muchos de los temas mencionados y sugeridos (que, sin embargo, su referencia ha resultado imprescindible) en el presente sólo podrán ser desarrollados y profundizados ulteriormente.

I

- * Es en este apartado donde el lector encontrará las mayores faltas y omisiones... y es que el mismo hace referencia a un campo no desarrollado del que, sin embargo, ha resultado imprescindible su mención. Tarea de esfuerzos posteriores dentro de la investigación en comunicación será su desarrollo, o por lo menos ese es mi propósito.
1. Por lo menos esa ha sido la interpretación más extendida. El lector interesado podrá encontrar entre otras muchas, pues lo cierto es que sobre Aristóteles hay inconmensurables interpretaciones, en las aproximaciones de Heidegger, Gadamer, Emilio Lledó Iñigo, el Dr. Ángel Sáiz Sáez... reflexiones que se contraponen o por lo menos que sugieren lo necesario para contraponerse a esa interpretación metafísica empeñada en reducir la complejidad de lo humano a una o a una serie de proposiciones susceptibles de ser determinadas -y que, en última instancia o por principio, se consideran determinantes-.
 2. Para el caso particular de América latina y específicamente mexicano resulta aleccionador al respecto la historia del movimiento indigenista, pues allá en los albores de la colonización española los ahora considerados padres de dicho movimiento luchaban, al calor de debates interminables, por la inclusión de los indígenas latinoamericanos dentro de la determinación genérica europea de lo humano, en aquellos tiempos representada por el debate en torno a la propiedad del alma, con miras a conseguir los derechos propios a dicha pertenencia. 500 años después, el movimiento indigenista, sobre todo a partir del 1 de enero de 1994, momento en que se dio a conocer el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, lucha contra aquella máquina homogeneizadora, lucha por la defensa de su especificidad y diferencia, por el derecho a la autonomía, a la autodeterminación y por la defensa de sus usos y costumbres, de su cultura contra la voracidad y avaricia del sistema capitalista.
 3. Para la génesis de la metodología del diagnóstico épocal, cfr., Sv, I, pp. 29 y ss.
 4. Cfr., Karl Marx, Manuscritos económico-filosóficos, FCE, México, 1994.
 5. <<Y yo: “Dime -te pregunto-, maestro, ¿cómo se puede comparar la sabiduría de Sócrates con la de los demás? / Y él: “Se compara como el conocimiento de la claridad del sol que tiene quien ve respecto del que no puede ver, pues un ciego puede haber oído muchas cosas acerca de la claridad del sol; de la cual, sin embargo, tiene ignorancia. Por el contrario, uno que ve, si se le pregunta cómo

es la claridad del sol, responde que no sabe, y tiene conocimiento de esta ignorancia, porque, como la luz sólo puede ser percibida por la vista, experimenta que la claridad del sol excede la visión”.>>. Nicolás de Cusa y Juan Wenck, Apología de la Docta ignorancia y La Ignorada sabiduría, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1995. p. 79.

6. Fr., D-K., 43.
7. Por ejemplo los positivistas lógicos o los metafísicos neohegelianos como Höhle, cfr., Vittorio Höhle, El tercer mundo como problema filosófico, PUJ, Bogotá, 2003.
8. En ese sentido compartimos la interpretación de Sloterdijk sobre que la miseria de los grandes relatos no se ha debido sobre todo a su grandeza, sino por el contrario a que no lo han sido lo suficiente. Por ello este filósofo aboga, en primera instancia, por la recuperación, y en segunda, por la superación de los grandes relatos de corte tradicional, cfr., WnK, Sobre grandes relatos, pp. 19 y ss.
9. El interesado en profundizar sobre tales cuestiones encontrará en la bibliografía algunos trabajos que tratan a este respecto, sin embargo, con la intención de cumplir los objetivos de este apartado he de señalar dos trabajos que resultan paradigmáticos en tales cuestiones, por un lado de Manuel Martín Serrano, José Luis Piñuel Raigada..., Teoría de la comunicación, UNAM, México, 1991. y de Marshall McLuhan, La galaxia de Gutenberg, Aguilar, Madrid, 1969.
10. Esta pequeña conferencia dio pie a un acalorado debate en Alemania, acusada de revivir viejos fantasmas aún presentes e inaceptables para la vieja guardia filosófica de la postguerra. El interesado podrá encontrar algunos pormenores de la polémica en el número 228 de la Revista de Occidente. Cfr., vv. aa. Revista de Occidente N° 228, Atheneum, Madrid, mayo de 2000. También el propio Sloterdijk desarrollará más tarde bajo los mismos principios pero con un objeto de análisis diferente, aunque no menos polémico (las tecnologías aplicadas al terrorismo), una reflexión brillante en la que profundizaremos más adelante, cfr., Lb.
11. Aunque ciertamente las relación y empatía de las aproximaciones del Dr. Fritz Haug y Peter Sloterdijk es mucho más profunda de lo que parece a simple vista, pues ciertamente las reflexiones sloterdijkianas tienen ante todo el mérito de abrir para ámbitos otrora impensables las críticas del Dr. Haug a las aproximaciones metafísicas a las tecnologías, es decir, de recuperar también para esos ámbitos las dimensiones antropológica, política, social, material, económica...
12. DB, p. 41. La reflexión tiene ante todo el sentido de probar esas actitudes contrapuestas de la modernidad, que en última instancia y tras una reflexión profunda resultan tanto más próximas cuanto más contrarias se muestran en apariencia.
13. Fernando Savater lleva a cabo una caracterización del vitalismo en su dimensión ética, cfr., Victoria Camps, Osvaldo Guariglia... (eds.), Concepciones de la ética, Trotta, Valladolid, 1992. Vitalismo, pp. 297 y ss. Asimismo Safranski resume críticamente la filosofía vitalista en tiempos de Heidegger, cfr., Rüdiger Safranski, Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo, Tusquets, Barcelona, 2003. p. 75 y ss.
14. Todavía un filósofo de la ciencia como Reichenbach pretendía diferenciar claramente entre un científico y un poeta, es decir, entre quien se aproxima a la realidad de manera correcta y quien no.

- H. Reichenbach, *Erkenntnis* I, 1930. p. 186, la cita proviene de Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, Rei, México, 1990. p. 28. Por lo demás, también Popper sostiene la misma distinción sin, por otro lado, cifrarla en el principio de inducción como los positivistas lógicos. También Nietzsche ha llamado seriamente la atención al respecto en WL, allí el filósofo destruye tales pretensiones por medio de una reflexión genealógica sobre el lenguaje.
15. En su filosofía postmetafísica Nietzsche se encargó de criticar de manera particular esa metafísica de la subjetividad, y si bien pueden encontrarse sugerencias al respecto a lo largo de toda sus obras recomendando de manera particular *Más allá del bien y del mal*, cfr., JGB.
 16. EHD, p. 40.
 17. Aquí Heidegger se refiere a lo expuesto hasta ese momento en relación con *Phýsis* y *Ethos*, también al final de la cita volverá sobre este punto, cfr., L, pp. 11-12.
 18. L, pp. 12-13.
 19. Para una mejor comprensión de esta definición, aunque en un ámbito diferente del que aquí se trata resaltar, véase el análisis del Dr. Sáiz, cfr., Ángel Sáiz Sáez, *Platón*, op., cit., pp. 192 y ss.
 20. Por ejemplo: los positivistas lógicos y los neohegelianos como el señor Höhle.
 21. dVM, p. 35. No puedo por las razones expuestas sino indicar al interesado los textos y lugares que me han sugerido este punto, no pudiendo por los principios igualmente expuestos y en contra de aquello que como ese charlatán Höhle cree, es decir, que hay una <<interpretación correcta de los textos filosóficos>> [cfr., Vittorio Höhle, *El tercer mundo como problema filosófico*, PUJ, Bogotá, 2003. p. 133], presuponer que al futuro lector le sugieran lo mismo que a mí, por ello no puedo sino prometer una posterior interpretación de los mismos, cfr., WL.
 22. Por ejemplo la noción de *artista de la vida* de D. T. Suzuki, cfr., D. T. Suzuki y Erich Fromm, *Budismo Zen y psicoanálisis*, FCE, México, 2006. pp. 23-24.

II

- * Debo reconocer que otra de las fuentes principales para la sugerencia, decisión y confirmación del tema en cuestión ha sido la lectura de los trabajos históricos de Salustio, si bien podrían ser en otro momento objeto de reflexión resultará sumamente clarificador al respecto de este trabajo la atención a estos puntos: <<Pero sin duda alguna la Fortuna es reina y señora en todas las cosas; ella celebra y oscurece todo por capricho más que por la verdad. Las hazañas de los atenienses, a mi modo de ver, fueron asaz amplias y magníficas, pero algún tanto inferiores no obstante a lo que cuenta la tradición. Mas, como quiera que allí surgieron historiadores enormemente inteligentes, los hechos de los atenienses se celebran en el mundo entero como los más grandes. Así, la valía de los protagonistas es considerada en la medida en que preclaros talentos fueron capaces de ensalzarla con palabras.>> [Gayo Salustio Crisipo, *Conjuración de Catilina*, Gredos, Madrid, 1997. 8, 1-5, pp. 79-80]. Primero, con el reconocimiento de la primacía de la Fortuna, Salustio cierra la posibilidad a aproximaciones reduccionistas a la historia; segundo, y aunque no haya sido esa su intención, sino la de señalar la diferencia entre el reconocimiento y prestigio de las hazañas griegas y romanas, el historiador muestra la importancia del relato para la historia, de preclaros talentos para la palabra y el ensalzamiento de grandes hazañas sin las cuales o no brillarían o lo harían menos (es decir, la relación noble entre comunicación e historia).

<<Por lo demás, entre las otras actividades que se ejercen con el espíritu, es de gran utilidad muy en primer término el recuerdo de lo hechos del pasado. Sobre sus virtudes, puesto que han hablado muchos, considero que debo pasar de largo, y a la vez para evitar que nadie crea que con alabanzas ensalzo yo mismo con todo descaro mi propia afición. Y pienso que, puesto que he decidido vivir alejado de la política, habrá quienes llamen esta importante y útil labor mía con el nombre de ociosidad, al menos quienes se figuran que el colmo de la energía es rendir pleitesía a la plebe y buscar su favor con convites. Si estos individuos recapacitaran sobre los tiempos en que yo conseguí los cargos y la calidad de los hombres que no pudieron lograr lo mismo, así como la clase de hombres que llegaron después al senado, sin duda opinarán que he cambiado de idea razonadamente y no por desidia, y que mi ocio redundará en mayor beneficio para el país que la actividad de otros. Pues yo he oído muchas veces que Quinto Máximo, Publio Escipión y otros ilustres varones de nuestra ciudad solían decir que cuando contemplaban los relatos de sus abuelos se les inflamaba el espíritu con gran vehemencia, instándoles a practicar la virtud. Naturalmente, aquella cera, aquellas imágenes no tenían en sí una fuerza tan grande, sino que esa llama crecía en el pecho de los hombres singulares al recuerdo de las gestas, y no se extinguía hasta que su virtud igualaba la fama y gloria de los mismos. Por el contrario, ¿quién hay con las costumbres actuales que no compita con sus mayores en riquezas y dispendios y no en probidad y diligencia? Incluso los hombres que se hacen a sí mismo y que antes acostumbraban a aventajar a la nobleza por su virtud se esfuerzan en lograr el poder y los cargos públicos con engaños y recursos de bandidos en vez de con buenas artes. Como si la pretura, el consulado y todas las demás cosas por el estilo fuesen preclaras y

grandiosas por sí mismas y no se juzgaran según el mérito del que ostenta tales cargos.>> [Salustio, Guerra de Jugurta, op., cit. 4, 1-8]. Sólo en este pasaje, del que podríamos habernos ocupado si la representación aristocrática romana no nos estuviera hoy tan lejos, el historiador ha destacado los puntos y relaciones más importantes que nosotros intentaremos aclarar en lo que sigue. Así, Salustio señala dos importantes fuerzas de la comunicación, la historia y la promesa, por un lado: los deseos de emulación de grandes gestas que, aunque el autor no alcance a observarlo, se lleva a cabo en la relación de la creación y recreación de las mismas. Por ello señala Salustio que por sí mismas esas historias no son capaces de inflamar tan vehementemente los deseos, sino sólo en hombres ilustres (cuya condición innata fuera ilustre), pero de acuerdo con lo destacado arriba, la manera (sobre todo si es preclara y talentosa) de crear y recrear esas hazañas de hecho influye en gran medida en la posibilidad de insuflar deseos de emulación (evidentemente la creación y recreación se dan en cada momento, pues es la forma de relación del hombre con el mundo); por otro lado, y no menos importante, el historiador se encargará de que los vicios de su época no sean olvidados. No sólo en el ofrecimiento de lo excelente, sino también en el recuerdo y la censura (la creación y recreación) de lo perjudicial. Con ello la comunicación, la historia y la promesa encontraran su utilidad para la vida (aunque también su perjuicio, finalmente *la Fortuna es la reina y señora de todas las cosas*).

- ** Por ejemplo, cuando dice que: <<pero que somos habla también significa paralelamente que somos *un* habla. Ahora bien, la unidad del habla consiste en que en cada una de las palabras esenciales se pone de manifiesto eso uno y mismo en lo que concordamos y unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente nosotros mismo. El habla y su unidad son lo que sustenta nuestro existir.>> [EHD, pp. 43-44]. Ciertamente con esta reflexión Heidegger supera las aproximaciones metafísicas tradicionales que intentan reducir y captar lo humano como algo unitario y abstracto, sin embargo, a pesar de ir sumamente lejos, a mi parecer no lo fue lo suficiente, pues a pesar de todo cree en una unidad que se muestra en la multiformidad de sus manifestaciones, en ese sentido la unidad metafísica del sujeto permanece, porque hay algo que subyace a las manifestaciones, lo que las unifica y les da su especificidad, por otro lado la especificidad de la unidad es dada por la particularidad de sus manifestaciones.

En lo que respecta a estas reflexiones los pensamientos de Nietzsche (e incluso los del propio Heidegger sobre todo en sus reflexiones sobre la vivencia y la concepción del mundo, cfr., Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2005 y Rüdiger Safranski, op., cit., Capítulo sexto, pp. 119 y ss.) van aún más allá, negando la unidad metafísica del sujeto, el último bastión de la metafísica, al no presuponer una unidad tras la multiplicidad de las manifestaciones, sino sólo la multiplicidad. No es por supuesto el caso del presente profundizar al respecto quien así lo desee podrá hacerlo sobre todo en *Más allá del bien y del mal*, cfr., JGB.

Otro tanto suceden en relación con lo histórico, cuando dice que: <<Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece, y sólo desde entonces, puede

exponerse a lo mutable, a lo que viene y se va; pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el “tiempo desgarrador” se ha desgarrado en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente. Somos *un* habla desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo ha surgido, desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos. Ambas cosas, ser habla y ser históricos, son igual de antiguas, van unidas y son lo mismo.>> [EHD, p. 44]. Aquí Heidegger se niega a llevar las consecuencias de su planteamiento hasta el final, por ello subyace en su representación de los histórico la unidad y lo permanente, aunque de manera muy distinta a como ella es representada por la metafísica tradicional. Para Heidegger, y no sólo de acuerdo con lo expuesto en este ensayo sino como la forma más propia de su aproximación ontológica, es decir, *ser y tiempo*, la unidad y lo permanente es lo que deviene, el devenir, por ello “sólo lo persistente es mutable”, en relación con su representación antropológica ello nos crea una barrera insoslayable con la cual nosotros no estamos de acuerdo, por ello dice el filósofo que sólo cuando el hombre se sitúa ante la presencia de lo permanente éste puede abrirse a lo mutable, de lo que se trata aquí es precisamente de poner en entre dicho esa necesidad, de problematizarla.

Y como éstas numerosas serían las notas necesarias para aclarar el tratamiento en cada uno de los lemas sobre los que Heidegger reflexiona, por ello, y en vistas de que nuestro propósito no es el de aclarar la esencia de la poesía, para no hacer la exposición demasiado entrecortada, injustificadamente extensa y quizás aburrida -si es, que no lo es ya sin tales aclaraciones- he prescindido de tales notas.

1. EHD, p. 38.
2. EHD, p. 39.
3. EHD, p. 39.
4. EHD, p. 39.
5. EHD, p. 40.
6. EHD, pp. 40-41.
7. EHD, p. 41.
8. EHD, p. 42.
9. EHD, p. 43.
10. EHD, p. 43.
11. EHD, pp. 43-44.
12. En su biografía sobre Martin Heidegger, Rüdiger Safranski ha recogido, resumido y criticado posiciones reduccionistas al respecto, sin embargo, deja entrever una cierta esperanza metafísica en la lógica, que como hemos puesto de manifiesto en la nota de advertencia a este apartado, es para nosotros inaceptable, cfr., Rüdiger Safranski, op., cit., Capítulo segundo, pp. 41 y ss. Por otro lado, y en la misma obra, Safranski recupera esta noción del ser en el habla en el trabajo de habilitación del, en aquel entonces, joven filósofo, sobre Duns Scoto, allí nos recuerda lo siguiente: <<El misterio de la analogía, dentro del cual nos movemos ya en el simple contar, conduce directamente al misterio

más portentoso: Dios. Guarda con todo lo que es la misma relación que la serie infinita de los números con las singularidades numerables, aunque en sentido literal, “innumerables”, de los entes. Las cosas son lo que son, y al mismo tiempo son de tal manera que sólo en forma análoga cumplen el contenido ideal del significado de nuestros conceptos (en el caso que nos ocupa, de los conceptos numéricos). Lo cual significa que las cosas son infinitamente mucho más que lo expresado en el medio homogéneo de los conceptos estrictos, e infinitamente diferentes de ello. De ahí saca Heidegger la conclusión, extraordinariamente importante para su filosofía posterior, de que a esta “estructura fundamental de la realidad en cuanto tal”, en la que “la homogeneidad y la heterogeneidad se entrelazan en una forma peculiar” (FS, p. 199), no puede adecuarse en grado suficiente un tipo de ciencia que se orienta por el ideal del concepto con un significado idéntico, unívoco; más bien, es adecuado con ella la “lengua viva” en la “peculiar movilidad de su significación” (FS, p. 278). Esta consecuencia seguirá siendo vinculante para Heidegger también en las fases tardías de la evolución de su pensamiento. Pues, aunque más tarde ya no use el concepto escolástico de analogía, sin embargo, se mantendrá firme en la persuasión de que el órgano correspondiente de la filosofía no es la lógica unívoca, sino el lenguaje hablado en su historicidad, variedad de significaciones y también en su forma poética.>> [ibid., Capítulo cuarto, p. 91]. Este párrafo puede asimismo resultar sumamente clarificador e interesante no sólo para el presente apartado, sino en general para el resto de las reflexiones, y quizás, sobre todo, para lo precedente.

13. EHD, p. 44.
14. Para profundizar sobre la noción de escisión en la modernidad, cfr., DB, I. Literatura “Centáurica”, pp. 25 y ss.
15. EHD, p. 44.
16. EHD, p. 45.
17. EHD, p. 45.
18. EHD, pp. 45-46.
19. EHD, p. 46.
20. EHD, pp. 46-47.
21. EHD, p. 47.
22. EHD, p. 47.
23. EHD, p. 51.
24. dVM, p. 35.
25. Así, por ejemplo dice Heidegger en el décimo apéndice a su *La época de la imagen del mundo*: <<La antropología (en tanto interpretación científica y por tanto hegemónica de lo humano en la modernidad) es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del *subjectum*?>>

[Hw, p. 90]. Asimismo, para la noción de *subjectum* véase el apéndice 9 de la misma obra y La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” en el mismo volumen, cfr., Hw, pp. 157 y ss.

26. Por ello el Dr. Haug nos previene contra esta actitud en *Filosofar con Brecht y Gramsci*, allí nos dice al respecto: <<Heidegger nos advierte en "Was heisst denken?" ("¿Qué significa pensar?") mediante una frase aguda: "la ciencia no piensa". Después precisa: "no lo hace a la manera de los pensadores". No es que quiera simplemente devaluar la ciencia. Considera como un "mérito" de ésta el no pensar, ya que sólo así se puede introducir como investigación en un dominio de objetos. Esto arroja luz sobre el concepto de ciencia que sigue este filósofo. La reflexión sobre metas y caminos hacia ellas queda eliminada de una ciencia que se conciba así. Pero, ¿qué entiende por pensar a la manera de los pensadores? Heidegger define ese pensar mediante lo que le da a pensar. De aquello que debemos pensar, dice que es lo no pensado por todas las filosofías anteriores. "El origen esencial del ser del ente (de lo que es)". Tiene doble sentido decir que Nada de eso es representable. Rechazando el pensamiento que representa, Heidegger nos remite a una representación de la Nada: a un origen esencial que, según sus palabras, se nos escapa. Esta esencia ausente, ya que se nos escapa, permite única y exclusivamente "que señalemos hacia ella y al hacerlo nos señalemos nosotros mismos". "Este señalar es nuestra esencia". / Después de haber entrado sin desearlo en la actitud reverente de personas que dan por sentado un sentido superior, que va más allá de sus horizontes y al que comienzan a subordinarse sin pensar, partiendo de una disposición profundamente arraigada en ellos, retomaremos la pregunta: ¿Dónde hemos ido a parar? Este pensar a la manera de los pensadores habla abiertamente como un señalarse-a-sí-mismo, desde una montaña de arrogancia.>>. *Filosofar con Brecht y Gramsci*, <http://www.wolfgangfritzhau.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009.
27. Wf, p. 39.
28. Wf, p. 40.
29. Wf, pp. 34-35.
30. Johann W. Goethe, *Obras completas*, tomo III, Aguilar, México, 1991. Verdad y poesía, Parte III, Libro XIII.
31. Georg Brandes, Nietzsche, un ensayo sobre el radicalismo aristocrático, Sexto Piso, Madrid, 2008. IV, p. 45.
32. Ibid.
33. Cfr., *ibid.*, p. 48.
34. Cfr., *ibid.*, p. 53
35. *Ibid.*, igualmente Nietzsche desarrolla en *Aurora* algunas de las críticas más profundas y sugerentes respecto del sentimiento de deuda sobre todo en su arista judeo-cristiana. <<Ya San Pablo creía que era necesario un sacrificio para suprimir el profundo malestar de Dios por el pecado: y desde entonces, los cristianos no han dejado de desahogar sobre una *víctima* su disgusto por ellos mismos - ¡es necesario que alguna cosa *buena* (aunque sólo sea *in effigie*) muera por *sus* pecados, ya sea el “mundo”, la “historia”, la razón, la alegría o la serena tranquilidad de otros hombres.>> [M, I, 94]. Este es el tipo de sacrificio, aunque de manera sumamente sutil, que sugieren las reflexiones de

Heidegger. Igualmente resulta importante tenerlo muy en cuenta para lo que sigue pues esta *entrega* aparecerá de nuevo, aunque de manera más aguda e inflexible, dentro del pensamiento de Benjamin, como sacrificio de la *historia*.

36. Kierkegaard, op., cit., p. 6. Igualmente en relación con nuestro tema, aunque en el ámbito particular de la literatura, el filósofo danés nos regala en la *Introducción* al *Postscriptum* algunas agudas y sugerentes reflexiones sobre la dimensión negativa de la promesa, allí nos dice que, es siempre más interesante y prestigioso hacer una promesa que cumplirla. Desafortunadamente en nuestro trabajo estas reflexiones sobre la relación entre el acto de prometer y el acto a que dicha promesa hace referencia (al com-promiso) no podrán ir más allá de la pura mención, aunque con posteridad podrían constituir un apéndice del presente, cfr., *ibid.*, pp. 9 y ss.
37. Con relación, aunque en otro ámbito, resulta sumamente sugerente y aleccionador el debate en tiempos del romanticismo alemán sobre la principal función de la tragedia alrededor de la persuasión para alejarse del vicio por medio de la compasión o la invitación a la emulación de grandes hazañas por medio de la admiración. Véase al respecto: Regula Rohland y Miguel Vedda (eds.), *La teoría del drama en Alemania 1730-1850*, Gredos, Madrid, 2004. El mismo Nietzsche desarrolló reflexiones a este respecto, en clara resonancia con sus antecesores y decidiéndose, como no podría ser de otro modo, por la segunda de las motivaciones cfr., *M*, IV, 240, asimismo pero ya no sólo con relación a las artes escénicas sino a la estética romántica (para su autor una estética de la decadencia) en general, cfr., *NW* y *WA*.
38. *M*, I, 80. Igualmente pueden seguirse las críticas y atenderse las sugerencias que Nietzsche desarrolla en la misma obra, sobre todo cfr., aforismos: 79, 132-140 y 144: <<Si nos dejamos ensombrecer por el lamento y el sufrimiento de los demás mortales, cubriendo así de nubes nuestro propio cielo, ¿quién soportaría las consecuencias de este eclipse? Justamente los demás mortales, lo que supondría añadir una carga más a las que ya padecen. Si nos convertimos en el eco de sus males y, si, más aún, estamos constantemente dirigiendo nuestros oídos a sus desdichas, nosotros no podremos ser para ellos ni *auxilio* ni *alivio* -a menos que aprendamos el arte de los dioses del Olimpo y nos *edifiquemos* a partir de entonces con las desgracias de los hombres, en lugar de ser infelices por ellas. Pero esto es demasiado olímpico para nosotros, aunque al disfrutar de la tragedia hayamos dado un paso adelante hacia ese canibalismo ideal de los dioses.>>.
39. En términos semejantes pero con relación y terminología marxista autores muy importantes como Theodor Adorno o el propio Dr. Wolfgang Fritz Haug se han encargado de recuperar y enriquecer el término de *Dialéctica negativa*, una dialéctica cuyo desarrollo y movimiento termina por anquilosar y constreñir aún más al hombre. Así en el marco del primer Seminario Internacional de Pensamiento Crítico, el Dr. Fritz Haug se encargó de enfatizar las repercusiones negativas de esta dialéctica pasiva: <<Formas en que la dialéctica permanente nos atrapa desde atrás>>, es decir, una dialéctica que no genera progreso (en el sentido de la dialéctica positiva, producto de una dialéctica interpretativa: de una interpretación del mundo con conceptos dialécticos), cfr., *Sobre la dialéctica del anticapitalismo*, en <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, existe versión

impresa en la revista *Dialéctica*, aunque por supuesto son de extrañar las aclaraciones realizadas en el propio seminario; asimismo, cfr., Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, obra completa, 6, Akal, Madrid, 2005.

40. EHD, p. 52.

41. Safranski, op., cit., p. 27.

42. FW, III, 125.

43. M, IV, 240.

Advertencia

1. Cfr. Nicolás de Cusa y Juan Wenck, *op. cit.*, p. 83.
2. Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, 1. Infancia y juventud, Alianza, Madrid, 1994. 8, p. 211.
3. Cfr., Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, 3. Los diez años del filósofo errante, Alianza, Madrid, 1985.

Consideraciones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk

Introducción

1. Adolfo Vásquez Rocca, Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Novatores, Valencia, 2008. Introducción, pp. 18-19.
2. Cfr., Wf, I, 1, p. 35.
3. Lb, I, p. 39.
4. Lb, I, p. 47.
5. Lb, I, p. 45.
6. Lb, I, p. 53.
7. Ibid.
8. Para aclarar la situación y el sentimiento nacionales de Benjamin, véase el artículo de su amigo Gershom Scholem *El alemán Walter Benjamin de Peter von Haselberg*, donde critica fuerte y decididamente a Haselberg por su incomprensión y por el intento de presentar a un Benjamin con un sentido patriótico alemán desconociendo las distancias y reservas de éste al respecto, influenciadas por su origen judío. En dicho artículo dice Scholem, que si bien Benjamin al igual que Kafka fueron escritores judíos de lengua alemana, no por ello se sintieron nunca como alemanes, como aceptados e incorporados a dicha cultura, sino que, en tanto judíos, siempre sintieron el rechazo y la distancia, por lo cual, siempre mantuvieron reservas y distancia al respecto, cfr., WBE, p. 189. Asimismo, de tales influencias de la tradición judía en la configuración de su pensamiento y sobre todo en relación con su orientación materialista es de lo que nos ocuparemos especialmente a lo largo de estas reflexiones.
9. Hans-Georg Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Herder, Barcelona, 1996. p. 92.
10. Ibid.
11. Ibid. p. 93.
12. TH, VII, p.42.
13. TH, IX, p. 44.
14. Op. cit., Gadamer, p. 95.
15. JGB, I, 6, p. 27.
16. PHG, Prólogo, p. 30.
17. TH, pp. 16-17.
18. Op. cit., Gadamer, p. 142.
19. KV, pp. 47-48.
20. KV, I, 3, VIII, pp. 131-134.
21. Theodor Adorno, *Crítica, cultura y sociedad (KkG)*, Sarpe, Madrid, 1984. p. 134.

Primera Consideración

1. nsWB. p. 33.
2. TH, I, p. 35.
3. TH, IV, pp. 38-39.
4. TH, Ms-BA 443, p. 112.
5. TH, XVII, p. 54.
6. TH, XIV, p. 51.
7. Cfr., TH, XII, p. 48.
8. TH, VII, p. 41.
9. TH, XI, pp. 46-48.
10. TH, XIII, pp. 50-51.
11. En la traducción de H. A. Murena p. 70, cfr., Walter Benjamin, Ensayos escogidos, Coyoacán, México, 2006.
12. TH, X, pp. 45-46.
13. TH, XII, p. 49.
14. Cfr., Stefan Gandler, ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?, Utopía y praxis latinoamericana, México, año 8 N° 20, enero-marzo 2003.
15. Cfr., TH, p. 68.
16. Cfr., Walter Benjamin, Historia literaria y ciencia de la literatura, Contrahistorias, México, N°3, septiembre 2004-febrero 2005. pp. 23-25.
17. TH, VII, p. 41.
18. Para profundizar sobre estos principios, cfr., DB y Sv.
19. TH, VIII, p. 43.
20. Karl Marx y Friedrich Engels, Manifiesto del partido comunista, Crítica, Barcelona, 1998. p. 39.
21. Ibid.
22. Cfr., entre otros: *La ideología alemana, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y Tesis sobre Feuerbach*, Karl Marx y Friedrich Engels, Obras escogidas, I, II y III, Progreso, Moscú, 1976.
23. Siguiendo las indicaciones de Heidegger que veremos más adelante.
24. Resultara importante tener presente que la palabra utilizada por Benjamin en el original en alemán sea *Gewalt*, palabra esta rica en matices y que puede corresponder en español tanto a: fuerza, capacidad, poder, y en su sentido enfático, el sentido en el que Benjamin pretendió usarla en dicho ensayo, pero que sin embargo, juega alrededor del mismo con los demás, significa: violencia, cfr., Obras, II, 1, p. 181.
25. Cfr., Obras, II, 1, pp. 181 y ss.
26. Ibid., p. 183.
27. Ibid., p. 185.

28. Sobre la violencia bélica como originaria y prototípica, cfr., *ibid.*, p. 189.
29. *Ibid.*, p. 188.
30. Cfr., *ibid.*, pp. 200-202.
31. *Ibid.*, p. 202.
32. TH, VIII, p. 43.
33. TH, VII, pp. 41-43.
34. TH, VI, p. 40.
35. TH, p. 80.
36. TH, p. 90.
37. TH, p. 89.
38. TH, p. 117.
39. Hw, La época de la imagen del mundo, p. 69.
40. *Ibid.*, pp. 68-69.
41. *Ibid.*, p. 63.
42. De hecho, como veremos más adelante, esto es su *telos*. Dentro de coordenadas marxistas fue Karel Kosík uno de los primeros y más claros en ocuparse de este hecho, en su *Dialéctica de lo concreto* explica la manera en la cuál el sistema de representación dominante tiende a ocultar sus principios y contradicciones mediante la naturalización de sus representaciones, es decir, sustrayéndolas del ámbito de lo histórico (lo cuestionable) y llevándolas a plano de lo ahistorico: de lo natural, de lo inmanente, de lo metafísico, pero como bien observó Nietzsche toda posición revela el *ethos* de quien la promueve y no tanto la importancia del objeto al cuál se refiere. Cfr., Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1976.
43. HL, p. 37.
44. Es decir, en tanto escrito intempestivo, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* se dirigía contra lo concreto en busca de una transformación inmediata o mediata. Por otro lado la siguiente afirmación no es del todo cierta, pues si bien Nietzsche desarrollará, como dijimos y como veremos a continuación, estas intuiciones más tarde en *La genealogía de la moral*, ya desde *Aurora* pueden encontrarse reflexiones al respecto, como por ejemplo: <<¿Conocéis la venganza de los hombres pusilánimes que se comportan en sociedad como si se les hubieran robado sus miembros? ¿La venganza de las almas humildes al modo cristiano, que se deslizan furtivamente por todos los lugares de la tierra? ¿La venganza de los que siempre juzgan inmediatamente y siempre reciben injusticia con la misma inmediatez? ¿La venganza de los borrachos de todas las especies, para quienes el mañana constituye lo más siniestro del día? ¿Igualmente de los enfermos de todo tipo, los achacosos y abatidos que no tienen el valor de convertirse en sanos? El número de estos pequeños vengadores, cuando no el de sus actos de venganza, es monstruoso: toda la atmósfera vibra constantemente a causa de las flechas y dardos lanzados por su malignidad, hasta el punto de que el cielo y el sol de la vida permanecen eclipsados, no sólo para ellos, sino, más aún, para nosotros, para todos, los que quedan: lo que es peor si estuvieran continuamente arañándonos la piel y el corazón.

¿no rechazamos acaso nosotros a veces el sol y el cielo simplemente porque hemos estado mucho tiempo sin verlos?...>> [M, IV, 323].

45. Aunque hay que tener serias reservas para llamarlo así, pues ya el mismo Nietzsche nos indica en *Más allá del bien y del mal* que todo <<método es en realidad economía de principios>> [cfr., JGB] y luego Sloterdijk: <<hay método luego hay vulgaridad>> [cfr., DVM, p. 41]; más correcto sería llamarlo una forma de reflexión o de pensamiento, o una forma de abordar los problemas de manera postmetafísica.
46. Cfr., sobre todo y entre otros, Michel Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, Pre-Textos, Valencia, 2004 y también Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona, 2002.
47. En el sentido de *lo vinculante* en Heidegger, cfr., Hw, La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, pp. 157 y ss.
48. GM, 2006. p. 49.
49. WM, 30, p. 49.
50. GM, 8, p. 56.
51. GM, pp. 57-58.
52. GM, I, 7, pp. 54-55.
53. DVM, p. 75.
54. Me gustaría llamar nuevamente la atención sobre este punto para evitar cualquier malentendido al respecto. Cuando aquí se apela a la *superioridad* de una representación particular, esta superioridad sólo tiene valor relativo a su relación para alcanzar la hegemonía de la representación histórica de un cierto tiempo, tal como la entendía Gramsci, cfr., Antonio Gramsci, Escritos políticos 1917-1933, Siglo XXI, México, 1981, y no un valor absoluto respecto de las demás formas de representación, ellas mismas y cada una de ellas, inconmensurables, inaprensibles y también por ello incomparables en muchos aspectos. Este sentido de superioridad ya era entendido así por Nietzsche: así por ejemplo, en su *Primera intempestiva*, el filósofo llama la atención sobre el injustificado echar al vuelo las campanas de los *cultifilisteos* (o filisteos de la cultura) alemanes, quienes querían extender la victoria militar de Alemania sobre Francia a los dominios de la cultura. Nietzsche fue el primero en señalar y contradecir, y después de él muy pocos, la falsedad de la opinión pública alemana, fue capaz de señalar con la claridad y contundencia necesaria que la victoria militar alemana sobre Francia era sólo eso: una victoria militar y en modo alguno una victoria de la cultura alemana sobre la cultura francesa, cfr., DS, Uno, pp 27 y ss. Cuando aquí nosotros referimos superioridad para lograr la hegemonía de la representación lo referimos sólo en los términos relativos a ese respecto y en forma alguna a la superioridad de esa forma particular de representación en términos absolutos (por ella misma y por cada uno de sus aspectos) sobre las demás.
55. DVM, p. 35.
56. Ibid., pp. 71-72.
57. Ibid., pp. 72-73.
58. DB, p. 40.

59. TH, p. 25.
60. GT, 3, p. 54. En Apolodoro. Bibl. II, 6, 3. En Teognis 425 y ss. Una idea semejante puede leerse también en el *Edipo en Colono* de Sófocles, cfr., versos 1224-1238.
61. GT, 3, p. 55.
62. Ibid.
63. Cfr., Gabriel Vargaz Lozano, *Fin de la historia*, CDyDFC, México, 2003.

Segunda Consideración

- * Si bien la *complicatio* y la *explicatio* tienen su fundamento en eso Uno que es Dios, aquí, sin embargo, con estos términos quisiéramos señalar algo, si bien no completamente diferente de aquello que con ellos refirieron los pensadores del siglo XV al XVII, si por lo menos distinto de aquello que los relaciona con ese principio teológico.

Nuestra intención no está motivada por un pathos nostálgico, no intentamos llevar a cabo un *remake* de la filosofía organicista del renacimiento, porque en modo alguno pensamos que ésta sea una solución posible, ni deseable a la crisis de la representación histórica moderna.

Teniendo esto bien presente quisimos referirnos con estos términos a algo cuyo fundamento no es la filosofía metafísica renacentista, sino la filosofía postmetafísica contemporánea.

La *complicatio*, la unión de lo uno y de lo múltiple, se opone en cada uno de sus momentos a la metafísica analítica de la modernidad, con ella quisimos referir la unidad y analogía de lo histórico y de lo humano; así como con *explicatio*, que es la manifestación, el despliegue de Dios, la manifestación y el despliegue en su sentido más pleno de lo humano en lo histórico.

Para un acercamiento a las nociones originales de *complicatio* y *explicatio*, véase, entre otros, el breve e interesante texto de Bernardino Orío de Miguel, Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico (siglos XV-XVII) en *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Trotta, Madrid, 1994. pp. 193 y ss.

1. TH, XI, p. 47.
2. TH, XIII, pp. 50-51.
3. TH, Ms-BA 1097, pp. 65-66.
4. Para ilustrar este punto véase *La ideología alemana*, op., cit.
5. Esto es lo propio de la interpretación dialéctica positiva de la *racionalidad de la realidad* de Hegel que se encuentra en Engels. Cfr., Karl Marx y Friedrich Engels, Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos, Grijalbo, México, 1970. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, pp. 20-21.
6. Véase por ejemplo la tesis VI sobre Feuerbach op. cit. y El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre en Karl Marx y Friedrich Engels, El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, Manifiesto del partido comunista y otros, Colofón, México, 1997. pp. 166 y ss.
7. Cfr. TH, XI, pp. 46-48.
8. Para consultar algunas otras contradicciones y aporías dentro del pensamiento de Marx cfr. Rubén Salazar Mallén, Crítica al pensamiento marxista en Actualidad del pensamiento de Carlos Marx, op. cit. pp. 11-15.
9. TH, Ms-BA 475, pp. 86-87.
10. nsWB, pp. 14-15.
11. Obras, II, 1, pp. 216-222.

12. Quién quiera profundizar sobre la cuestión no tiene más que tomar la *Segunda Consideración Intempestiva* de Nietzsche y esta le saltará a los ojos.
13. TH, IX, pp. 44-45.
14. Cfr. E. M. Cioran, *Desgarradura*, Tusquets, Barcelona, 2004. Las dos verdades, pp. 11-12.
15. Cfr. E. M. Cioran, *La caída en el tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003. El árbol de la vida, pp. 9 y ss.
16. Que incluso llevo a Bertol Brecht, uno de sus amigos más íntimo y admirado, a declarar no saber qué hacer con dichas tesis, sobre todo por cuanto atañe al propio materialismo histórico.
17. TH, II, p. 37.
18. TH, XVI, p. 54.
19. Friedrich Nietzsche, *Homero y la filología clásica*, Panamericana, Bogotá, 2001. p. 206.
20. Para una aproximación al concepto de enajenación en Marx véase sus Manuscritos económico-filosóficos y Marx y su concepto del hombre de Erich Fromm en Erich Fromm y Karl Marx, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1994.
21. TH, III, pp. 37-38.
22. Gandler, op. cit.
23. Lb, p. 49.
24. Cfr. Adolfo Vásquez Rocca, op. cit., pp. 21 y ss.
25. Lb, pp. 92-93.
26. Lb, p. 79.
27. Lb, p. 82.
28. Adolfo Vásquez Rocca, op. cit., p. 23.
29. Lb, p. 111.
30. Lb, p. 101.
31. Ese parecer puede encontrarse desde los humanistas del renacimiento como Giovanni Pico della Mirándola, cfr., *De la dignidad del hombre*, UNAM, México, 2003; hasta el seriamente manipulado y tergiversado padre del liberalismo, Adam Smith, cfr., la interpretación de Chomsky en *Lucha de clases*, Crítica, Barcelona, 2007.
32. Lb, p. 120.
33. Pero no en el sentido peyorativo en que lo entendió Heidegger, cfr., Hw, *La época de la imagen del mundo y La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*.
34. Crítica que justamente Heidegger no atiende en su interpretación en *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, cfr., Hw, pp. 157 y ss.
35. Por ello, y de acuerdo con su representación antropológica, tanto la felicidad como la tristeza se relacionan directamente con el aumento o disminución de la voluntad de poder, es decir, de las propias capacidades de manifestación (lo estético), o en otras palabras la *explicatio*, cfr., AC, 2, p. 32.
36. Una correspondencia dentro de la teoría marxista contemporánea puede encontrarse dentro de los encomiables trabajos de Dr. Wolfgang Fritz Haug, consúltese la bibliografía.

Tercera Consideración

1. nsWB, Walter Benjamin, p.13.
2. KkG, p. 139.
3. nsWB, ibid., p. 42.
4. nsWB, ibid.
5. nsWB, ibid., p. 24.
6. Obras, II, 1, pp. 206-207.
7. Obras, II, 1, p. 202.
8. Cfr., Wf, p. 35.
9. KkG, p. 134.
10. Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, Katz, Buenos Aires, 2008. p. 15.
11. TH, pp. 58-59.
12. TH, p. 51.
13. WBE, p. 226.
14. Erasmo de Rotterdam, op. cit., XLIII, p.121.
15. Orío de Miguel, op cit., pp.198-199.
16. TH, p. 98.
17. TH, 1098 v, pp. 69-70.
18. TH, Ms-BA 1103, p. 71.
19. TH, Ms-BA 1103, p. 71.
20. TH, XVIII, pp. 55-56.
21. Remito, para ejemplificar algunas lecturas al respecto a la *Introducción* de Hienz Dietrich a Neoliberalismo, Reforma y Revolución en América Latina, Nuestro tiempo, México, 1996. pp. 5 y ss. y Vargas Lozano, op., cit.
22. Cfr., F. Fukuyama, The end of history and the last man, New York, 1992.
23. Cfr., Friedrich Engels, El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre, op. cit.
24. Cfr., Friedrich Engels, del socialismo utópico al socialismo científico, op. cit.
25. TH, Ms-BA 1100, p. 70.
26. TH, p. 112.
27. TH, p. 103.
28. TH, p. 99.
29. TH, XVIII, pp. 55-56.
30. TH, 1098 v, pp. 69-70.
31. TH, XVII, pp. 54-55.
32. Wf, p. 37.
33. TH, Ms-BA 1105, p. 72.
34. TH, Tesis C, Ms-BA 489, pp. 74-75.

35. Lo mítico entendido en el sentido, arriba analizado, en *Hacia la crítica de la violencia*.
36. El quinto libro fue añadido por el propio Nietzsche con posterioridad.
37. FW, IV, 341, p. 250.
38. Nietzsche, p. 209.
39. Véase lo indicado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: lo estético como actividad propiamente humana. Cfr. GT.
40. WB, TH, Ms-BA 475, p.87.
41. FW, 276, p. 203.
42. Erasmo de Róterdam, op. cit., XI, p. 46.
43. Za, III, del pasar de largo, p. 254.
44. Cfr., Curt Paul Janz, op. cit.
45. Cfr., GM, habría, sin embargo, que reflexionar muy seriamente sobre el sentido de la interpretación de Nietzsche, pues de hecho éste, por sugerencia seguramente de su estudio de Schopenhauer, conocía con cierta profundidad, aquella que permitía el desarrollo de la filología orientalista europea de la época, varias doctrinas orientales, contrario a lo que supone Hösle (en sus observaciones sobre zoroastrismo, cfr., Hösle, op., cit., pp. 113 y ss.), entre ellas el budismo, por supuesto, de hecho contaba entre su biblioteca con el tomo de H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlín, 1881, cfr., GM, p. 292, n. 33. Por otro lado, por lo menos dentro de Budismo Zen, uno podría encontrar muchos puntos de encuentro e incluso coincidencias en el enfoque y tratamiento de ciertos *topoi*, como por ejemplo, un ataque directo contra las limitaciones para lo vital de las abstracciones del pensamiento. El interesado podrá encontrar dentro de la bibliografía algunos libros que ilustran este y otros puntos similares.
46. Curt Paul Janz, op. cit., p. 306.

Cuarta Consideración

1. TH, II, p. 37.
2. TH, V, p. 39.
3. TH, Ms-BA 446, p. 89.
4. TH, XII, p. 49.
5. TH, Ms-BA 485, p. 102.
6. TH, II, p. 37.
7. TH, Ms-BA 444, p. 113.
8. TH, Ms-BA 444, p. 114.
9. Cfr., nsWB, Walter Benjamin y su ángel, pp. 49 y ss.
10. WBE, p. 190.
11. En la nota que aparece al pie de página de la cita, Scholem reconoce que estas indicaciones le fueron sugeridas a Benjamin por él durante sus conversaciones sobre la obra *Philosophie der Geschichte* (Filosofía de la historia), de F. J. Molitor, que se hallaba en la biblioteca de Benjamin. Cfr. nsWB, p. 100, n. 38.
12. nsWB, Walter Benjamin y su ángel, p. 100.
13. Esta es también la idea de Cioran y el budismo, desprenderse del acto que nos encierra en el círculo de la vida y la muerte.
14. Seguimos la traducción de Ricardo Ibarlucía y Miguel García-Baró, del texto de Gershom Scholem, *Los nombres secretos de Benjamin*.
15. nsWB, Walter Benjamin, p. 48.
16. nsWB, Walter Benjamin, p. 48.
17. nsWB, Walter Benjamin, p. 48. TH, XIX B, pp. 58-59.
18. TH, Ms-BA 1095, p. 63.
19. Cfr., TH, III, pp. 37-38.
20. nsWB, Walter Benjamin y su ángel, p. 95.
21. Cfr., KkG, p. 134.
22. nsWB, Walter Benjamin y su ángel, pp. 94-95.
23. Esta es una declaración que apareció en el marco de las cesiones del primer Seminario Internacional de Pensamiento Crítico (SIPC). Cabe señalar, sin embargo, que, debido a su orientación marxista, el Dr. Gandler puntualiza sólo la inexistencia material de dichas universalizaciones, de las que, debido a nuestra propia orientación, debíamos hacer coextensivas a todas las dimensiones de la representación de la modernidad.
24. Cfr., Adolfo Vásquez Rocca, op. cit., p. 23.
25. Cfr., Stefan Gandler, op. cit.
26. Quede como muestra de aquella actitud que deseamos el siguiente aforismo titulado <<Liberado del escepticismo.- A: “Otros salen de un escepticismo moral generalizado aburridos y débiles, roídos,

carcomidos, incluso medio devorados, pero yo salgo más valiente y sano que nunca, con los instintos reconquistados. Y allí donde corta el viento, sube la marea y no hay peligros pequeños que vencer, me encuentro a gusto. No me he convertido en gusano, aunque muchas veces haya tenido que actuar y excavar como tal.” B: ¡Precisamente has *dejado* de ser escéptico, porque *niegas*! A: “Y por eso mismo he aprendido de nuevo a *decir sí*.”>> [M, V, 477], debe de notarse que para volver a aprender a afirmar, a decir que sí, no es necesario regresar a la seguridad de lo metafísico, de hecho es *necesario* no hacerlo, sólo se puede aprender a afirmar la vida nuevamente, superar el escepticismo-nihilismo, donde corta el viento, sube la marea y hay grandes peligros, es decir, donde no hay seguridad y, por tanto, tampoco conocimiento, es decir, donde se ha aprendido a afirmar en la negación.

27. LH, 8, p. 126.
28. Que es aquello que se encuentra en la metafísica de la modernidad desde Descartes.
29. Esta es la principal motivación de Sloterdijk en la *Crítica de la razón cínica*, cfr. KV.
30. Wf, p. 40.
31. DB, Advertencia, pp. 21 y ss.
32. LH, 10, p. 149.
33. Wf, I, 2, pp. 40-41.
34. WnK, I, 1, p. 19.
35. WnK, I, 1, p. 19.
36. WnK, I, 1, p. 21.

Bibliografía

- Adorno Theodor W., Crítica, cultura y sociedad, Sarpe, Madrid, 1984.
- , Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad, Akal, Madrid, 2005.
- , Kierkegaard, construcción de lo estético, Akal, Madrid, 2006.
- , Actualidad de la filosofía, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994.
- y Horkheimer Max, Dialéctica de la ilustración, Trotta, Madrid, 2006.
- Aristóteles, Ética nicomáquea..., Gredos, Madrid, 1998.
- , Metafísica, Gredos, Madrid, 2000.
- , Retórica, Gredos, Madrid, 2000.
- , Política, Gredos, Madrid, 2000.
- Ayer A. J., El positivismo lógico, FCE, México, 1978.
- Benjamin Walter, Tesis sobre la historia, Itaca-UACM, México, 2008.
- , El autor como productor, Itaca, México, 2004.
- , La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, Itaca, México, 2003.
- , Ensayos escogidos, Ediciones Coyoacán, México, 2006.
- , Obras completas, libro I, volumen 1, Abada, Madrid, 2006.
- , Obras completas, libro II, volumen 1. Abada, Madrid, 2007.
- Bernabé Alberto (edición), De Tales a Demócrito, fragmentos presocráticos, Alianza, Madrid, 2003.
- Bodhidharma, Enseñanzas Zen, Kairós, Barcelona, 2005.
- Brandes Georg, Nietzsche, un ensayo sobre el radicalismo aristocrático, Sexto Piso, México, 2008.
- Cabada Castro Manuel, Querer o no querer vivir, Herder, Barcelona, 1994.
- Camps Victoria y otros (edición), Concepciones de ética, Trotta, Madrid, 1992.
- Castro Fidel y otros, Neoliberalismo, reforma y revolución en América Latina, Nuestro Tiempo, México, 1996.
- Chomsky Noam, Ilusiones necesarias, Prodhufi, Madrid, 1992.
- Cioran E. M., El libro de las quimeras, Tusquets, Barcelona, 2007.
- , La caída en el tiempo, Tusquets, Barcelona, 2003.
- , Desgarradura, Tusquets, Barcelona, 2004.
- , En las cimas de la desesperación, Tusquets, Barcelona, 2003.
- , Historia y utopía, Tusquets, Barcelona, 2003.
- Clearly Thomas (edición), La enseñanza del Zen, Kairós, Barcelona, 2006.
- de Cusa Nicolás y Wenck Juan, Apología de la Docta ignorancia y La Ignorada sabiduría, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1995.
- DeFleur M. L. y Ball-Rokeach S., Teorías de la comunicación de masas, Paidós, México, 1990.
- Deleuze Gilles, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona, 2002.
- Engels Friedrich, Del socialismo utópico al socialismo científico, Progreso, Moscú.
- , El origen de la familia, la propiedad privada y el estado, Progreso, Moscú, 1978.

- , Anti-Dühring, Juan Grijalbo, México, 1975.
- y Karl Marx, Manifiesto comunista (bilingüe), Crítica, Barcelona, 1988.
- , La sagrada familia, Juan Grijalbo, México, 1958.
- , Tesis sobre Feuerbach y otros escritos, Juan Grijalbo, México, 1970.
- , Obras escogidas, I, II y III, Progreso, Moscú, 1976.
- Feyerabend Paul, Límites de la ciencia, Paidós/I.C.E.-U.A.B. Barcelona, 1989.
- Foucault Michel, Nietzsche, la genealogía, la historia, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- Fukuyama F., The end of history and the last man, New York, 1992.
- Gadamer Hans-Georg, Mis años de aprendizaje, Herder, Barcelona, 1996.
- , El problema de la conciencia histórica, Tecnos, Madrid, 2001.
- Gayo Salustio Crisipo, Conjuración de Catilina..., Gredos, Madrid, 1997.
- Goethe Johann, W., Obras completas en cuatro tomos, Aguilar, México, 1991.
- , Las afinidades electivas, Cátedra, Madrid, 2000.
- Gramsci Antonio, Escritos políticos 1917-1933, Siglo XXI, México, 1981.
- Habermas Jürgen, El discurso filosófico de la modernidad, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Haug Wolfgang Fritz, Publicidad y consumo, crítica de la estética de mercancías, FCE, México, 1993.
- , Einführung in marxistisches Philosophieren, Argument, Hamburg, 2006.
- , Sobre la dialéctica del anti-capitalismo, <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009.
- , Filosofar con Brecht y Gramsci, <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009.
- , Necesidades del marxismo, <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009.
- , Estética de la mercancía, subcultura y cultura de masas, <http://www.wolfgangfritzhaug.inkrit.de/eu/eu-index.htm>, 2009.
- Hegel G. W., Lógica, Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.
- Heidegger Martin, Aclaraciones a la poesía de Hölderlin, Alianza, Madrid, 2005.
- , Lógica, Alianza, Madrid, 2004.
- , Hitos, Alianza, Madrid, 2007.
- , Ontología, Alianza, Madrid, 2008.
- , Caminos de bosque, Alianza, Madrid, 2005
- , Nietzsche, Destino, Madrid, 2005.
- , La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo, Herder, Barcelona, 2005.
- , La pobreza, Amorrurtu, Buenos Aires, 2006.
- , ¿Qué significa pensar?, Terramar, La Plata, 2005.
- , Ser y tiempo, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 2005.
- , Estudios sobre mítica medieval, FCE, México, 2003.
- , Introducción a la fenomenología de la religión, FCE, México, 2006.
- , Arte y poesía, FCE, México, 2006.
- Hook Sydney (compilador), Lenguaje y filosofía, FCE, México, 1986.
- Horkheimer Max, Crítica de la razón instrumental, Terramar, La Plata, 2007.

- , Teoría tradicional y teoría crítica, Pados- I.C.E/U.A.B, Barcelona, 2000.
- Hösle Vittorio, El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos, PUJ, Bogotá, 2003.
- Izquierdo Agustín, Nietzsche, Edaf, Madrid, 2000.
- Janz Curt Paul, Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud, Alianza, Madrid, 1994.
- , Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea 1869/1879, Alianza, Madrid, 1987.
- , Friedrich Nietzsche 3. Los diez años de filósofo errante, Alianza, Madrid, 1985.
- Kierkegaard Soren, Postscriptum no científico a Migajas filosóficas, Universidad Iberoamericana, México, 2009.
- Kosík Karel, Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1976.
- Kuhn Thomas S., La estructura de las revoluciones científicas, FCE, México, 1971.
- Lefebvre Henri, Nietzsche, FCE, México, 1975.
- Martín Serrano Manuel y otros, Teoría de la comunicación, UNAM, México, 1991.
- Marx Karl, Manuscritos de economía y filosofía, Alianza, Madrid, 2001.
- , Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850, Ediciones de lenguas extranjeras, Beijing, 1980.
- , La miseria de la filosofía, Sarpe, Madrid, 1984.
- y Fromm Erich, Marx y su concepto de hombre, FCE, México, 1994.
- McLuhan Marshall, La galaxia de Gutenberg, Aguilar, Madrid, 1969.
- Nietzsche Friedrich, El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid, 2005.
- , Más allá del bien y del mal, Alianza, Madrid, 2003.
- , El anticristo, Alianza, Madrid, 2003.
- , Ecce homo, Alianza, Madrid, 2005.
- , Crepúsculo de los ídolos, Alianza, Madrid, 2006.
- , Así habló Zaratustra, Alianza, Madrid, 2006.
- , Consideraciones intempestivas, 1, Alianza, Madrid, 2000.
- , La genealogía de la moral, Alianza, Madrid, 2006.
- , Estética y teoría de las artes, Alianza-Tecnos, Madrid, 2004.
- , Sabiduría para pasado mañana, Tecnos, Madrid, 2002.
- , La genealogía de la moral, Tecnos, Madrid, 2003.
- , Fragmentos póstumos, I, Tecnos, Madrid, 2007.
- , Fragmentos póstumos, IV, Tecnos, Madrid, 2006.
- , La gaya ciencia, Akal, Madrid, 2001.
- , Humano, demasiado humano, I, Akal, Madrid, 2007.
- , Humano, demasiado humano, II, Akal, Madrid, 2007.
- , La filosofía en la época trágica de los griegos, Valdemar, Madrid, 2003.
- , Schopenhauer como educador, Valdemar, Madrid, 2001.
- , Aurora, Biblioteca Nueva (BN), Madrid, 2000.
- , Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, BN, Madrid, 1999.
- , El pensamiento trágico de los griegos, BN, Madrid, 2004.

- , Escritos sobre Wagner, BN, Madrid, 2003.
- , El paseante y su sombra, Siruela, Madrid, 2003.
- , Nietzsche contra Wagner, Siruela, Madrid, 2002.
- , Fragmentos póstumos sobre política, Trotta, Madrid, 2004.
- , Escritos sobre retórica, Trotta, Madrid, 2000.
- , Poesía completa, Trotta, Madrid, 2008.
- , Correspondencia, I, Trotta, Madrid, 2005.
- , Correspondencia, II, Trotta, Madrid, 2007.
- , Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida, Edaf, Madrid, 2000.
- , La voluntad de poder, Edaf, Madrid, 2006.
- , Sobre el porvenir de nuestras escuelas, Tusquets, Barcelona, 2000.
- , Poemas (bilingüe), Hiperión, Madrid, 2007.
- , Antología, Península, Barcelona, 1988.
- , El nihilismo, Península, Barcelona, 2000.
- y Vaihinger Hans, Sobre verdad y mentira, Tecnos, Madrid, 2006.
- y Gutiérrez Girardot Rafael, Nietzsche y la filología clásica, Panamericana, Bogotá, 2000.
- Orío de Miguel Bernardino, Esplendor y decadencia del pensamiento organicista hermético-kabbalístico (siglos XV-XVII) en Del Renacimiento a la Ilustración I, Trotta, Madrid, 1994.
- Pereyra Carlosy otros, Actualidad del pensamiento de Carlos Marx, Instituto Mora, México, 1983.
- Platón, Diálogos, I-IX, Gredos, Madrid, 2003...
- Popkin Richard H., La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza, FCE, México, 1983.
- Popper Karl, La lógica de la investigación científica, Rei, México, 1990.
- , Realismo y objetivo de la ciencia, Tecnos, Madrid, S-D.
- y otros, La lógica de las ciencias sociales, Colofón, México, 2008.
- Relinque Eleta Alicia (edición), Tres dramas chinos, Gredos, Madrid, 2002.
- Rohland Regula y Vedita Miguel (eds.), La teoría del drama en Alemania 1730-1850, Gredos, Madrid, 2004.
- de Róterdam Erasmo, Elogio de la locura, Sarpe, Madrid, 1984.
- Safranski Rüdiger, Un maestro de Alemania, Tusquets, Barcelona, 2003.
- , Nietzsche, Tusquets, Barcelona, 2004.
- Sáiz Sáiz Ángel, Platón, tres diálogos sobre retórica-comunicación, UNAM, México, 2003.
- , El arte-ciencia de la comunicación, la retórica de Aristóteles, UNAM, México, 2003.
- Scholem Gershom, Walter Benjamin y su ángel, FCE, México, 2003.
- , Los nombres secretos de Walter Benjamin, Trotta, Madrid, 2004.
- Sexto Empírico, Contra los profesores, libros I-VI, Gredos, Madrid, 1997.
- Sloterdijk Peter, Si Europa despierta, Pre-Textos, Valencia, 2004.
- , Venir al mundo, venir al lenguaje, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- , Extrañamiento del mundo, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- , Experimentos con uno mismo, Pre-Textos, Valencia, 2003.

- , Temblores de aire, Pre-Textos, Valencia, 2003.
- , El desprecio de las masas, Pre-textos, Valencia, 2005.
- , El pensador en escena, Pre-textos, Valencia, 2000.
- , Sobre la mejora de la buena nueva, Siruela, Madrid, 2005.
- , En el mismo barco, Siruela, Madrid, 2002.
- , Normas para el parque humano, Siruela, Madrid, 2003.
- , El sol y la muerte, Siruela, Madrid, 2003.
- , En el mundo interior del capital, Siruela, Madrid, 2007.
- , Esferas, I, Siruela, Madrid, 2003.
- , Esferas, II, Siruela, Madrid, 2003.
- , Esferas, III, Siruela, Madrid, 2006.
- , Crítica de la razón cínica, Siruela, Madrid, 2006.
- , El árbol mágico, Seix Barral, Barcelona, 2002.
- , Derrida, un egipcio, Amorrurtu, Buenos Aires, 2007.
- , El hombre operable, <http://www.observacionesfilosoficas.net/elhombreoperable.html>, 2009.
- , De terror y de genes, <http://www.observacionesfilosoficas.net/deterrorydegenes.html>, 2009.
- , Patria y globalización, <http://www.observacionesfilosoficas.net/patriayglobal.html>, 2009.
- , Nietzsche, el hombre más independiente de Europa,
<http://www.observacionesfilosoficas.net/sloterdijksobrenietzsche.html>, 2009.
- Sófocles, Tragedias, Gredos, Madrid, 2008.
- Suzuki D. T., Budismo Zen, Kairós, Barcelona, 2003.
- , y Fromm Erich, Budismo Zen y psicoanálisis, FCE, México, 2006.
- Vargaz Lozano Gabriel, Fin de la historia, CDyDFC, México, 2003.
- Vásquez Rocca Adolfo, Peter Sloterdijk; esferas, helada cósmica y políticas de climatización, Novatores, Valencia, 2008.
- Vattimo Gianni, El sujeto y la máscara, Península, Barcelona, 1988.
- , Más allá del sujeto, Piados, Barcelona, 1992.
- vv. aa. Revista de Occidente, N° 228, Atheneum, Madrid, mayo de 2000.
- , Alter-Ego, año 1, N° 0, México, enero de 2004.
- , Contrahistorias, N° 2, Imago Mundi, México, marzo-agosto de 2004.
- , Contrahistorias, N° 3, Imago Mundi, México, septiembre de 2004-febrero de 2005.
- , Contrahistorias, N° 9, Imago Mundi, México, septiembre de 2007-febrero de 2008.
- , Dialéctica, año 28, N° 36, UAP, Puebla, invierno de 2004.
- , Dialéctica, año 30, N° 38, UAP, Puebla, invierno de 2006.
- , Utopía y praxis latinoamericana, México, año 8 N° 20, enero-marzo 2003.

Abreviaturas

De las obras de Friedrich Nietzsche

AC	El Anticristo
BA	Sobre el porvenir de nuestras escuelas
CV	Cinco prólogos a cinco libros no escritos
DD	Ditirambos de Dioniso
DS	David Strauss. Consideraciones intempestivas, 1
DW	Visión dionisiaca del mundo
EH	Ecce homo
FW	La Gaya Ciencia
GD	El crepúsculo de los ídolos
GM	Genealogía de la moral
GMD	Drama musical griego
GT	El nacimiento de la tragedia
HL	Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida. Consideraciones intempestivas, 2
JGB	Más allá del bien y del mal
M	Aurora
MA	Humano demasiado humano
MD	Exhortación a los alemanes
NF	Fragmentos póstumos
NW	Nietzsche contra Wagner
PHG	La filosofía en la época trágica de los griegos
SE	Schopenhauer como educador. Consideraciones intempestivas, 3
SGT	Sócrates y la tragedia griega
ST	Sócrates y la tragedia
UB	Consideraciones intempestivas
VM	Miscelánea de opiniones y sentencias
WA	El caso Wagner
WB	Richard Wagner en Bayreuth. Consideraciones intempestivas, 4
WL	Sobre verdad y mentira en sentido extramoral
WS	El viajero y su sombra
WM	La voluntad de poder
Za	Así habló Zaratustra

De las obras de Peter Sloterdijk

UVgN	Sobre la mejora de la buena nueva
------	-----------------------------------

DB	El pensador en escena
RM	Normas para el parque humano
IsB	En el mismo barco
DVM	El desprecio de las masas
Lb	Temblores de aire
Fee	Si Europa despierta
WkSk	Venir al mundo, venir al lenguaje
Wf	Extrañamiento del mundo
Sv	Experimentos con uno mismo
DST	El sol y la muerte
WnK	En el mundo interior del capital
KV	Crítica de la razón cínica
Zb	El árbol mágico

De las obras de Martin Heidegger

EHD	Aclaraciones a la poesía de Hölderlin
L	Lógica
Hw	Caminos de Bosque
O	Ontología
Nietzsche	Nietzsche

De las obras de Walter Benjamin

TH	Tesis sobre la historia
O, II, 1	Obras completas, libro II, volumen 1
O, I, 2	Obras completas, libro I, volumen 2

De las obras de Gersom Scholem

WBE	Walter Benjamin y su ángel
nsWB	Los nombres secretos de Walter Benjamín

Índice

	Pag.
Presentación: Acuse de recibo de una promesa cercana.....	4
Marco teórico: Promesa, poesía y comunicación, algunas reflexiones preliminares hacia una epistemología postmetafísica de la comunicación.....	8
I Algunas reflexiones preliminares hacia una epistemología postmetafísica de la comunicación.....	9
II Promesa, poesía y comunicación: Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía.....	16
Advertencia.....	30
Consideraciones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk.....	32
Introducción: <i>Incipit tragoedia</i>	33
Primera consideración: Crítica genealógica al <i>begriff der Geschichte</i> de Walter Benjamin. <i>Continuum, Discontinuum</i> y Transvaloración.....	43
Segunda consideración: <i>Restitutio in integrum, complicatio y explicatio</i>	67
Tercera consideración: <i>Nova Aetas</i> y Eterno Retorno.....	79
Cuarta consideración: Las dimensiones de la promesa. <i>Tikkun, Eingedenken</i> y Lingüística del entusiasmo.....	93
Epílogo: Una promesa inconclusa.....	101
Notas.....	105
Presentación.....	105
Marco teórico.....	106
Advertencia.....	116
Consideraciones en torno a las dimensiones de la promesa desde la experiencia histórica de Walter Benjamin y Peter Sloterdijk.....	117
Bibliografía.....	128
Abreviaturas.....	133