



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

EXPERIENCIA Y REDENCIÓN, POSIBILIDAD DE *LO POR-VENIR*: FRANZ
ROSENZWEIG Y WALTER BENJAMIN.

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
NADIEZHDA LORENA BERMÚDEZ DÍAZ

TUTORA:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
[FFyL-UNAM](#)

MÉXICO, D. F. ([JUNIO](#)) 2013



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



ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción.	9
Para trasplantar a la redención a terreno filosófico	17
1. La palabra <i>Redención</i> desde el hebreo	22
2. La palabra <i>Redención</i> desde el griego	25
3. La palabra <i>Redención</i> y sus implicaciones en el latín	30
La apuesta metodológica: el ensayo	33
La paradoja del lenguaje frente a la temporalidad, la traducción y la redención: Rosenzweig.	47
La paradoja del lenguaje frente a la temporalidad, la traducción y la redención: Benjamin	65
La alegoría de la redención	81
I. La alegoría del ángel	85
II. La alegoría de la ruina	87
III. La alegoría del lago estancado	90
La experiencia de “lo por-venir”	95
Conclusiones	113
Bibliografía	119



INTRODUCCIÓN

Esta tesis se propone analizar críticamente el concepto de experiencia y sus consecuencias en nuestra concepción del futuro. ¿Cómo es ese “futuro” y hacia dónde nos dirige? La respuesta va delimitándose al tiempo en que confrontamos a este concepto con la noción de redención, lo que nos sirve de dispositivo crítico para reactivar un distinto concepto de experiencia.

Esta tesis, poco a poco fue construyéndose a partir de fragmentos que en conjunto conformaron una “constelación” alrededor de los conceptos de redención y de experiencia. Con “constelación” me refiero particularmente a aquello que Walter Benjamin quiere como tarea filosófica frente a la idea del conocimiento de la filosofía moderna.

Cada parte de esta “constelación”, se vuelve un capítulo de la tesis, y tomando la guía de trabajo que tiene el ensayo, en su interior se va formando una investigación y lectura específica de cada elemento que nos muestra los alcances sociales, políticos y filosóficos de la experiencia de la redención. La intención es encontrar una apuesta crítica a través de otras lecturas del concepto de experiencia, tomando en cuenta sus elementos epistemológicos, lingüísticos, éticos, políticos, religiosos-teológicos, sociales e históricos, sin preferir, menoscabar o alinear alguno por debajo del otro. Y, como parte de esto, comprender la experiencia como una “constelación” que hunde sus raíces en cuestiones epistemológicas, lingüísticas, históricas, éticas y políticas.

El ensayo, tal como Adorno lo plantea¹ en su crítica a la filosofía como sistema, nos propone una constelación que tiene por centro a

¹ En el texto “El ensayo como forma” recopilado en el libro *Notas sobre literatura* de este autor.

INTRODUCCIÓN

la experiencia como paradigma que hay que romper y a la redención como el límite de ese paradigma. Lo cual nos permite hacer una lectura transversal de lo que son las temáticas filosóficas de la experiencia, extrapolándolas hacia la experiencia de redención.

Empezaremos, pues, con una revisión crítica del concepto, en particular de su caracterización como una temporalidad lineal histórica, trazada desde el origen ubicado en el pasado, dirigido al presente y proyectado al futuro, para poder alcanzar una nueva lectura de la concepción temporal no lineal de la experiencia. La expectativa que esta experiencia nos proyecta del futuro es la que se construye a partir de la con-textualidad que se deriva de la creencia en el progreso. El progreso es lo que le da a la experiencia su carácter lineal y una espacialidad específica

Los autores que guiaron esta investigación, Franz Rosenzweig y Walter Benjamin, proponen hacer una lectura crítica de las expectativas de la experiencia moderna, a la vez que recuperan significados ocultos en los conceptos por el proceso de secularización moderna y sus antecedentes en la filosofía. Es a partir del progreso, de la experiencia que se ha construido y proyectado desde los ideales de la Ilustración, que se ha promovido un horizonte de expectativa y una espera de un futuro con cierto conjunto de conceptos que ayudan a imaginármolo (paz, ciudadanía cosmopolita, Estado justo, etc.). La experiencia se ha convertido en legitimación del progreso. El horizonte que genera el progreso es el de un futuro limitado a las pretensiones que prepara él mismo.

La *redención* entra en el campo semántico del horizonte de expectativa futura, en su lucha por la independencia o secularización de una idea de providencia (Kant) o de escatología cristiana (Hegel) y se distancia de ellas a pesar de su relación con la concepción cristiana, al provenir de significados en los que el pasado y futuro conviven sin distanciarse.

El nuevo elemento que proporciona la *redención* al concepto de experiencia es la llegada del instante presente que se da en *lo por-venir*, como lo indeterminado por lo pasado, en lo inesperado, en lo Otro. *Lo por-venir* se encuentra ahí donde nos preocupamos por la experiencia futura

INTRODUCCIÓN

y las expectativas del presente y del pasado que han sido volcadas en ella. Es gracias a este concepto que podemos romper con una idea de experiencia que irrumpe en el presente, ya demasiado justificada por el pasado, y que no responde a las esperanzas volcadas en el futuro de los proyectos modernos. Si nos aventuramos a un ejemplo: a la pregunta que se hace a la experiencia “¿por qué todavía-no se da la justicia?” la *redención* nos responde: sólo se puede en el “ahora”. Elegimos hablar de *lo por-venir* para marcar una diferencia entre las expectativas futuras del proyecto ilustrado y las proyecciones de la racionalidad, por tanto rasgar la temporalidad de su experiencia ligada linealmente al tiempo histórico.

La experiencia entendida desde el progreso, en una tradición post-ilustrada, parte de una postura ontológica y epistemológica que construye una idea de Mundo y de su horizonte que ha permitido hacernos ciertas anticipaciones del futuro. La expectativa del futuro limita las condiciones históricas, políticas y sociales del presente. Pensar en *lo por-venir* es una exigencia política ya que coloca el filo de la crítica sobre las esperanzas puestas en el futuro y abre la posibilidad de una perspectiva distinta del presente de la justicia y la libertad. Así pues, la intención de esta tesis es cuestionar el paradigma del futuro que opera en el presente.

Desde la filosofía moderna, las reflexiones filosóficas sobre la crisis de época y sus proyecciones o expectativas a futuro son una preocupación por los planteamientos de la experiencia y su temporalidad. La lectura que permite esta tesis es una postura crítica que toma en cuenta varios contextos y contenidos que se desarrollan aleatoriamente, incluyendo reflexiones de nociones teológicas que ensanchan las lecturas filosóficas. En específico, tanto el cuestionamiento de la temporalidad como una expectativa lineal, como la ubicación de un cierto mesianismo en la concepción de la historia.

La *redención* se vuelve una *re-activación* de contenidos semánticos (lingüísticos) por parte de la filosofía, acorde con una lectura de los alcances lingüísticos y filosóficos, como históricos, políticos y sociales, del concepto de experiencia. Esta *re-activación* para un contexto filosófico

INTRODUCCIÓN

permite una crítica del concepto de experiencia dentro de sus expectativas de futuro y sus consecuencias políticas, sociales e históricas. Es decir, la re-activación del campo semántico de la *redención* permite distanciarse de limitaciones teóricas sobre la proyección moderna o ilustrada del pasado sobre el futuro, con sus restricciones utópicas y escatológicas de corte cristiano, y su determinación espacial-lineal de la Historia. Trayendo como consecuencia una lectura más detallada de la Historia entendida como guión general de la experiencia y su subestimación de la narratividad de los hechos y acciones singulares, habitualmente olvidados o asimilados.

Cada parte de este trabajo trata los problemas que vienen con las relaciones del lenguaje, como entre los campos semánticos de experiencia y redención; con las implicaciones filosóficas que tiene lo anterior con la metodología que se usa para interpretar su temporalidad; con sus alcances dentro de las reflexiones sobre la temporalidad histórica y por último, la interpretación social y política del futuro (relación entre redención y justicia, o redención y libertad).

Para ello, dentro de la investigación e interpretación de los conceptos centrales, experiencia, redención y porvenir se colocaron en este escrito rescatando ciertos elementos que comienzan con la procedencia de la palabra *redención*. Pero que a la vez se entrelazan según el modo en que se relacionan, sin perder de vista los contextos de la filosofía de la historia y de la filosofía de la religión, así como la posibilidad de hacer una lectura crítica con los elementos proporcionados por los dos campos.

La investigación se bosquejó en seis capítulos que se entremezclan pero que para fines de una más clara lectura se dispusieron en esta manera:

Lo primero que salta a la vista es la extrañeza de los conceptos que se nos presentan, en particular el de *redención*. El punto de partida es un ejercicio de familiaridad con el concepto y sus raíces semánticas, apoyándonos en las problemáticas filosóficas en las que germinó. El primer capítulo es una reflexión en la que se pondrá en cuestión el origen/procedencia de la palabra *redención*. Aquí se tomarán en cuenta las raíces semánticas de la palabra: la hebrea, leyendo a Hillel el sabio; la griega

INTRODUCCIÓN

con Filón de Alejandría y Orígenes y la latina en Cicerón; y cómo sus significados describen las condiciones de la experiencia, para localizar los significados que la ligaron a los conceptos de libertad y justicia.

La segundo capítulo tratará de encontrar la forma filosófica que se adecúe mejor a la interpretación de una experiencia de la *redención* o de *lo por-venir*. En este punto se tiene que lograr hacer distancia de una metodología sistemática, para poder trabajar aleatoriamente varios contenidos de la experiencia de redención, de tal modo que se justifique la investigación gracias a las posibilidades que abre el ensayo. Para ello nos apoyaremos en el texto de Adorno: “El ensayo como forma”.

El tercer y cuarto capítulo tratarán sobre la relación entre la traducción, su papel en la filosofía y los problemas-consecuencias que devienen de resignificar el concepto de *redención* en sus diferentes etapas históricas. En particular se desarrollará el por qué la tarea de traducción es un ejemplo vital de la experiencia redentora, tanto en Rosenzweig como en Benjamin. Esta lectura estará apoyada en dos textos de Rosenzweig, “Lutero y la Biblia”² y pasajes de *La estrella de la redención*,³ y dos textos de Benjamin sobre el lenguaje: “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres”⁴ y “La tarea del traductor”.⁵

Un quinto capítulo analizará los elementos de las alegorías que envuelven a la redención: “el ángel de la historia” y “la ruina” de Walter Benjamin, y el “lago estancado” por parte de Franz Rosenzweig. Que serán rescatadas, por un lado, de las reflexiones alternadas de Benjamin en su *Tesis sobre la Historia*⁶ y en “Fragmento teológico-filosófico”.⁷ Las

² Artículo compilado en el libro *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Ediciones Lilmod, Bs As, 2007

³ Editorial Sígueme, Salamanca, 1977.

⁴ En Benjamin, W., *Obras: libro II/Vol. 1*, Adaba Editores, Madrid, 2007; también está en el libro del mismo autor, *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Introd. Eduardo Subirats y Trad. Roberto Blatt, Taurus, Madrid, 1991; o *Angelus Novus*, Trad. H. A. Murena, Edhasa, Barcelona, 1971.

⁵ En el libro *Angelus Novus*.

⁶ En el libro del mismo nombre: *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Trad. de Bolívar Echeverría, UACM-Ítaca, México, 2008.

⁷ En sus *Obras: libro II/Vol. 1*, Adaba Editores, Madrid, 2007.

INTRODUCCIÓN

de Rosenzweig, por otro lado, de la *Estrella* y de “Los constructores”.⁸ En este punto habrá que señalar la relación que hay entre la experiencia entendida como progreso y la ruptura que representa una experiencia desde la *redención*. Estos conceptos requerirán una lectura de la experiencia histórica desde un punto de vista crítico ya planteado por los autores que queremos abordar. De forma que se tratará de recoger y detallar las relaciones de la redención con otros conceptos que ayudan a su lectura, para así trazar su constelación.

Por último está la justificación de por qué llamar a la experiencia que abre la *redención* una experiencia de *lo porvenir*. Por ello en este punto se desarrollarán y concretarán las críticas de ambos autores a la concepción temporal de la historia moderna, como también la conexión de la experiencia de *lo por-venir*, entendida como incalculable e impredecible, con la experiencia redentora. Aquí es donde la lectura de una experiencia de la redención permite dejar atrás una noción de experiencia que delimita las expectativas de la misma. Las expectativas de la experiencia moderna se rompen al entender la experiencia como *lo por-venir* que no asegura ni permite pronósticos históricos acerca de ella. Una nueva lectura de la experiencia permite que sus expectativas sobre el porvenir (antes llamado futuro) se abran a una construcción más abierta a lo Otro, y dentro de ella la posibilidad de la espera de una experiencia de la cual no podamos predecir.

En este sentido encontraremos en el concepto de *redención* un elemento, engrane de una concepción de la experiencia ligada a la Historia, que alternativamente nos puede colocar fuera para ver la experiencia en sus condiciones de injusticia y sufrimiento. Por eso se escogió a Rosenzweig y a Benjamin como interlocutores, pues la noción de experiencia se engrosa al tomar a la *redención* como punto cero de la subjetividad. Desde ahí miramos hacia *lo por-venir* para transformar al “ahora” como el vórtice donde no se calcula la felicidad y lo justo desde el pasado, sino que se nos exige con la misma fuerza en el ahora (no menos ni más que en el pasado). Así, la experiencia de justicia (al igual

⁸ También incluido en *Lo humano, lo divino y lo mundano*.

INTRODUCCIÓN

que la felicidad, como lo plantea Benjamin) y su efectiva realización es *re-activada* como posibilidad latente en el ahora al que se accede desde una temporalidad no lineal, es decir, no calculable como consecuencia del pasado sino respondiendo a su necesario “¡ahora!”, eco de todos los tiempos.



PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN A TERRENO FILOSÓFICO

El judaísmo ha mantenido siempre, en todas sus formas y figuras, un concepto de redención que presentaba a ésta como un evento que se realiza públicamente, en el teatro de la historia y en el elemento de la comunidad; que se realiza, en suma, en la esfera de lo visible; y no es pensable sin esa presencia de lo visible. El cristianismo, en cambio, concibe la redención como un proceso que acontece en el ámbito espiritual e invisible, que se realiza en el alma, en el mundo de cada individuo, y produce una transformación misteriosa no comparable a nada del mundo exterior.

GERSHOM SCHOLEM,

“Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”¹

Un primer acercamiento a la palabra *redención* ayuda a movernos en un campo semántico que se limita a la religión o teología. En un segundo y más sutil acercamiento podemos intuir otras relaciones y conceptos centrales: a) la cuestión de derecho y de la Ley, o sea, la relación entre la *redención* como rescate y sus consecuencias en el concepto de justicia; b) la cuestión ética, en tanto su relación con el concepto de libertad o entendida como “obtención de la libertad”, y la de justicia social; y c) la cuestión teológica, es decir, la *redención* como sinónimo de liberación, salvación (relacionada con la llegada del Mesías).

Si bien el último término sigue proporcionando connotaciones religiosas; el primero y el segundo permiten conjeturar disposiciones

¹ Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 1998.

morales, éticas y sociales que podemos transformar en una reflexión de corte filosófico. Pues el término de “liberación” está comprometido con ciertas nociones y prácticas dentro del contexto religioso, en el sentido moral de una salvación espiritual; mientras en el caso de “rescate” amplía el campo semántico de un tratamiento normativo a una problemática ética de una circunstancia social, con contenido distribuido en las consideraciones del derecho, la justicia y la libertad.

Antes de pasar a las implicaciones de la relación de la *redención* con la libertad, es preciso analizar la procedencia del término desde sus bases enterradas en la lengua, para que nos ayuden a descifrar sus relaciones. Es por esto que la investigación comienza siguiendo la pista hacia la palabra latina *redimere*. Esta misma, a su vez, está emparentada con otras dos palabras latinas: *emere* del verbo comprar y *conducere* usado como dirigir.²

En primera instancia, la palabra *redimere* proviene del verbo *emere*³ usado en el sentido de comprar (también tomar, obtener y ganar⁴) y bajo el prefijo *red* (reiteración o volver a atrás⁵) nos lleva a precisarlo en: “volver a” –como retroceso y movimiento a la inversa– “comprar”.⁶ De esta manera la definición de *redención* se cultiva en la forma de “rescate”, como “recuperación de algo perdido”, siempre a través de la forma activa del verbo comprar. Lo que justifica claramente la designación de “volver a comprar” o de “recuperar algo perdido”. Hemos llegado al punto en donde convergen el “recuperar algo” y la libertad, de modo que volveremos a dejar pendiente el tema para no caer en el uso teológico cristiano de la palabra “liberación”, sin haber explorado sus otras relaciones.

² *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines d'après les textes et le monuments*, Edmond Saglio et Edmond Pottier (eds.), Hachette, Paris, 1969.

³ La raíz indoeuropea es *emo* que constituye el tomar o distribuir. Cf. Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983, p. 84-89.

⁴ Benveniste, *op. cit.*, p. 57.

⁵ Segura Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, 2003.

⁶ *Ídem*. Cf. Benveniste, *op. cit.*, p. 87.

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

Sigamos, pues, explorando los elementos enterrados en la palabra *redención*. Hasta este momento en la evolución semántica de la palabra se nos remiten a un campo económico que influye en el término, que sin duda depende de cierto contexto legal y político, con sus determinadas normas. Este trayecto del significado conduce a detallar las condiciones que generaron el uso de *redimere*, que conciernen a las circunstancias sociales y económicas de la antigua Roma.

Las condiciones circundantes al concepto, lo que es lo mismo que aquello que se presenta junto con la palabra, concurren entre las prácticas legales, los manejos económicos, las situaciones sociales y las instituciones políticas, todo ello tamizado por una temática ética. Siendo así, la investigación relativa a nuestra palabra *redención* implica una búsqueda arqueología y en su mayor parte genealógica⁷ de este

⁷ Para ello seguiremos el sentido dado por Michel Foucault: “El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen[...] Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, las sacudidas, las sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y las herencias [...] no será por tanto partir de la búsqueda del “origen”, minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos”, y “[...] la genealogía retorna a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874 [...] Pero retorna metamorfoseándolas: la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.” en Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pretextos, Valencia, 1997. Como también atenderemos las delimitaciones hechas por Agamben: “Cuando se emprende una investigación arqueológica hay que tener en cuenta que la genealogía de un concepto o de una institución política puede encontrarse en un ámbito diferente del que se supondría inicialmente (por ejemplo, no en la ciencia política, sino en la teología). Si nos limitamos a examinar los tratados medievales estrictamente “políticos”, como el *De regno* de Tomás o el *De regimine civitatum* de Juan de Viterbo, nos encontramos ante algo que, para un ojo moderno, aparece como una incoherencia y una confusión terminológica que hace a veces imposible establecer una conexión creíble entre las categorías políticas modernas y los conceptos medievales. Si en cambio tomamos en consideración la hipótesis, que hemos seguido aquí, de que la genealogía de los conceptos políticos modernos debe buscarse más bien en los tratados *De gubernatione Dei* y en los escritos sobre la providencia,

concepto y su institución política. Para dicho investigación existen dos fuentes que permiten rastrear las condiciones y relaciones de la palabra *redención*. Por un lado tenemos los textos referentes a los intercambios comerciales y la forma en que se hacían de manera lícita, a consecuencia de las necesidades políticas y económicas de la época –de la que ya hablamos y que depende del uso escrito de la palabra latina–; la segunda clase son los relacionados con la formación del cristianismo, es decir, los textos de orden teológico.

Del primer tipo de textos se dijo que corresponden con los verbos *emere* y *conducere*. Pasando al segundo tipo, en el empleo o uso antiguo de *redimere*, ubicándonos en el Imperio Romano pre-cristiano, éste compartía el mismo sentido que el verbo *conducere*. Refiere a cuando algo es llevado de un lado a otro, cuando algo o alguien se dirige a una situación determinada, o de guiar un negocio o el actuar en una comunidad. Esta última acepción es la que lo relaciona con una orientación de una acción en común, en la que el verbo *redimere* se aplica. Su origen está suscrito dentro del derecho romano, alrededor de principios del siglo I a.C., en el cual se regula el comercio⁸ y, en particular, las formas de desarrollo de un negocio o empresa en la que intervienen un conjunto de personas.⁹

Dicho en otros términos, tenemos un modo específico en el cual se le suma al contexto general de la definición de “volver a comprar”, relacionado con *conducere* en el sentido de una acción que guía hacia un punto en común, el campo semántico de aquello que guía, lleva o dirige una empresa o acuerdo de trabajo a corto plazo; lo que implica cualquier tipo de comercio hasta y, en específico, un cargo de tipo administrativo o gubernamental. El uso de esta palabra, en su sentido

entonces esa conexión se aclara. Una vez más, la arqueología es una ciencia de las signaturas, y hay que ser capaz de seguir las signaturas que desplazan los conceptos u orientan su interpretación hacia ámbitos diferentes.” En Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo Editora, Bs As, 2008, p. 198-199.

⁸ *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines...*

⁹ Remite a las empresas de construcción, transporte, arrendamiento de casas o tierras, la cosecha y todas las tareas de administración dentro del municipio, etc.

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

comercial, estaba determinado por la capacidad del involucrado en el contrato de anticipar o finalizar la empresa, mediante la compra o el pago de una parte de lo logrado durante la empresa o al finalizar la misma: es el caso de un pago por liberación de deuda que se obtuvo con la empresa. Por consiguiente *redimere* es la posibilidad de conducirse hacia la compensación del pacto mediante una compra, también es liberarse de determinado acuerdo.

Así, *redimere* se aplica a un pacto o acuerdo preestablecido y la facultad de obtener la autonomía de la empresa a la que se está sujeto, dicha facultad es la que implica el sentido de *conducere*. De acuerdo con ello la *redención* se acerca en mucho a definirse como un rescate de las condiciones (o el estado) anteriores a las obligaciones obtenidas mediante un contrato, consiguiendo una condición justa.¹⁰

El rasgo característico de *redimere* es que aquél que llevaba a cabo la acción era un ciudadano libre, no un esclavo ni una persona de oficio. Al término del acuerdo obtenía, por el precio establecido, la libertad de realizar otra empresa afín o diferente. Solamente en tanto que una norma legal delimitaba la pertenencia dentro de un acuerdo o un contrato, tratándose de una situación en la que una persona se compromete a hacer un trabajo (construcción, transporte, recaudación, cosecha, etc.) y de la cual dependen la seguridad, el presupuesto, los ingresos y el pago final, después del cual las partes que intervienen quedan libres. A diferencia de quien se limita a un oficio o aquél que es esclavo, al cual no se le remunera.

Tenemos, además, un tercer tipo de textos. Los relativos al judaísmo y al cristianismo, que podrían reforzar la delimitación del sentido de *redención*. Debido a esto, es preciso rastrear dentro de la palabra *redimere* los contenidos que aparecen trasladados de ciertos significados griegos y hebreos (y otras lenguas semíticas) al latín y de ahí al castellano.

¹⁰ En el caso de *redemptio ad hostibus* (redención de los enemigos) el precio para salir de la servidumbre sólo lo puede pagar un ciudadano romano, la redención de servidumbres sólo se puede dar por precio, suma de dinero o prestación económica equivalente, si es de otra manera no es redención. Cf. Ossorio, Manuel, *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Editorial Heliasta, Bs. As., 2009.

A este canon de textos se le agrega una acepción distinta, dado su disposición teológica: La Biblia hebrea –o Toráh– y sus traducciones, primero la griega de los 70, luego la Latina Antigua del s. II y la Vulgata del s. IV d. C.

Cada texto se cimienta en una traducción a otra lengua, partiendo del hebreo y, con cada una de ellas, se va agregando un nuevo aspecto a la significación de la palabra *redención*. La historia de la Biblia es una historia de traducción que utiliza ciertos conceptos y significados para dar cuenta de una cultura en específico: primero la hebrea, luego la del pensamiento griego como forma de civilización por excelencia, después el latín que politiza y plantea un estado desde una institución de un tipo de religiosidad. Por lo cual, en las líneas siguientes nos detendremos en un caso específico que ilustra cómo cada una de las anteriores culturas marcan a la palabra redención. En primera instancia, se trata de acercarse al significado de la Biblia hebrea mediante un pensador que reflexiona la ley judía dentro del Imperio romano pre-cristiano. Posteriormente, se tendrá un acercamiento a las cuestiones griegas de una traducción hacia conceptos universales o principios filosóficos. Tercero, se explorarán las consecuencias políticas de un sincretismo helenístico-romano en términos de la traducción latina.

1. La palabra *Redención* desde el hebreo

Detrás de las traducciones en nombre de los conceptos griegos tenemos a la otra raíz de la palabra *redención*: el significado semítico de la palabra.¹¹ Dentro del hebreo existen varias palabras que se relacionan con el sentido de la nuestra: el verbo *geulah* (*gaal* su sustantivo) y el verbo *padah*.¹² Al interior de la lengua semítica la redención se realiza dentro del “rescate legal” de una cosa o una persona, lo que incluye comprar tierras, animales, familiares, para que así recuperen el estado que les es propio, en ello se utiliza la palabra *geulah*. Y aunque expresa

¹¹ El que comprende al hebreo, arameo, árabe y lenguas de la misma familia.

¹² *Enciclopedia judaica Vol. 17*, Second edition, Fred Skolnik (Ed.), Keter Publishing House, USA, 2007.

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

explícitamente un negocio (transacción comercial) que incluye obligaciones previas, también anuncia y reconoce la posibilidad de evitar un castigo, muerte o servidumbre, mediante una compensación o pago. Este último siempre es por parte del antiguo propietario o familia. En suma, la *redención* es la recuperación de un estado.

Desde este punto de vista, el hebreo significa a la palabra *redención* con ciertas cargas sociales (estado en común, equilibrio o justicia dentro de su comunidad o pueblo) que se usan de la siguiente manera: *padah* para designar la adquisición o, más específicamente, la re-adquisición o “rescate” de algo que era propio, que por no cumplir una promesa, quedó en manos de otro; y *gaal* usado en un gran espectro de relaciones desde “rescatar” una propiedad familiar enajenada, hasta un pariente reducido a la esclavitud (el *goel* era el pariente que efectuaba el rescate, término que se relaciona con el de Mesías).¹³ La palabra, entonces, se funda en un significado que podemos situar dentro de una acción legal por la que un responsable, pariente o sustituto recobra bienes enajenados, libra esclavos o cautivos, venga asesinatos, recobra bienes consagrados o se casa con una viuda sin hijos. Como consecuencia, a fin de resolver un problema social tamizado por un interés de equidad y justicia, interviene un factor jurídico.

De tal modo que para ubicar el significado que inicialmente le dio la cultura judía de principios de nuestra era, de acuerdo al rastreo de nuestra palabra entre las lenguas antiguas, podemos recurrir a un pensador judío de principios del siglo: el sabio Hillel fundador de la “Escuela de Hillel” y consejero religioso en los tiempos del rey Herodes (en la época del segundo templo). Hillel fue un personaje políticamente ocupado en la mejora de la comunidad y en concretar las medidas legislativas necesarias para ese caso, la más importante de ellas y por la que se conoce a este pensador, fue la ley de *prosbul*,¹⁴ que modifica

¹³ *Enciclopedia judaica castellana (en 10 tomos)*, Weinfeld, Eduardo (Ed.), Editorial Enciclopedia judaica castellana, México, 1951.

¹⁴ Es una arameización del vocablo griego *prosbolé*, que significa: “ante el consejo” o “acción de lanzar hacia”, y en este caso, remitir o lanzar a un tribunal la responsabilidad de cobrar una deuda. *Encyclopaedia judaica Vol. 16, op. cit.*

el significado de *gaal y padah* y que como resultado recae en la palabra *redención*.

La ley de *proshul* pone las bases para realizar una reforma social en función de la protección de los prestatarios y los acreedores, que antes era regulada por la “Ley bíblica del año sabático”. La ley del año sabático expone un significado específico de la palabra *redención*, dentro del propósito de proteger al pobre –pequeño agricultor, como ejemplo central del texto– en una sociedad agrícola, poniendo un año en el que se perdonan sus deudas.¹⁵ También tenía peso en el terreno del comercio, pues no se trataba sólo del trabajo agrícola, sino de regular la acumulación de propiedades, puesto que después de 50 años los bienes (tierra, casas, ganado, etc.) volvían a las manos del propietario original.¹⁶

El problema que Hillel trataba de resarcir era que los compradores evadían la ley ausentándose el año en el que se podía efectuar el “rescate” y los pobres no tenían la posibilidad de préstamo durante el año anterior al que desaparecían las deudas, con lo que se crea un conflicto de corte social. Así, propone que el propietario original, para poder comprar o recuperar su propiedad, de cuenta a una Corte, quien intercederá con el nuevo comprador para regresar la propiedad al dueño original.

Este es el contexto que nutre a la palabra *redención*: su inclinación social y su capacidad de sintetizar una idea de justicia y de ley que parte de resoluciones a dificultades sociales. Desde una visión más singular, el pensador Hillel nos muestra la capacidad de la palabra para modificarse

¹⁵ *Ídem*. En el cual las deudas de préstamo se cubren al séptimo año, es decir, la deuda se paga trabajando durante 6 años, en el séptimo se es libre. Esta ley se utilizaba porque “el año sabático” no era muy empleado gracias a las políticas romanas durante el Segundo Templo.

¹⁶ “Esta reglamentación no podía aplicarse a casas situadas dentro de un recinto amurallado. Tales casas, sin embargo podían ser compradas de nuevo (“rescatadas”) por el dueño original, en el transcurso de un año.”, Glatzer, Nahum N., *Hillel el sabio: surgimiento del judaísmo clásico*, Paidós, Bs. As., 1963, p. 76. El texto que fue reinterpretado es Deuteronomio 15,1-2, que dice: “Cada siete años harás remisión (de las deudas a tus prójimos israelitas). En esto consiste la remisión. Todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará a su prójimo ni a su hermano, si se invoca la remisión en honor de Yahvé”, ver también Levítico 25, 1- 32.

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

desde las cuestiones sociales, o sea, del pueblo. Pero no se aventura a hacer una interpretación de la idea de redención, o de mesianismo, propios de su época. Las reflexiones de este sabio acerca del futuro parten de una acción a partir del presente y de cara a la palabra de Dios.¹⁷

2. La palabra *Redención* desde el griego

Es gracias a la propagación del griego por parte del Imperio romano,¹⁸ que se generaliza y divulga una comprensión de significados específicos de una cultura hacia una diversidad de pueblos; como pasó con los rasgos culturales de la filosofía griega (cinismo, neoplatonismo, estoicismo, epicureísmo). Lo mismo sucedió con las palabras propias de las culturas semíticas con la propagación del cristianismo. La palabra *redención*, proveniente del texto hebreo, que se liga a un “rescate” de la esclavitud o servidumbre, va trasladándose a un campo moral y tiende a designarse bajo el nombre de “salvación” o de “liberación” por parte específicamente de Dios.¹⁹

En el uso de la Biblia la palabra *redención*, en su versión griega, adquiere el significado de “liberar” y deja atrás por mucho su carga social. La procedencia de este desarrollo fueron los verbos griegos *sózo* y *lytróo*.²⁰ Esto gracias al proyecto de universalización de los conceptos religiosos de la cultura judía, para hacerlos accesibles a otras culturas. Esta última es la cuestión que caracteriza la relación de la cultura griega

¹⁷ “El sistema de Hillel consistía en el estudio de la Torá, la vida del Halajá (disciplina) y el *jasidut* conducían al Reino de Dios sobre la tierra, en lento crecimiento a lo largo de las edades”, *Ídem.*, p. 80.

¹⁸ El griego fue introducido por Alejandro Magno a las tierras que conquistó, pero no sino hasta el Imperio Romano que se generaliza su uso, como una *koiné* o lengua “común”, utilizada por los eruditos y para fines litúrgicos y gubernamentales.

¹⁹ Benveniste, *op. cit.*, p. 88.

²⁰ *Enciclopedia de la Biblia*, Ediciones Garrisa S. A.-Ed. Éxito, Barcelona, 1963. Las palabras relacionadas con el significado de *redimir* y usadas en la Biblia son: *apolytroun* (Ex. 2, 8), *apolytrosis* (“tiempo de liberar” Dn. 4, 32), *antilytron* (Sal. 48, 9), *lytrotés* (Sal. 8, 14; 77, 35).

con el cristianismo, que se dio en ciertos eventos históricos muy particulares, entre los que contamos la traducción de la Biblia al griego.²¹

Entre otras cosas, el uso del habla griega dejó al cristianismo dispersarse –geográfica y étnicamente– permitiendo que ciertos significados pudieran difundirse, es decir, “Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones”.²² Fue el griego *koiné* el que los judíos alejandrinos utilizaron para trabajar sus textos que derivaron en “la traducción de los Setenta”.

Una de las características específicas de los pensadores de escuela es realizar una interpretación filosófica de las escrituras y, más allá de eso, una justificación ética de sus leyes. Como podemos verlo en el enfoque de uno de los pensadores representativos de la escuela, Filón de Alejandría (s. I d. C.), en cuanto a la “ley del año sabático”:

El país, aunque aparentemente es una cosa sin vida, es puesto así en condiciones de reponerse y retribuir el beneficio que ha recibido a título de presente y que ahora está ansioso de compensar. En efecto, la dispensa que le ha cabido durante el séptimo año, en el que no ha sido trabajado, permaneciendo completamente libre durante todo el ciclo anual, hace que al año siguiente produzca gracias a su fertilidad frutos que duplican, y a veces multiplican, la producción normal.²³

La interpretación de Filón se vuelve hacia conceptos como “país” y explicita las razones por las cuales se da esta ley, que si bien sigue apoyándose en la idea de Dios, busca fundamentarse en la finalidad de su acción: “(...) sino también movido por la habitual benevolencia con que juzgó conveniente impregnar cada parte de su legislación, de modo de imprimir en los lectores de las sagradas escrituras hábitos de sociabilidad y bondad.”²⁴

²¹ Cf. Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1998, pp. 9-25.

²² *Ídem.*, p. 14.

²³ Filón de Alejandría, *Sobre las leyes particulares*, Trad. José María Triviño, Universidad Nacional de La Plata, Bs. As., 1976, II, 97, consultado el 17 de septiembre de 2011 en <http://www.juliocarreras.com.ar/FilonII.pdf>.

²⁴ *Ídem.*, II, 104. XXI. Dicha interpretación se extiende a los diferentes niveles de esta misma ley: “Imponen esas disposiciones lo mismo que rige también para el séptimo

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

Así, los intereses de Filón guían la significación contextual agregada por la traducción, incluyendo los conceptos de “sociabilidad” y “bondad” que pertenecen a una tradición de la filosofía griega. Mientras que la finalidad de las leyes (mosaicas en este caso) es poner un elemento de racionalidad en las acciones humanas que para Filón se reúnen en los conceptos de “equidad” y “humanidad” intrínsecos a la acción legisladora:

Después de asentar este que podríamos llamar primer cimiento de la equidad y la humanidad, reunió el legislador, siete septenios y declaró sagrado al conjunto de cincuenta años, y dictó leyes especiales relacionadas con él, todas de sobresaliente excelencia, aparte de las que son comunes a todos los séptimos años.²⁵

En este contexto es donde reaparece el significado de la palabra *redención*, en los términos que ya hemos nombrado antes: como “rescate”. De manera que, una cuestión legal se vuelve la célula para una postura acerca de la libertad del hombre. Y, un paso más allá de esto, una apuesta por la universalidad de la libertad, como aquello a lo que todo hombre puede acceder, puesto que existe un presupuesto frente a

año, pero agregan algo más importante: la recuperación de las propiedades personales que a causa de circunstancias contrarias a la voluntad se han cedido a otros. Ni permite, en efecto, la ley que se posea con carácter absoluto lo que es pertenencia ajena; con lo que obstruye los caminos que conducen a la ambición, en su empeño por contener al insidioso deseo, causa de todos los males; ni ha considerado justo que los poseedores originales se vean privados de sus patrimonios para siempre, pagando con ello la pena por una indignidad que no es lícito castigar sino forzoso compadecer.” En Filón de Alejandría, *Sobre las virtudes*, Trad. José María Triviño, Universidad Nacional de La Plata, Bs. As., 1976, II, 100, consultado el 17 de septiembre de 2011 en <http://www.juliocarreras.com.ar/FilonII.pdf>

²⁵ Filón, *Sobre las leyes particulares...*, II, 110. XXII. Y en la que se manifiesta una concepción de la justicia que no pertenecía al texto. Que está latente en lo que sigue del texto Filón: “111. La primera es la siguiente. El legislador considera que las propiedades que han cambiado de dueños han de ser devueltas a sus primitivos poseedores, a fin de que las porciones patrimoniales se conserven en las familias, y ninguno de aquellos que poseen un lote sea privado jamás de ese legado.”, *ídem*.

la legislación divina, que promete liberación, ya que plantea que todo hombre puede alcanzar el mismo fin.

En cuanto a las disposiciones legales acerca de las relaciones entre prestamistas y deudores, y entre servidores y amos ellas, son similares a las precedentemente establecidas. Y así, los prestamistas no exigirán intereses a sus connacionales sino se contentarán con recobrar solo la cantidad prestada; y los amos habrán de tratar a los esclavos comprados, no como esclavos por naturaleza, sino como servidores a sueldo, proporcionándoles la seguridad de alcanzar la libertad, de inmediato a los que están en condiciones de pagar sus **rescates**, y más adelante a los carentes de medios, o bien cuando se cumpla el séptimo año desde el comienzo de su servidumbre, o bien cuando llegue el año quincuagésimo, aunque se diere el caso de que alguien haya pasado a la condición de esclavo solo un día antes. Es que este año señala *el tiempo de la liberación*, y como tal se lo acata, retornando en él todas las cosas a su primitivo cauce, camino nuevamente hacia la pasada prosperidad.²⁶

Aunque la palabra “liberación” para Filón es resultado de una propuesta ética, a partir de la cual la acción humana se plantea desde su autonomía, no sólo se llega a ella por medio de la aceptación de la palabra divina, sino por una actitud racional frente a las leyes, desde una reflexión ética que viene de la tradición propia de la filosofía, desde una perspectiva estoica:

El torrente de bienes que se brinda espontáneamente llámese “liberación”, puesto que la inteligencia reposa de los esfuerzos exigidos por sus propios

²⁶ Filón, *Sobre las leyes particulares*, II, 122. XXV, las negritas son mías. Filón trata de fundamentar, dentro de la acción humana, al trabajo un fin que es la libertad: “La razón es que existe, una prescripción en el sentido de que toda persona de más de veinte años contribuya anualmente con las primicias de los productos. Estas contribuciones son llamadas “rescates”, razón por la cual las primicias se aportan con suma diligencia, con alegría y regocijo de los donantes, convencidos de que con tal entrega habrán de alcanzar o a liberarse de la esclavitud o a sanar de enfermedades, y de que recogerán como fruto la más segura libertad y una completa preservación a la vez.” En *Sobre las leyes particulares* I, 77.

PARA TRASPLANTAR A LA REDENCIÓN

proyectos y se libera, podríamos decir, merced a la abundancia de los bienes que caen sobre ella como lluvia y la riegan incesantemente.²⁷

Pero, en su relación directa con el cristianismo, el concepto de “liberación” adquiere su fuerza. En su búsqueda de universalidad, el cristianismo recurre a diversos conceptos de la filosofía griega que en un principio contemplan a la *redención* como una “restauración final”. En la que queda demarcada por la acción redentora, fundada por la idea mesiánica de Jesús el Cristo, símbolo que re-significa los conceptos que están relacionados con la redención: “rescate”, libertad, liberación.

Es por eso que Orígenes, proveniente de Alejandría, se enfoca en las partes de las escrituras que intentan extender la redención a un beneficio de todos los seres racionales.²⁸ Esto lo lleva a elevar a principio filosófico la proposición siguiente: “Pensamos que la bondad de Dios, por la mediación de Cristo, traerá a las criaturas un único y mismo fin”, promesa de que la finalidad temporal será Dios, “Todo en todos”.²⁹ La finalidad de la que habla Orígenes es la “restauración universal”, que se define a partir de la palabra griega *apokástasis*. La “restauración” agrega un sentido específico a la palabra redención: una “recuperación” de un estado original, del “todo” a Dios pero a través de un proceso de perfeccionamiento por parte de la racionalidad. Entonces, la redención (del pecado, para Orígenes) es una actividad en la que, poco a poco y por medio de la imitación, la gracia divina guía a los seres racionales a “recuperar” su estado en Dios (el origen).

Resumiendo, es la escuela alejandrina la que recorre los caminos de la significación de una palabra de procedencia semítica (hebreo, arameo, etc.) para interpretarla desde una cosmovisión helenística con conceptos universalistas y una perspectiva ética.

²⁷ Filón de Alejandría, *Sobre la migración de Abraham*, 32. Consultado el 17 de septiembre de 2011 en <http://www.juliocarreras.com.ar/FilonII.pdf>

²⁸ En particular habla de I Cor. XV, 25-28.

²⁹ *Sobre los principios* I, VI, 1-3 citado por Díaz Sanchez-Cid, José Ramón, *Justicia, pecado y filiación: sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo, Salamanca, 1991, p. 276.

3. La palabra *Redención* y sus implicaciones en el latín

Si analizamos atentamente las fuentes y la vía que se van trazando dentro de la investigación sobre la *redención*, el significado logrado es un constante olvido de manifestaciones culturales. La carga de significación (traducción) ha quedado sobre un acercamiento de conceptos griegos a una religión monoteísta. De modo que la *redención* cubre, para el latín, una síntesis de conceptos que generan una politización de una nueva religión monoteísta; que descansa en conceptos universales griegos y en leyes hebreas de corte comunitario.

La cultura romana se caracterizó por sincretizar muchos elementos que asimiló de las culturas a las que conquistaron. Es por ello que al tratar de significar la palabra *redención* se nos habla de una combinación de los sentidos que arriba se han repasado. Su uso lo podemos observar, al igual que se ha revisado en los autores anteriores, en un escritor prolífico de lengua latina un siglo antes de nuestra era, Marco Tulio Cicerón.

Este autor tiene un lugar específico para ubicar la palabra *redención*: denuncia actos ilícitos de los actores públicos de la comunidad. De tal forma que el campo semántico que caracteriza a nuestra palabra tiene como seno una búsqueda por la justicia dentro de la comunidad o pueblo y como consecuencia una propuesta legal para resolverlas. De ahí el uso del verbo *redimere* –que bajo la doctrina de las preposiciones se compone por *re* y *emere*–, que como hemos dicho remite a “comprar otra vez”. Y que, dentro de la denuncia, es una propuesta para una falta de justicia.

En un ejemplo con el que nos ayuda Cicerón, tomado de *Filípicas*,³⁰ denuncia el hecho de que al morir Pompeyo varios se quedaron con sus bienes, menos su hijo, quien por ley tiene la posibilidad de recuperar (“volver a comprar”) las propiedades familiares. La palabra *redención* aparece en la siguiente frase de Cicerón: *Pompeio sua domus parebit, ea- mque non minoris quam emit Antonius redimet*.³¹ Que se ha traducido al

³⁰ Cicerón, Marco Tulio, *Discursos VII: Filípicas*, Gredos, Madrid, 2006, XII, 8.

³¹ Cicerón, *Phil.*, 13,10 citado por Jiménez Patón, Bartolomé, *Comentarios de Erudición (Libro Decimosexto)*, Iberoamericana Editorial Vervuert, Madrid, 2010, p. 105. Negritas

español como “volver a comprar” y que plantea remediar la injusticia de la pérdida de bienes por parte de la familia de Pompeyo.

Después de esto decidme, por favor, senado, ¿quién de vosotros no ve lo que la propia Fortuna, que se dice que es ciega, ve? Sin tocar evidentemente, las disposiciones de Cesar, que defenderemos en interés de la concordia, Pompeyo dispondrá de su casa y la *volverá a comprar* no por menor precio del que pagó Antonio; la casa de Gneo Pompeyo la *volverá a comprar* –digo– su hijo. ¡Oh, penosa situación! Pero ya hemos llorado largo tiempo y mucho por esas cosas. Aprobasteis devolver a Pompeyo tanto dinero cuanto el de los bienes del padre.³²

Las resoluciones legales proponen la vía de la “compra” para devolver a la familia de Pompeyo –a su hijo– el estatus y la movilidad social. Pero *redimere* tiene además otro significado, Cicerón lo ubica dentro de la capacidad legal para “sacar” a un ciudadano romano de una situación deplorable, sea de acusaciones y de prisión como de la esclavitud. Ponemos de ejemplo dos frases que encontramos en el proceso (o denuncia) contra Verres: la primera, *Haec uero, quae, uel uita redimi recte poss(u)nt, pecunia (a)estimare non queo*³³ en la que el verbo cubre la acción de librar –“poner en libertad” – a Apolonio de las acusaciones y de su situación en la cárcel. La segunda, *Redimere capituos a praedonibus*,³⁴ se usa para resolver la situación de Filario que cayó prisionero en manos de los piratas estando en guerra con ellos.

son más. Este último autor enlista otros usos de la palabra *redención* en Cicerón: *Redimere lites* (componer pleitos por excusar gastos y pesadumbres); *Redimere hereditatem* (es cuando uno había vendido la herencia y después vuelve a deshacer la venta y a sacarlo de empeño); *Redimere uectigalia uel portuaria uel pecuaria* (pagando por adelantado); *Redimere* también se dice *aliquod opus*, (“encargarse de hacer alguna obra rematando por postura de almoneda”, que es “Venta de cosas que se hace con intervención de la justicia a voz de pregonero, que publica la cosa que se vende, y el precio que dan por ella, para que vayan pujando unos a otros los compradores y se acrecienta el precio y se remate”).

³² Cicerón, *op. cit.*; *Filipicas*, 13, 5. Negritas son más.

³³ Cicerón, *Verr.*, 2,5,23 citado por Jiménez Patón, Bartolomé, *op. cit.*, p. 105.

³⁴ Cicerón, *Verr.*, 2, 5, 90 citado por Jiménez Patón, B., *op. cit.*, p. 105. Las negritas son más.

Para estos casos, si bien se puede entender como “volver a comprar”, tiene un significado extra, el de “rescatar” a una persona o “ponerla en libertad”. En caso particular, cuando el verbo *redimere* se usa en nombre verbal: *redentor*, lo entendemos como “el que pone al cautivo en libertad”. Es por eso que en las traducciones al español se utiliza el verbo “rescate” o “liberar”. Como para el caso de Apolonio, cuando Cicerón habla al senado:

(...) una acusación sin acusador, una sentencia sin tribunal, una condena sin defensa. Estimad el precio de todas esas cosas y pensad que en estas iniquidades sólo Apolonio se vio envuelto; que los demás, ciertamente muchos, se *libraron* de estas penalidades gracias al dinero. Por último, las tinieblas, las cadenas, la cárcel, el suplicio de estar encerrado y privado de las vistas de padres e hijos y, en una palabra, del aire libre y de la luz que es de todos. Pero lo que se puede *rescatar* rectamente incluso con la vida, no puedo valorarlo en términos de dinero. Todo esto lo *rescató* tarde Apolonio (...)³⁵

O sólo el término “rescate”, como en el caso de Filario:

De este modo es capturada en primer lugar la nave de los haluntinos, a cuyo mando estaba un hombre haluntino, Filario, a quien con posterioridad *rescataron* los locrenses de aquellos piratas con dinero público...³⁶

Es entonces que, con el latín, la palabra *redención* se interna en las discusiones públicas acerca de la legalidad o la justicia con la que obran los ciudadanos romanos. Si bien, en este punto, *redimere* parece no tener relación con una estructura religiosa, sí se señalan sus alcances políticos. Con Cicerón la palabra *redención* se enriquece con la significatividad de los actos políticos y los análisis de casos legales en el espacio público.

Nuestro primer paso hasta aquí fue acercarnos a la palabra *redención*, tratando de poner en una balanza las significaciones en las que descansa. En las líneas siguientes, nos aventuraremos en la manera o metodología filosófica por la que nos podemos acercar a estos significados.

³⁵ Cicerón, M. Tulio, *Discursos II: Verrinas (segunda sesión, discursos III-V)*, Gredos, Madrid, 1990, II, V, 23-25, pp. 236-235. Las negritas son mías.

³⁶ *Ídem.*, II, V, 90, p 268. Las negritas son mías.

LA APUESTA METODOLÓGICA: EL ENSAYO

«Caracteriza el método dialéctico su desarrollar métodos nuevos al encaminarse a objetos nuevos. En el caso del arte pasa justo lo mismo con la forma, que se distingue por desarrollar lo que van a ser las nuevas formas en su camino a nuevos contenidos. Y esto por cuanto sólo desde fuera una determinada obra de arte tiene una sola forma y un tratado dialéctico tiene un solo método.»

WALTER BENJAMIN,
Obra de los pasajes, N 10, 1.

Si bien, anteriormente buscamos la manera de acercarnos al eje de esta investigación: la *redención*. Ahora pasaremos al cómo disponer de las reflexiones acerca de él. En otras palabras, el quehacer inmediato es hacer de la *redención* una tarea filosófica. El lugar por donde hay que empezar es la capacidad en que una reflexión sobre la redención encuentra una forma de escritura filosófica. En un principio se vio que la *redención* necesita de dos procederes de investigación: uno genealógico o arqueológico, en un intento de definición a partir de su procedencia y emergencia.¹ El paso siguiente es desarrollar la forma en la que se describe filosóficamente la temática de la redención. Es decir, la manera filosófica de narrar un tema que en principio no es catalogado como

¹ El uso de estos términos –“procedencia” y “emergencia”– los recuperamos de Foucault y su método genealógico: “Procedencia” en el sentido de una crítica de la búsqueda de un origen, desde la diversidad de factores, pero siempre comprendiendo desde una perspectiva histórica; y “emergencia”, como un análisis de los elementos no lineales de la historia, en el sentido de un sondeo de las interpretaciones olvidadas o excluidas de la historia. Cf. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1999, p. 13.

tal. Para esta tarea encontramos en Adorno una observación de lo que hace a una reflexión filosófica:

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.²

Desde su propuesta filosófica de 1931, Adorno pide tratar a lo real (que aclararemos más adelante), desde la filosofía, de una manera diferente, dando dos pautas a seguir *a*) una tarea o proyecto filosófico no pretende abarcar todo el contenido de un tema o una problemática; y *b*) toda actividad filosófica debe buscarse un nuevo camino o metodología. Dentro de este último, Adorno introdujo su filosofía como nuevo método filosófico, que culminó en su “dialéctica negativa” a partir de los llamados “modelos” filosóficos. Mismos que anteriormente y bajo la influencia de Benjamin, denominaba “constelaciones”. El punto de guía de la “constelación” adorniana es que el pensamiento filosófico intervenga en lo Real. Y lo Real son los eventos o fenómenos concretizados en la historia.³

La otra pista que da es que la filosofía que busca no es repetición de alguna de las metodologías filosóficas –quizá como prototipo de *modelo*– y de sus principales temáticas, refiriéndose al idealismo, heideggerianismo, neokantismo; la razón es que éstas pierden de vista que cada temática filosófica está ligada a problemas históricos concretos y, por otro lado, que la filosofía tampoco puede resolver sus problemas sin tener en cuenta sus consecuencias históricas. Así, la búsqueda por una escritura filosófica que incluya una reflexión sobre la *redención* implica una crítica a otras metodologías filosóficas, por lo que Adorno será una guía en este punto.

Según Adorno: “la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretejerse histórico de preguntas y respuestas”.⁴

² Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 71.

³ El paradigma que da ejemplo a esta explicación de parte de Adorno, es Auschwitz.

⁴ *Ídem.*, p. 75.

Como consecuencia, el “modelo” –o la “constelación”– debe pensar y responder a la barbarie, a una barbarie en concreto. La filosofía en Adorno es para pensar la actualidad enfrentándose al mal concreto, es decir, un ejercicio crítico y ético. Una práctica filosófica que se centre en la actualidad debe alejarse de una actitud objetiva de corte científico y abogar por una concepción interpretativa de los eventos histórico-sociales. Algo que no deja fuera un acercamiento genealógico o de análisis de la traducción. Si bien, la *redención* no nos remite a un hecho concreto, si necesita de un *estatus quo* del que sea necesario redimirse y una de las condiciones de la cual es necesario redimirse es la barbarie (en el sentido de nuestra acotación a Adorno). En palabras propias, la práctica filosófica se exige a sí misma una acción redentora. Sigamos a Adorno para poder encontrar las semillas del cómo. Para ello, ahora hay que adentrarse en la forma:

Y así como las soluciones a enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y dispersos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que hagan una figura que salta a la solución mientras se esfuma la pregunta, la filosofía ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes o, por decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, en diferentes ordenaciones tentativas, hasta que encaje en una figura legible mientras la pregunta se esfuma.⁵

Los elementos que constituyen el trabajo filosófico son los que van dando forma a este mismo; Adorno en sus últimos trabajos los denomina “modelos”, pero en sus primeros, como en *La actualidad de la filosofía* (1931), les llama “constelación”. El ejercicio de la filosofía en la actualidad sería, pues, referida a un hecho que sobrepase los conceptos filosóficos, que les de una nueva forma. De esta manera tenemos que encontrar cuáles son los elementos que construyen a esas estructuras llamadas “constelaciones”. Lo primero que se tiene es un “enigma” que dispone a los elementos. Este componente, el llamado enigma, no lo puso la ciencia, puesto que nos pone en una suspensión filosófica del uso de

⁵ *Ibid.*

los principales conceptos (razón, libertad, historia) para poder abrir el paso a una nueva construcción de figuras. Este punto constituye, antes de cualquier planteamiento de algún “modelo” o “constelación”, la posibilidad de una crítica a la filosofía anterior que abra camino.

Para Adorno, Auschwitz se convertiría en ese punto cero en el que se podría construir un algo otro en el ejercicio filosófico. En un segundo movimiento, para podernos introducir a una “constelación” filosófica se necesita ese “elemento aislado de la realidad” gracias al cual nos podamos acercar a una imagen o una figura que nos oriente hacia un nuevo trabajo filosófico; antes de cualquier explosión de barbarie, durante y después. Un ejemplo, utilizado por el mismo Adorno, de una constelación sería: “A la vista de su amante hijo, un hostelero llamado Adán mataba a estacazos las ratas que salían de sus guaridas al patio; a su imagen se creó el niño la del primer hombre”.⁶ Con esta referencia al pasaje de Brech, Adorno ejercita su idea de constelación en un momento en el que se propone, de nuevo, plantearse el trabajo de la filosofía y pone en enigma la idea de hombre. En este tono nos acercaremos a la imagen de la *redención* frente a la historia, como un enigma que pone en entredicho las metodologías que pretenden explicarlo.

El ejemplo que nos pone Adorno tiene sus secuelas: una idea de “constelación” como idea pre-holocausto hace alusión al trabajo filosófico que tiene el *modelo* adorniano post-holocausto. En otras palabras, la diferencia que habría entre la temprana “constelación” y su posterior reformulación en los *modelos*, sería el agregar un elemento que ya anuncia Adorno pero al que la filosofía no podía darle alcance, un evento que hizo retumbar a ciertas temáticas filosóficas, sobre todo a algunos de los conceptos centrales de la filosofía ilustrada: el incluir en la construcción filosófica un enigma que desordena los elementos o conceptos filosóficos. Curiosamente no podemos hacer la distancia suficiente al proyecto que proponía en su texto de 1931 y su dialéctica negativa de 1966, ambas tienen los mismos ejercicios filosóficos: alejarse de la totalidad, no llegar a una verdad única y apartarse de los dominios de una razón “autárquica”.

⁶ Adorno, Th., *Dialéctica negativa; jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2005, p. 336.

Estos son los tres lineamientos de las “constelaciones” y de los *modelos* posteriores, por lo que comparten las mismas funciones. Primero, no comprenden la totalidad de lo real, o sea, donde el pensamiento no abarca todo. Son las cosas las que tienen más realidad y no las ideas, hay una primacía de lo concreto. Segundo, no tienen un concepto central o regulador al que le rindan pleitesía los demás, existen pluralidad de elementos (que para la filosofía serían principalmente conceptos), o fragmentos que componen el pensamiento, donde cada categoría o concepto nos refiere a otro. En este punto es importante resaltar que en los elementos pesa su aterrizaje en la historia, no una idea que gobierne el sentido de los hechos, sino que cada parte o fragmento se modifica al estar en relación con otro concepto y, a la vez, su consecuencia con la historia en un hecho concreto. Tercero, no se gobiernan por una razón instrumentista, sino más bien prefiere buscar una nueva manera que permita un acercamiento a las cosas. Estos serán los puntos a través de los cuales se reflexionará acerca de la *redención*, no sin antes pasar por la interpretación dada por Benjamin.

En estos tres puntos parece converger con el uso que hace Walter Benjamin de las “constelaciones”. Si bien este autor también insiste en la importancia dada por lo concreto, su cualidad es intentar justificar una relación fuerte entre este tipo de reflexión filosófica con la imagen, la alegoría y las ideas. La imagen que, por su parte, utiliza Benjamin para describir el trabajo filosófico que hacen las constelaciones es la siguiente: “las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas”.⁷ Es desde este tipo de imágenes y sus interpretaciones, que Benjamin define la función de las constelaciones en vínculo con una crítica a los conceptos y su dependencia con las ideas. La filosofía de Benjamin prefiere no empezar desde los conceptos puesto que su significado se ve limitado:

[...] el significado de los fenómenos para las ideas se agota en sus elementos conceptuales. Mientras que los fenómenos, con su existencia, comunidad y

⁷ Benjamin, W., “El origen del ‘*Tauerspiel*’ alemán” en *Obras I: vol. I*, Adaba, Madrid, 2006, p. 230.

diferencias, determinan la extensión y contenido de los conceptos que los abarcan. [...] su relación con las ideas es a inversa en la medida que la idea, en cuanto interpretación de los fenómenos –o, más bien, de sus elementos–, determina primero su mutua pertenencia. Pues las ideas son constelaciones eternas, y al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones los fenómenos son al tiempo divididos y salvados.⁸

El punto en el cual Benjamin se distancia aún más de la ideas de Adorno es cuando subraya que la importancia de este ejercicio filosófico se centra en la forma en que las constelaciones se aplican en las investigaciones contemporáneas. La diferencia está en su concepción de la diversidad fenoménica, a la vez que en la manera como éstas se imbrican en el presente. En contraste con Adorno, para el cual la preocupación por el presente (“la actualidad de la filosofía”) se enfoca como una tarea después de Auschwitz, Benjamin responde a una barbarie enterrada en el pasado e impresa en el presente y en el futuro.

Ha de exigirse del investigador abandonar una actitud serena, la típica actitud contemplativa, al ponerse frente al objeto; tomando así conciencia de la *constelación* crítica en la cual este preciso fragmento del pasado encuentra justamente a este presente.⁹

Junto con la estructuración de una nueva forma de quehacer filosófico y los elementos críticos que la hacen posible viene aquí también el modo en que se desarrolla materialmente a los ojos de los lectores, es decir, en la escritura. Tanto para Benjamin, como para Adorno, el estilo filosófico de escritura es un problema que debe resolverse al proponer una crítica a la filosofía anterior. Por ello, hay que volver a los trabajos de Adorno, y de Benjamin, para resolver de una manera más clara el trabajo sobre la *redención*. En un primer lugar, hay que poner el dedo en que: “Al hablar de filosofía dispone del material conceptual, no pierde

⁸ *Ibid.*

⁹ Benjamin, W., “Eduard Fuchs, coleccionista e historiador” en *Obras II: vol. II*, Adaba, Madrid, 2006, p. 71.

de vista la estructuración y las formas de argumentación de material de la investigación, la construcción y creación”.¹⁰

Aquello que le da la movilidad a los elementos es la escritura, como es también aquello que les va dando forma a esos elementos entorno a los cuales se reflexiona, para que finalmente se pueda dar forma a esa imagen como una “constelación”. Para llegar a la conformación de esta tenemos que partir del ensayo, ya que es el que otorga la posibilidad de hacer filosofía en la actualidad por sus contenidos críticos a la metodología filosófica y a las problemáticas que debe seguir la filosofía.

Una “constelación” –o un “modelo” según Adorno– tiene una forma de escritura que permite la posibilidad de hacer filosofía en diferentes lugares y con diversos elementos. Por su parte, el ensayo concede la lectura filosófica de eventos concretos e históricos (como Auschwitz), a la vez que desarrolla elementos y estructuras para responder a las nuevas necesidades de la filosofía, lo que dentro nuestra tesis sería hablar de la *redención* desde la filosofía. La filosofía se distancia de la anterior (con Adorno, al igual que en Benjamin) en tanto que deja atrás a la totalidad e interpreta los hechos singulares históricos sin dirigirse a una unidad. Para llegar a poner las condiciones de las “constelaciones” y poder expresarlas en términos de ensayo, habrá de hacerse un acercamiento a un texto del Adorno post-holocausto: “El ensayo como forma”.¹¹ En donde la escritura no se estructura abordando la totalidad de lo Real, no es identitaria, no proyecta hacia un sistema, y es fragmentaria. Entonces el ensayo descompone al pensamiento en fragmentos, elementos de los que ya hemos hablado y que forman parte de las “constelaciones”.

Otro punto de coincidencia con el primer texto que nombramos es con respecto a la idea de “no búsqueda de una verdad”: rastrea los contenidos de verdad como históricos y no se rige por la definición de conceptos (lo que es propio de la ciencia). Esto, a su vez, tiene una consecuencia sobre una posible escritura filosófica. La filosofía aparte de proponerse ser fragmentaria, no lineal y no identitaria y descentralizada, tiene que en conjunto producir una imagen crítica de lo que es definido:

¹⁰ Adorno, *Actualidad de la filosofía*, p. 100.

¹¹ Adorno, *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.

El ensayo urge, más que el procedimiento definitorio, la interacción de sus conceptos en el proceso de la experiencia espiritual. En ésta los conceptos no constituyen un continuo operativo, el pensamiento no procede linealmente y en un solo sentido, sino que los momentos se entretajan como hilos de una tapicería. La fecundidad del pensamiento depende de la densidad de esa intrincación. Propiamente, el pensador no piensa, sino que se hace escenario de la experiencia espiritual, sin analizarla. [...] El ensayo en cambio, escoge la experiencia espiritual como modelo, aún sin imitarla simplemente como forma refleja; el ensayo la somete a mediación mediante su propia organización conceptual; si quiere expresarse así, puede decirse que el ensayo procede de un modo metódicamente ametódico.¹²

De la cita anterior se puede agregar una característica más a la forma desarrollada de la metodología de las “constelaciones”: se organizan de tal manera que alejándose de una metodología explícita, dependen más de las relaciones entre los conceptos que servirse de ellos al fundamentarse y engancharse a los conceptos mismos. Una constelación que se forma en cada ensayo “tiene que estructurarse como si pudiese suspenderse en cualquier momento”.¹³ Es decir, cada vez que se hace filosofía, los contenidos –siempre diferentes– y los elementos –cuyo propósito es criticar a ciertos conceptos ilustrados–, se organizan como una “constelación”, como diferentes “modelos” que no se cierran en sí mismos, ni se acaban en una afirmación definitiva. Pero, proporcionalmente, se arraigan en momentos históricos singulares, lo cual se contrapone a los fines metódicos en sí mismo, ya que descansan en una concepción histórica de un modo anacrónico.

[...] la constelación del ensayo no es tan arbitraria como parece a un subjetivismo filosófico que sustituye la construcción del orden conceptual. El ensayo está determinado por la unidad de su objeto, junto con la de la teoría y la experiencia encarnadas en ese objeto. [...] El ensayo se revela contra la idea de “obra capital” [...]¹⁴

¹² *Ídem.*, p. 23.

¹³ *Ídem.*, p. 27.

¹⁴ *Íd.*, p. 28.

La posibilidad de no ligar la realidad a un orden sistemático no excluye a aquellos eventos históricos singulares y tampoco los olvida –o los suprime– por el bien de una escritura lineal (teleológica). Así, este tipo de escritura más que determinar a la filosofía a ciertas condiciones –las cuales pudieran conducirnos a Auschwitz, como nos asegura Adorno– no queda en entredicho, o sea, la filosofía que Adorno se va construyendo no queda imposibilitada gracias a Auschwitz, como tampoco la de Benjamin. Por el contrario, la filosofía puede ejercitarse en tanto el elemento socio-histórico concreto irrumpa y problematice a la propia filosofía.

El trabajo filosófico es, pues, un continuo transformarse y reconfigurarse, acomodar fragmentos en imágenes (como retratos sociales) y éstas últimas en “modelos” y “constelaciones”. Lo que en Benjamin, en específico, se convierte en un rastreo de los fragmentos del pasado para luego recuperarlos y re-interpretarlos en el presente. Antes de pasar a analizar el elemento socio-histórico concreto y su complejidad dentro y fuera del modelo adorniano, está el papel en que se conforma la estructura del ensayo a partir de un evento como Auschwitz –entre muchos otros eventos histórico-sociales–. Es preciso primero explicar la intención de Adorno por ser este elemento anterior al hecho que revitaliza a la filosofía.

Cada vez que se hace un ensayo filosófico los elementos dibujan un lugar diferente y sus relaciones no son las mismas. Para ubicar a cada –constelación– o –modelo– hemos llegado al punto del que Adorno –y también Benjamin– se quiere distanciar: un proyecto filosófico que se separe de ciertas finalidades (ilustradas, idealistas, positivas), como también un tipo de escritura que ayude a diversificar las posibilidades de la filosofía y los elementos de esta. Aunado a esto, en Adorno y en Benjamin, la forma de movilidad se da también gracias a poner un concepto a contraluz de un evento concreto y singular. En este sentido las imágenes usadas por ambos autores nos ponen de frente a las condiciones históricas o sociales en las que vivimos. Y lo que nos hace frente es la tradición filosófica con sus conceptos, ése es, en suma, el espacio crítico con el que tenemos que lidiar.

El ejercicio filosófico se vuelve un ir y venir de conceptos, siempre en contraposición en un nivel conceptual y en un nivel en que cada concepto se enfrenta a las condiciones contradictorias que fueron su consecuencia, de lo real al discurso filosófico o viceversa. Hacer filosofía sería sacarla de su propio eje. Y qué elemento más fuerte que el propio Auschwitz, por parte de Adorno; en tanto Benjamin señala el concepto de progreso implícito en la historia y su entendimiento de la temporalidad. Esto es por lo que se propone un acercamiento a la alegoría¹⁵ de la redención.

La última característica del ensayo como forma filosófica por excelencia se encuentra en el texto de Adorno de *Dialéctica negativa*¹⁶ y en su descripción de cada “modelo” que reflexionó: “El ensayo no conoce más nombre que el negativo”.¹⁷ En donde el autor deja atrás la idea de “constelación” y se compromete más con la de “modelo”. En este punto habrá cierto distanciamiento de él no sin revisarlo. Desde el primer texto que hemos explorado de Adorno, pasando por algunas ideas de Benjamin, se han propuesto diversas formas de filosofía, que siempre están en construcción: constelaciones, elementos socio-históricos, imágenes, alegorías, redes o entretelados de conceptos y de fenómenos históricos. También se ha visto que los modelos y estructuras, al igual que las imágenes de constelaciones, se vacían de contenido, se mueven y se sitúan en sitios siempre diferentes. El papel que viene a explicitar Auschwitz, como hecho repetible de barbarie histórica, social y cultural es la de una nueva necesidad de construir otra forma de escribir filosofía,

¹⁵ Benjamin hace una crítica a la teoría de conocimiento por su preferencia del símbolo sobre la alegoría, proponiendo un paso metodológico dentro de la filosofía hacia la alegoría. Pues para nuestro autor la alegoría tiene como característica específica una temporalidad que es fragmentaria y pone atención en lo decadente y las ruinas. La narratividad del conocimiento se transforma a la luz de una nueva concepción de la historia, hacia una “historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia” (Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid, 1990, p. 159). Para profundizar en la relación que tiene esta con la redención ver el cuarto capítulo.

¹⁶ Adorno, *op. cit.*

¹⁷ Adorno, “El ensayo como forma” en *Notas de...*, p. 36.

donde el elemento que le da movilidad es más negativo que hasta la fataliza (y no es que eso no pasara antes) a la vez que le abre camino.

Los ejemplos que nos dan tanto Benjamin como Adorno pasan de imágenes de “constelaciones” hasta “modelos” críticos del pensamiento. Ya para la reflexión que nos propone Adorno en la *Dialéctica negativa*, la escritura como tarea o trabajo filosófico se guía a su vez por tres directrices: Un primer modelo, ensayo que consta de tres elementos que critican la noción de progreso, el concepto de libertad y la función de la razón; el evento concreto que le da movilidad y crítica es “Pero más bien el terror existe porque todavía no hay libertad”¹⁸ y su carácter negativo, el mal que viene de la no-libertad, de la dominación. En este modelo recoge una de las iniciativas de su proyecto inicial para no seguir a una razón “autárquica” de leyes morales, haciéndole frente a la filosofía kantiana. Un segundo modelo consecuencia del proyecto ilustrado kantiano son los efectos de ello en la concepción de naturaleza. Y por último, un tercer modelo en el cual, en particular se discuten los alcances de la dialéctica como filosofía partiendo de la dialéctica hegeliana que identifica espíritu y naturaleza, razón y realidad. Donde se busca su rasgo negativo para posibilitar a la filosofía en la actualidad, tratando de invertir la dialéctica. Aquí los elementos que lo conforman son la naturaleza y la historia, lo que está de fondo es la crítica a la filosofía de la identidad.

El elemento que choca con esta concepción filosófica es la existencia de dolor y sufrimiento en el mundo, por lo cual el mundo más que ser racional es irracional, cuya consecuencia es hacer que se reformule la noción de historia. Así, del sufrimiento y el dolor nace la necesidad de un replanteamiento tanto de la escritura filosófica como de sus temas; esta reformulación de la metodología filosófica requiere de una redención para con lo Real y lo concreto. La historia no es universal y unitaria, es concreta en eventos y cada uno de ellos es irracional. Si se vuelve por última vez a remitir al proyecto inicial de Adorno, la historia sería la forma en que nos alejamos de la totalidad, una unidad a la que aspiraba la filosofía. El momento central del ensayo –como forma escrita de la

¹⁸ Adorno, *Dialéctica negativa...*, p. 204.

filosofía— es el lugar donde se unen las dos preguntas, donde el modelo tiene como elemento irruptivo a Auschwitz, entonces Adorno se pregunta: ¿A qué le hace frente una constelación? Auschwitz es un elemento negativo por excelencia, aquél que obliga a la filosofía a moverse, pero como Auschwitz existen otros eventos que causan sufrimiento al hombre, el sufrimiento que hace romper hacia un elemento redentor.

La integración civilizadora de la muerte, sin poder sobre ella y ridícula ante ella, a la cual maquilla, es la formación de una reacción última a esto social, torpe intento de la sociedad del canje por tapan los últimos huecos que ha dejado aún abiertos el mundo de las mercancías. Muerte e historia, sobre todo la categoría de individuo, forman una constelación.¹⁹

Así, la filosofía puede enfrentarse a los problemas concretos de lo real histórico contemporáneo, no como una empresa imposible, sino directamente como su función principal. La función que cumplen los modelos en el pensamiento de Adorno y las constelaciones en Benjamin es una crítica a la fundamentación filosófica que no ve más allá de sus propias narices y que se queda estática frente a eventos históricos ensordecedores. El trabajo de Benjamin desemboca en una reflexión sobre la redención y el de Adorno sólo nos exige una crítica a aquello que no la ha hecho posible. Dentro de las posibilidades de la filosofía en Adorno, se plantea un trabajo de renovación de los conceptos filosóficos y un nuevo imperativo: evitar que Auschwitz vuelva a suceder, ya que “Auschwitz confirma el filosofema de la identidad pura como la muerte”.²⁰ Y que la filosofía tenga los elementos que ayuden a dar una orientación al pensamiento y a la acción, como también existe el camino que comenzó Benjamin, al criticar la condición epistémica intrínseca de la filosofía y su acaparamiento de la temporalidad.

Tras el nuevo imperativo de Adorno se descubre la vieja exigencia de redención, como también la promesa de nuevos tiempos. La temporalidad, vista desde los contenidos de la filosofía, pareciera que hace inalcanzable el punto de resolución ante la falta de justicia. Para encon-

¹⁹ *Ídem.*, p. 339

²⁰ *Íd.*, p. 332.

trar el puente entre este tiempo, de necesidad de nuevos imperativos, y el tiempo justicia, proponemos indagar en la condiciones (temporales o de otro tipo) en que se da la *redención*. Hasta ahora hemos hablado de las posibilidades teóricas que nos da el ensayo para poder pensar a la redención desde la filosofía; a partir de ahora, gracias a los instrumentos habilitados por él, pasaremos a realizar una interpretación que no reduzca o asimile a una concepción del tiempo sistemática o progresiva. Por lo que pasamos a ponderar las diferentes relaciones de la redención con la filosofía.

Para encontrar los alcances filosóficos de la *Redención* mi interpretación se cimentará en la forma del ensayo, puesto que éste es el que le provee más espacios para su desarrollo. En cuanto a aquello que contendrá, se necesitan diferentes acercamientos a este concepto dentro de las figuras y elementos de pensamiento en Franz Rosenzweig y con las constelaciones de Walter Benjamin. Sus diferentes relaciones con la noción de redención hacen del ensayo la forma por la que podemos alternar ambas definiciones, por un lado me acercaré al los textos de Rosenzweig llamado *La Estrella de la Redención*,²¹ “La Biblia y Lutero”²² y “Los constructores”,²³ y a las tesis II y la IX de Benjamin,²⁴ en donde comparten sus análisis alrededor de conceptos como historia y mesianismo.

Para poder abordar la interpretación de Rosenzweig tomaremos dos aspectos de la *Redención*: su temporalidad “ahistórica” y su carácter de acción singular que incluye a una “comunidad”. En primer lugar, la redención abre camino a comprender la temporalidad no sólo ubicada desde un hombre histórico, sino como relación entre los otros elementos (mundo y Dios). La filosofía de Rosenzweig se centra en disponer una experiencia de redención que se construya con un “nuevo pensamiento”

²¹ Rosenzweig, Franz, *La Estrella de la Redención*, traducción al español de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1977. En particular al tercer libro de la segunda parte, “Redención o el futuro eterno del Reino”, y en la tercera parte, “La figura o el eterno supramundo”.

²² Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Ediciones Lildod, Buenos Aires, 2007, pp. 341-369.

²³ *Ídem.*, pp. 269-288.

²⁴ Benjamin, Walter, *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Trad. de Bolívar Echeverría, UACM-Ítaca, México, 2008.

que critica la temporalidad y acción históricas, que se desarrolla como una tarea de traducción. De este modo nos acercaremos en el siguiente ensayo-apartado.

Como elementos de una “constelación” toma de la filosofía de la religión varios aspectos como la Creación, la Revelación y la Redención para interpretar la narración, el diálogo y la acción; a la vez que sortear la ley histórica mediante “la esencia metahistórica del pueblo judío”. Por otro lado introduce el ritual para resaltar la importancia de la rememoración del pasado que se actualiza en los acontecimientos históricos. En la *Redención* la acción humana se convierte en el nuevo comienzo del mundo, el hombre y su próximo como comunidad.

Por el lado de Benjamin, se necesita otro tipo de acercamiento en un ensayo que profundice la relación con la redención y la historia, ya que entremezcla conceptos teológicos con su interpretación del materialismo histórico. El centro de la crítica se encuentra en la definición de historia y su relación con el progreso. El interés de Benjamin en la *Redención* va mas allá de la comprensión positivista de la historia, permeándola de un acercamiento teológico en el que la temporalidad no queda determinada por una mecanicidad progresista. La *Redención* implica, en un primer momento, una crítica a la temporalidad histórica y a su autorización a la supresión de los actos humanos que no remitan a ella. La historia canaliza y dirige la experiencia humana, a la vez que olvida a aquello que no engloba en su proyecto. Para Benjamin la redención recupera en la memoria los actos de los vencidos. Para entender esto nos valdremos de un acercamiento a las imágenes dialécticas, en particular a la del “ángel de la historia”.

En pocas palabras, la forma del ensayo, como la “constelación”, deja que nos acerquemos a la *Redención* como la temporalidad que permite la irrupción en la linealidad de la historia; así como también verla cual experiencia singular de la acción humana que permite la comprensión de lo social o político como recuperación de lo asimilado u olvidado; y por último, comprender el concepto de *Redención* como el que nos permite entender lo “por-venir”, no como “futuro” sino como aquello que no aparece dentro de la temporalidad histórica pero que la exige, algo in-calculable pero posible.

LA PARADOJA DEL LENGUAJE FRENTE A LA TEMPORALIDAD, LA TRADUCCIÓN Y LA REDENCIÓN: ROSENZWEIG

*Como la redención no es sólo la del **pueblo**, así tampoco basta con la reconciliación del hombre con Dios, sino que ésta se convierte en la meta más lejana, cuya consecución primero debe obrar la reconciliación del hombre con las **contradicciones** que le impiden al individuo llegar a la **unidad del Yo**...*

Para el monoteísmo no existe destino. Lo que el politeísmo llama fatalidad y destino, el monoteísmo llama juicio y redención. No hay juicio de Dios sin redención como resultado final del juicio. Pero tampoco hay redención sin proceso judicial. El vínculo entre amor y justicia en Dios es el secreto de su esencia. Estos dos tienen ser reconocidos como atributos suyos. La unidad de estos atributos es la esencia, es la substancia de Dios. Podríamos comprender la esencia de Dios si pudiéramos comprender la unión que se realiza eternamente entre la justicia y el amor en la unidad de Dios. Por tanto, uno puede destacar esos días como festejos de esta idea de unidad de amor y de justicia en Dios. Esta unidad es la unidad de Dios.

HERMANN COHEN,

*La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo.*¹

El siguiente paso es darse cuenta de hasta dónde lleva la necesidad de reflexionar acerca de una palabra que guía hacia el pasado de una

¹ Cohen, Hermann, *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de Andrés Ancona, Anthropos, Madrid, 2004. Las negritas son mías. El concepto de **pueblo**, en el texto de Cohen, imprime en la “redención” un carácter plural y su significado involucra comunidad, historia de generaciones familiares, ya que nuestro autor trata de recuperar conceptos propios del judaísmo e insertarlos en sus reflexiones filosóficas. Rosenzweig y Benjamin, recuperan ese proyecto, comprenden a la redención desde una concepción de “pueblo” y “multitud”, pero también le imprimen nuevos cuestionamientos y críticas a una idea ilustrada y moderna, como veremos más adelante.

lengua que además de ser milenaria, es extranjera (como palabra heredada a nuestra lengua materna), ajena a nuestro discurso filosófico. Sus implicaciones no se quedan en el significado² que tiene hoy, sino que gira en torno de su capacidad introductora y modificadora de contenidos externos a nuestra lengua, traídos de otras culturas. Consecuentemente nuestro siguiente movimiento es anclar en una cuestión filosófica la yuxtaposición de varios campos semánticos: el primero, en el que se delimita dentro de una búsqueda por su procedencia y los significados perdidos en las condiciones sociales, económicas y culturales (por lo tanto históricas) de cada lengua a la que ha pertenecido.³ Un segundo campo está en el vínculo que destaca las relaciones entre las diferentes lenguas alrededor de la idea de la dependencia en los modos de apropiación a partir de una lengua extranjera. Esta es la caracterización de una dialéctica de identidad-diferencia siempre comprometida con la tarea de la traducción. Y un último campo, el del significado de una palabra que se transforma en la fluctuación del tiempo histórico, mismo que vemos reflejado en la palabra “pueblo”.

Por lo tanto, nuestra tarea filosófica incluye una mirada desde la cuestión de la traducción, donde se abre un espacio para reconocer las

² En lo referente a si se habla de un “significado” o un “sentido” de la palabra *redención*, se ha optado por la siguiente distinción: partimos de aquello que constituye al signo junto con el significado, siguiendo a Saussure resumido por Benveniste, “entendemos por ‘significado’ el *concepto*. Declara en términos propios (p. 100) que el ‘signo lingüístico no une una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica’. Pero asegura acto seguido que la naturaleza del signo es arbitraria porque no tiene con el significado ‘nexo ninguno natural con la realidad’”. En Benveniste, Emile, *Problemas de lingüística general I*, s. XXI, México, 1980, p. 50; mientras que “el ‘sentido’ de una frase está en la totalidad de la idea percibida por una comprensión global; la ‘forma’ es obtenida por la disociación analítica del enunciado empujada hasta las unidades semánticas, las palabras... El sentido que ha de ser portado o si se quiere, el mensaje, es definido, delimitado, organizado por mediación de las palabras, y el sentido de las palabras, por su parte, es determinado por relación con el contexto de la situación...” en Benveniste, Emile, *Problemas de lingüística general II*, s. XXI, México, 1999, p 229.

³ Siendo la cuestión del origen de una fundamentación metafísica, optando por la vía que propuso Foucault, ver la diferencia desde la procedencia, como acordamos en el primer capítulo.

condiciones y las relaciones de una lengua, para que en ese lugar se puedan redimir y sacar a flote los elementos extranjeros y ocultos (las ruinas, las faltas y sus huellas) determinados por su espacio y su tiempo. En un plano donde nos presentamos como lectores de textos filosóficos –en su mayoría extranjeros–, nuestro acercamiento a las implicaciones filosóficas y a la propia palabra *redención*, es en primera instancia un trabajo de “rescate” de significados y problemáticas enterradas en la historia de las lenguas, como es el trabajo de traducción. ¿Qué nos muestra la traducción, teórica y prácticamente? La manera en que las lenguas se modifican unas a otras, es decir, su devenir.

Es la traducción el terreno en el cual los autores requeridos para esta tesis se reúnen en un primer momento. Rosenzweig y Benjamin toman la traducción como un campo de problematización para la filosofía, de modo que realizan sus reflexiones en torno a una palabra de origen teológico para buscar nuevos caminos filosóficos, haciendo lo que será llamado un rescate de significados o una redención de los mismos. Lo primero que le concierne a la traducción es que estos dos filósofos la entienden como práctica básica integrada en toda actividad humana; siendo parte del reconocimiento del otro;⁴ y la forma en que interviene

⁴ Si dependemos en nuestra investigación de la problemática de la traducción para acercarnos metodológicamente a lo que es la *redención* –primero desde su condición como palabra–, habría que pensarla como una cuestión de comprensión desde un entenderse en la apertura hacia otro, más que de un entendimiento de algo. La importancia de hacer una tarea filosófica a la “comprensión” es que mediante ella se toman en cuenta los siguientes factores: se encuentran las condiciones en las que se produjo un concepto, junto con las problemáticas a las que estuvo ligado durante la historia, y se dialoga con las tradiciones que se han visto involucradas. Para este punto recuperamos la incursión de Gadamer a la “comprensión” (“*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”), desde el ser ligado a la temporalidad y la lingüística: “Pero tampoco la comprensión es mera reconstrucción de la estructura de sentido, interpretación consciente de una producción inconsciente. La comprensión recíproca significa entenderse sobre algo. Comprender el pasado significa percibirlo en aquello que quiere decirnos como válido. El primado de la pregunta frente al enunciado significa para la hermenéutica que cada pregunta que se comprende vuelve a preguntar a su vez. La fusión del presente con el horizonte del pasado es el tema de las ciencias históricas del espíritu. Pero éstas, al desarrollarlo, se limitan a realizar lo que ya hacemos por el mero hecho de existir.”

en la significación de las palabras –desde lo “mesiánico” hasta la *redención*–⁵ a la vez que hace el desplazamiento contrario de estructurar un

Gadamer, H.-G., “¿Qué es la verdad? (1957)”, en *Verdad y método II, Sígueme*, Salamanca, 1994, p. 61. Ya desde nuestra anterior aproximación genealógica (primer capítulo) abrimos la puerta para separarnos de una objetivización del estudio del pasado, para poder iniciar una nueva lectura de la historia, el pasado y sus implicaciones en el presente y *lo por-venir*. En cuanto a la comprensión desde la traducción, esta se vuelve el eje por el cual se mueve una lengua hacia una lengua extranjera, para luego poder regresar a la propia sin perder aquello extraño, como tampoco los rasgos que hacen familiar a la propia.

⁵ En un sentido hablar de lo “mesiánico” –que participa del significado de *redención* refiriéndose a las Sagradas Escrituras– implica un aspecto teológico heredado o transmitido a las problemáticas de la traducción. Lo “mesiánico” en la Biblia hebrea se determina por los siguientes elementos: una dimensión social, fundada en una esperanza futura para la recuperación de una comunidad (o sociedad) justa, en este caso una restitución de una unidad originaria –sentido de la redención del pueblo de Israel–; y una dimensión ética, en la que el actuar humano, desde un individuo, el Mesías, hace posible la restitución. Es en estas dimensiones que se entrelazan los significados de redención y “mesianismo”. El mesianismo tiene como finalidad la *redención* y ambas visiones del futuro comparten los rasgos de “la restauración de todo lo que se había perdido y la aparición de elementos nuevos que nunca antes se habían desarrollado.” Laenen, J.H., *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid, 2006, p. 167. El significado de “mesianismo” descansa en los mismos campos semánticos de la redención por lo siguiente: a) En las lenguas semíticas se usan lingüísticamente para designar el rescate de una raíz social y su pretensión de reconstrucción o restitución de una justicia original; b) del griego rescatan la fuerza del acto ético para la movilización social y su búsqueda por la universalidad; y c) gracias al latín fundan una estructura jurídico-política-económica que termina en la conformación del símbolo de Jesús para el cristianismo. Cuya consecuencia la tiene el peso del significado teológico de la *redención* que recae en la traducción y a la vez enriquece sus implicaciones filosóficas por dos puntos a resaltar: en primer lugar permite un lugar común entre las lenguas, como dice Derrida, “Benjamin nombraba a Dios en el lugar de una correspondencia que autorizaba, volvía posible o garantizaba, la correspondencia entre los idiomas comprometidos en la traducción” Derrida, Jacques, “Des tours de babel”, Trad. Jorge Panessi [traducido de Graham, H.F. (ed.), *Difference in translation*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985], consultado el 11 de octubre del 2011 en <http://filetram.com/download/fileden/books/679947719/derrida-desv%C3%A3-os-de-babel-pdf>, p. 13; y segundo, permite comprender una temporalidad alternativa a la planteada por la Ilustración (que tiene proyecciones en la Modernidad), a partir de un elemento teológico que plantea una

espacio de acción del hombre, desde el lenguaje, para posibilitar la *redención*.

La traducción permite encontrar significados olvidados –elementos subrepticios, indescifrables e inescrutables– en la palabra, provenientes de otras lenguas, ubicando aquello “rescatable” de este campo semántico. En este “rescate” es donde insertamos a la palabra *redención* y sus implicaciones reales, sociales e históricas, ya que en sí misma es una reconstrucción (o reconstitución) social. De aquí pasamos a donde las implicaciones puestas de la filosofía se traducen en, por un lado, el rasgo excluyente de la tradición y, por otro, la posibilidad de redención o reactivación de lo que fue excluido, olvidado, asimilado.

Frente a estas problemáticas Rosenzweig propone la traducción como resquicio que se abre a los “otros” significados, que en su caso son la tradición y el pensamiento judío. Luego de revisar este acercamiento, pasaremos a considerar el papel de la traducción en Benjamin y a buscar si también rescata en el mismo sentido su herencia judía. Un ejemplo problemático lo encontramos en la palabra “pueblo”, utilizada por Cohen en el epígrafe de este apartado, que tiene tres espectros semánticos: el hebreo, que lo entiende como referido al elegido de Dios; otro, desde el punto de vista cristiano, es un concepto que abarca un sentido más universal, como humanidad (por ejemplo en Pablo); y por último, en la ilustración con el que comprendería a todos los seres racionales (Hobbes). En el caso de Rosenzweig y de Benjamin se verá en seguida.

Ya que hablamos de los intereses de Rosenzweig, este no se preocupa por dar un aporte al giro lingüístico⁶ aunque se inserta en sus preocu-

ruptura: “Tanto la Biblia como la apocalíptica pensaban que la redención constituía una irrupción inesperada y repentina del mundo divino en nuestro mundo” Laenen, *op. cit.*, p. 171. Transporta estos elementos a la filosofía, por medio de la traducción, y permite modificar críticamente la apreciación de un paradigma temporal.

⁶ El “giro lingüístico” se define como el paso, dentro de la filosofía, de la primacía de razón a la del lenguaje y es resumido con mayor soltura por Rorty: “El giro lingüístico fue un segundo intento por encontrar un ámbito dominante al de los demás especialistas. Este segundo intento resultó necesario porque, a lo largo del s. XIX, la biología evolutiva y la psicología empírica habían empezado a naturalizar las nociones de «mente», «consciencia» y «experiencia». El «lenguaje» fue el sustituto de la «experiencia»

paciones dando un papel central a la traducción, fundamentando que la condición humana es el diálogo, etc. Más bien rescata desde el pensamiento judío la importancia de la traducción al ser una condición existencial de su propio “pueblo” frente a su ley. Tarea a la que une con una empresa de traducción⁷ y que descansa sobre la problemática existencial de la dialéctica, identidad y diferencia, de cara a una filosofía del lenguaje.⁸ La fundación de identidad mediante la escritura. Como

en el s. xx por dos razones. En primer lugar, ambos términos eran de alcance similarmente grande –ambos delimitaban todo el ámbito de la indagación humana, todos los temas susceptibles de estudio por el hombre. En segundo lugar, a principios de siglo las nociones de «lenguaje» y «significado» parecían inmunes al proceso de naturalización. [vi] El *Tractatus* de Wittgenstein se convirtió en el modelo alrededor del cual se moldeó el núcleo disciplinar de la filosofía analítica. El prefacio de ese libro sugería (por vez primera que yo sepa) la doctrina que Michael Dummett formuló después explícitamente en estos términos: que la filosofía del lenguaje era la filosofía primera.” En Rorty, Richard, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, Traducción de J. Vigil Rubio en Rorty, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 79-99.

⁷ Ejemplo de ello la traducción de la Biblia con Martin Buber y los poemas Iehuda Haleví (poeta y filósofo judío, nacido en España a fines del siglo xi y muerto en Israel en 1141).

⁸ Todo aquello que participa en el acto de transmisión de un significado –o de una pluralidad de ellos– de una lengua a otra, está dentro del campo de problematización de la traducción. Y esta incumbe a todos los temas filosóficos que entrañan una reflexión sobre la transmisión de la tradición filosófica a la que pertenecen, por un lado; por otro, a los problemas colindantes de la filosofía del lenguaje. La filosofía del lenguaje, a partir de Frege hasta su derivación en la filosofía analítica, se ha preocupado por el lenguaje, pero desde un punto de vista lógico y científicista (en palabras de Rosenzweig, monológico), separando al lenguaje con una distancia de objetividad (tratar al lenguaje como instrumento, según Benjamin) y con intereses de corte de teoría del conocimiento. Este tipo de tradición en la filosofía tiende a demeritar otros acercamientos de la filosofía al lenguaje. Nosotros hablaremos de filosofía en términos amplios, donde se puede hablar del lenguaje de manera casi metafísica como también incluir las consecuencias epistemológicas y antropológicas de los actos lingüísticos. Es por ello que nos acercamos a la traducción cuando, desde nuestra lengua, nos disponemos a pensar la filosofía venida de fuera (sea alemana, griega, francesa, etc.); desde nuestra postura de lectores latinoamericanos del castellano, hacia la lectura de palabras que no vienen de la propia lengua y se hace en historia heterogénea.

ejemplo está la empresa de la construcción de la idea de un estado como Alemania, empezando por la escritura que lo funda identitaria y culturalmente, la Biblia traducida por Lutero. Este, evento paradigmático en que se funda la modernidad y con ella los estados-nación (*versus* la noción de “pueblo”), ya que cada cual se funda en su lengua respaldada por una gran obra literaria –como es el caso del Quijote⁹ o la *Divina Comedia*.¹⁰ El evento fundante, del que habla Rosenzweig, es aquél que traduce una obra central de la literatura universal para dar un espacio en una lengua en particular, permitiendo una nueva forma de comprensión de una misma comunidad y su cultura (*versus* identidad nacional). Donde la traducción forma parte de esa reinterpretación de la cultura, como un evento necesario de todo pueblo. En su texto “La Biblia y Lutero”¹¹ Rosenzweig nos da una perspectiva de la traducción en la que interpela a la filosofía mediante tres afirmaciones:

Primera, el problema de la capacidad de transmisión de una pluralidad de sentidos (cuando un contexto de la cultura alemana puede ser capaz de adoptar elementos del hebreo, ya que Lutero no busca repetir los cánones latinos), dice Rosenzweig:

Quien habla traduce su pensamiento a eso que espera sea comprendido por otro, y por cierto no otro genérico y virtual, sino eso otro bien definido, el que tiene ante sí y cuyos ojos se abrirán o cerrarán según el caso. Quien oye traduce palabras que resuenan en su oído, en su intelecto, o dicho concretamente: en el lenguaje de su boca. Cada uno tiene su propio idioma, si todo hablar no fuera ya dialógico, si hubiera en verdad un hablar monológico (como al que se creen con derecho los lógicos, esos monológicos en potencia), cada uno tendría su propio idioma.¹²

⁹ Nos referimos a *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Miguel de Cervantes de Saavedra.

¹⁰ *La Divina comedia* de Dante Alighieri.

¹¹ Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Ediciones Lilmód, Buenos Aires, 2007, pp. 341-369.

¹² Rosenzweig, Franz, *op. cit.*, p. 343.

Segundo, la condición humana fundamental es el diálogo, cuyas consecuencias caen en la construcción de la identidad, la que nos señala un rasgo ontológico de la comprensión humana:

Dije al comienzo que todo hablar es traducir. Y el diálogo humano surgió con este libro. En este diálogo hay, entre dichos y contradichos, medios milenios, milenios enteros [...] Ante los nuevos enunciados del diálogo siempre hay una traducción: la traducción a la lengua de la tragedia, la traducción a la lengua del *corpus juris*, la traducción a la lengua de la fenomenología del espíritu. Cuándo llegará ese diálogo a su fin, no lo sabe persona alguna; tampoco nadie supo cómo surgió. De modo que ni la indignación ni la sabiduría de nadie pueden ponerle fin, sino sólo la dignidad y la sabiduría de aquello que originó el diálogo.¹³

Tercera, las comunidades o sociedades se fundan representándose en escritura, en textos en los que imprimen las disposiciones anteriores; esta fundación consta de un acto ético (en su relación con el prójimo) que simboliza un evento social, político o histórico.¹⁴

O sea, que es en el hablar y el oír que el otro tiene mis oídos y mi boca, por lo que traducir sería ciertamente tan necesario como hablar y oír. Y hablar y oír entre los pueblos también lo sería, pues la traducción no sería una traducción, sino el original, con lo cual el pueblo receptor sería superfluo, o bien un nuevo original, y entonces estaría de más el pueblo emisor.¹⁵

Este acto ético y de reinterpretación de la comunidad social, rompe con un *status* anterior considerando la demanda del Otro. En este punto, la redención aparece en la ruptura con lo anterior para la conformación de algo nuevo, el significado común a varios. Estos sedimentos son por los que es necesario filtrar a la palabra *redención*. Ya que, como

¹³ *Ídem.*, p. 369.

¹⁴ Este es uno de los puntos de los que Rosenzweig se distancia de la filosofía ilustrada, para quien la forma de reconstruir a la filosofía es a partir de diferentes tradiciones, entre ellas la judía con sus raíces teológicas.

¹⁵ Rosenzweig, *op. cit.*, p. 343.

palabra y como acontecimiento espacio-temporal ahistórico,¹⁶ tiene como primer tarea la de la traducción, para así lograr una fase inicial de la modificación social, empezando por dar un significado común a un **pueblo**. Por lo cual hemos observado dos tipos de inclinaciones filosóficas de la palabra *redención* por medio de la traducción: *a*) un acercamiento interno, como es el ejemplo del traductor que se enfrenta con un otro, un texto de una lengua extranjera; y *b*) La contraparte externa, cuando una comunidad hace o re-significa abre un lugar para la entrada de otro contenido de un **pueblo** distinto.

De su propiedad interna depende la comprensión de los intereses propios de cara a lo otro, lo extranjero, sin tratar de ajustarse a elementos ya establecidos, es decir, evitar la asimilación. Mientras que de la propiedad exterior, la lectura se mueve en un sentido de apertura hacia lo plural, cambiando o reestructurando los significados para una modificación de la identidad cultural o histórica. Esta última es la razón por la cual Rosenzweig se interesa por la lectura, la interpretación y la traducción de Lutero a la Biblia. Misma que en las palabras de Rosenzweig sería la forma de re-construcción –o reactivación– de una lengua a partir de significaciones extranjeras, así como también el apuntar como necesarias las relaciones entre lenguas diferentes para la re-significación de la propia lengua.

Hay que seguir de cerca a Rosenzweig: el rasgo importante del trabajo de Lutero –y al que incita a rescatar Rosenzweig– es darle autonomía a la lengua y a su **pueblo** a causa de su distanciamiento de la institución eclesiástica romana y por la supremacía del latín como lengua sagrada y no accesible para la comprensión de parte de otras lenguas. Lo que consiste en un movimiento de retribución, revitalización o reactivación: lo primero es trasladarse al pasado. Se propone “mover a los lectores alemanes hacia el original, en idioma extranjero, hacia el espíritu del habla extranjera”,¹⁷ para rescatar lo perdido y olvidado por otras traducciones;

¹⁶ La redención es un evento espacio-temporal de varios tipos: místico, histórico, utópico. Para Cohen es jurídico, para Pablo se da en la unión de pueblo y humanidad, para Benjamin es un evento histórico-revolucionario.

¹⁷ *Ídem.*, p. 345.

luego se desplaza de regreso a la lengua propia para la actualización de aquello rescatado, de manera que se amplían los límites de la comprensión, separándose de las instituciones existentes.

La tarea de Lutero, equiparada con la de Virgilio,¹⁸ Dante¹⁹ o Cervantes,²⁰ se caracteriza por inaugurar un espacio para una lengua

¹⁸ Cf. Haecker, Th., *Virgilio: padre de occidente*, Sol y Luna, Madrid, 1975.

¹⁹ Para Dante existía una problemática de la primacía de la lengua vulgar sobre el latín, que se muestra en dos de sus obras, en su *Tratado sobre la Lengua Vulgar* y en el *Convivio*, que se expresa como sigue: “A pesar de que en el *Tratado* la distinción entre lengua vulgar y gramatical no plantea el primado de la una obra sobre la otra o la cancelación de una de ellas para la mayor gloria de la primera, otro parece ser el caso en el *Convivio*. Aquí la preferencia está sostenida por tres razones: un temor, una liberalidad y el natural amor al habla propia. El temor es contra el mito babélico de la intraducibilidad de las lenguas. Las escrituras antiguas de las comedias y tragedias latinas no se pueden transmutar; lo cual no sucede en el vulgar, que se transforma por placentero artificio (*Convivio*, Tratado primero: 25). El vulgar es el idioma que continúa transformándose, sometiéndose a los embates del tiempo y las costumbres siempre renovadas de los hombres; el latín por su parte permanece perpetuo incorruptible. El latín es así el lenguaje que está ordenado para expresar el pensamiento humano, es decir la filosofía. Pero al mismo tiempo es ineficaz de conocer al vulgar en particular, sino sólo como generalidad[...] La pronta liberalidad del vulgar no es otra que su carácter comunal, es decir que da a muchos, da cosas útiles, ahora lo expresáramos diciendo que su naturaleza es pragmática, y además lo da generosa y libremente. El carácter pragmático y público del vulgar es curiosamente presentado recurriendo a un lenguaje casi ético[...]” en Martínez de la Escalera, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí: Ensayos sobre Dante, Garcíán y la astucia del lenguaje*, Anthropos, Barcelona, 2001, pp. 49-50.

²⁰ La cuestión acerca de la “lengua nacional” comienza siendo una propuesta romántica en torno a la “identidad nacional”: “Contra el credo neoclásico [...] el romanticismo alemán defendió la diversidad cultural y con ella, cualesquiera formas de arte que expresaran con vigor la identidad nacional. El tema central de las conferencias que Friedrich Schlegel dedicó en Viena, en 1812, a la literatura antigua y moderna, es que la vitalidad e importancia cultural de una nación, e incluso su independencia política [...], dependen del grado en que sus escritores sepan mantener el contacto con las tradiciones y sentimientos nacionales. Esta es la razón de la antigua grandeza de la literatura española [...] y el *Quijote* revive la caballería hispánica medieval y retrata con brillantez las costumbres y la sensibilidad de la España de Felipe (conferencias XI y XII). [...] La expresión original de la *Volksseele* godo-arábica de España sería el romancero; y su

a partir de significados extranjeros a través de una obra escrita. Este espacio que comienza Lutero existe en el posicionamiento de la lengua propia en virtud de la escritura, más específicamente, la re-escritura de textos fundantes de otras culturas. Así, la lengua propia, idioma de un **pueblo**, se abre paso en las implicaciones políticas y filosóficas.

También en la vida de los **pueblos** llega el momento en que la escritura deja de ser auxiliar del lenguaje para convertirse en su amo. Ese momento la fuerza íntegra de un pueblo queda plasmada en un contenido que la abarca, y entonces por primera vez hay un libro que “todos deberían haber leído”. Desde ese momento, el lenguaje no puede avanzar despreocupadamente, dejando que su dirección se determine según su camino; mientras avanza debe ir mirando su entorno, para no perder completamente el punto ya alcanzado.²¹

Existe, en este doble filo que causa la fundación social mediante un escrito cual acontecimiento histórico, la lengua sagrada como fundamento de autoridad inalterable y, al mismo tiempo, la consecuente necesidad de traducción para abrir paso a la diferencia. De cada nueva traducción un nuevo **pueblo** en búsqueda de identidad, como en el caso de Lutero una identidad nacional pero siempre se abre la puerta de lo que falta por-venir.²² Consecuentemente la movilidad de la dialéctica entre identidad y diferencia yace en el rescate y actualización, partes centrales del acto de redimir. Ya que la *redención* –la palabra y más allá de ella, desde su procedencia lingüística, histórica y mística–

expresión más madura es el *Quijote* que, con su poder de resonancia colectiva, es a un tiempo la épica, la mitología y la tradición baladística nacional. [...] Un tipo similar de interpretación nacionalista –que vincula la novela cervantina con el romancero y el espíritu de la antigua Castilla– fue una de las primeras concepciones románticas del *Quijote* en instalarse en España y, desde entonces, ha sido predominante en el cervantismo español” en Close, Anthony, *La concepción romántica del Quijote*, Crítica, Barcelona, 2005, p. 70..

²¹ *Ídem.*, p. 348.

²² Más adelante profundizaremos acerca de lo “por-venir” y su relación con la promesa.

maximiza el aspecto en donde se reconstruyen los acontecimientos lingüísticos fundantes de comunidad, en espera de otro nuevo y de lo por-venir.

De modo que, aquello depende de una esperanza en rescatar un significado olvidado, como también de una reactivación que re-liga los vínculos de un **pueblo** (sociedad o comunidad) modificándose hacia un tiempo más justo. Ahí es donde aparece “lo por-venir”, lo indeterminado de cada reactivación, de cada interpretación de lo justo. Entonces, la lengua escrita a la vez que instauro identidad, promete la próxima traducción; el mismo acto que busca resignificación a partir de “un texto que todos deberían haber leído” está en deuda con aquellos que busquen lo mismo (la distancia del original, la diferencia que pide la lengua sagrada). Esta es la razón por la cual Rosenzweig reproduce la diferencia con una lengua extranjera, sin excluir los elementos o significados extranjeros, para lo que Lutero se sirve de las Sagradas Escrituras, sentando las bases de la unión de una lengua provocando su re-significación como una novedad en la lengua. Por consiguiente se tiende a una re-fundación de la lengua y su sociedad, en este caso un **pueblo**, para un nuevo comienzo en la historia.

Pero así como a los momentáneos distanciamientos de su ámbito lingüístico ese individuo está, no obstante, muy ligado al ámbito de aquello que su época lee, así la lengua como un todo, y por tanto aquel a quien ella le confió cierta tarea, no intentará la resurrección más allá del ámbito temporal de la obra que sirvió de fundamento a la creación de la lengua escrita.²³

Dicho de otra manera, Rosenzweig pone un peso ontológico en este acontecimiento lingüístico al crearse simultáneamente un evento social que se concretiza gracias al acto lingüístico: una dialéctica entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito que Rosenzweig llama “el milagro del matrimonio entre espíritus de ambas lenguas”, en el que por un sólo momento “el lenguaje extranjero se convirtió en propio”, prometien-

²³ *Ídem.*, p. 350.

do otro por-venir. He aquí el momento en donde la traducción viabiliza el establecimiento de una nueva comunidad en el texto escrito, una y otra vez, por lo que tiene un efecto redentor, cuyo fruto recae en el reflejo inverso de la significación de la *redención*: la manera en que ésta mantiene un sentido de esperanza en el “rescate” de lo otro por-venir, cuya justicia futura podría sustentar a la sociedad (¿o al pueblo?). La traducción alimenta también el momento al cual nos dirige la propia palabra, ayudando a que en la recuperación se funde una nueva significación desde lo otro.

Es así como nos muestra el carácter mesiánico de la traducción y su factor redentor, unidos en una actividad humana. El factor redentor se encuentra en el rescate de significados extranjeros que se pueden activar en una nueva concepción de mundo y tiempo por-venir. Lo que promete como resultado un acontecimiento histórico, político y social marcado por la diferencia que, en el caso de Lutero, tiene como pretexto un afianzamiento de una identidad nacional.

Este paso gigantesco en la unificación de la Babel de los **pueblos** no se da gracias al traductor individual, sino que es un fruto que la vida de los **pueblos** maduró bajo la constelación de un momento histórico absolutamente único. De tal manera que no puede ser repetido. La hora de los **pueblos** no retorna, pues no necesita hacerlo, es inmortal entre los límites, que aquí sólo puedan mencionarse, del horizonte del presente nacional de cada instante. Mientras la conexión de este presente con el pasado no sea catastróficamente cortada [...] para el **pueblo** alemán queda como homérico el trabajo de Voss y como bíblico el de Lutero. Ningún nuevo intento puede alcanzar esa significación nacional; en sus efectos siempre será confinada a una porción del pueblo y al individuo, y sólo así tendrá también efecto sobre el todo, no como aquella única traducción que es clásica por sólo existir, por el mismo concepto místico que de ella emana (“bíblico”, “homérico”), un concepto que **también incluye a quienes abren el libro** [...].²⁴

²⁴ *Ídem.*, p. 352. Las negritas son mías.

La respuesta dada por Rosenzweig a la tarea del traductor²⁵ es una apuesta por la diferencia a partir de una reflexión de un proceso identitario. Por un lado tenemos el contenido que no es dado por la forma, en el que la traducción de la forma hace una grieta en la que puede entrar el significado extranjero modificando el significado de un **pueblo**; y por el otro, está la posibilidad de rescatar y activar significados olvidados en nuestra propia lengua y de la extranjera. El elemento que más sirve para esta investigación es la concreción histórica de una re-significación lingüística, en el sentido del darse de un evento particular que es un acontecimiento social e histórico. Esta última es la cuestión que nos conduce a la posibilidad de acercarnos a ver más allá del significado de la *redención* en Rosenzweig.

Para nuestro autor el significado comienza a moverse de manos de la traducción con la meta de abrir un camino hacia la comprensión del

²⁵ Nuestra tarea consiste entonces en encontrar lineamientos empleados por la traducción para poder hallar una mejor comprensión de la palabra *redención* y así reconocer los campos problemáticos que hereda a la filosofía. Es por ello que en este momento de la reflexión circunscribimos los significados de la palabra *redención* para así saber los alcances dentro de la comprensión filosófica de temas referentes al tiempo y al espacio. Y es mediante el cuestionamiento de la tarea de la traducción que nos permite proyectar una problemática de las condiciones de relación entre las lenguas: desde su modo de ser en la temporalidad (y sus flujos históricos) y su particularidad de extranjería. En este punto tenemos que hacer dos precisiones: *a*) cuando hablamos de “lengua” tenemos que subrayar que la lengua es, más que un conjunto de signos, un hecho social (Saussure) que ocupa un lugar en la historia y en el espacio geográfico determinado; y *b*) sobre el enfoque en el que nos acercamos a la lengua, en la forma de una “tarea” o interés por la búsqueda que como dice Derrida (quien interpreta a partir de Benjamin): “la tarea (*Aufgabe*), la misión a la cuál se esté (siempre por el otro) destinado, el compromiso, el deber, la deuda, la responsabilidad. Se trata ya de una ley, de un mandamiento al que el traductor debe de responder. Debe cumplir también con alguna cosa que implica tal vez una falla, una caída, una falta, y tal vez, un crimen. [...] El traductor está endeudado; su tarea es la de restituir, de devolver lo que debió haber sido dado.” En Derrida, Jacques, “Des tours de babel”... La tarea del traductor es el espacio en donde se responde a la necesidad de redención, misma que tratamos de reactivar rescatándola del pasado.

otro y lo otro²⁶ –desde una palabra que nos alude a un texto sagrado, Biblia o Sagradas Escrituras, y a un tiempo sagrado– concretizándose en una lengua o idioma local (como pasó con el alemán con Lutero). El “rescate” y la “activación” crean una posibilidad de apertura para una nueva concepción de espacio y de tiempo. Así, la temporalidad de la redención se nos muestra como *lo por-venir*, donde la acción redentora viene desde la palabra hasta una sociedad alemana que lee la Biblia desde su diferencia. Lo cual forma parte de la palabra *redención*, la que, determinada por un texto judío (con su espacio y tiempo sagrados); pasando por uno griego y luego uno latino, hace distancia de las instituciones para poder afianzar un espacio en donde pueda re-significarse el tiempo.

²⁶ Tenemos pues, que nuestra búsqueda de significado para la palabra *redención* queda a merced de una problemática de comprensión, a la vez que de un procedimiento de “rescate” (o *redención*) de lo otro o el otro que se encuentra en lo extranjero. De modo que la comprensión es la que produce el espacio en el que aparece aquello ajeno dentro de una nueva lectura de la diferencia, distanciándose de la asimilación. Optamos por la explicación de la diferencia más que determinar la cuestión en términos de identidad. La diferencia se encuentra en la posibilidad que tienen las lenguas (y también las palabras mismas) de promover la creación de nuevos significados cuyas semillas están en otras lenguas. A este rasgo le llamaremos el carácter “mesiánico” de la traducción. Lo “mesiánico” parte del “mesianismo” es más que sólo una esperanza en una salvación realizada por un mesías que aparecerá en un futuro lejano (o que ya ha apareció como en el caso del cristianismo), sino en el sentido de movimiento que tiende a restituir a una sociedad adhiriendo un elemento extranjero a la misma —que nos lleva a la significación de redención, alejándonos de la visión cristiana de “salvación”—, lo que corresponde con la imagen de un mesías que pasa de un tiempo profano a uno sagrado o viceversa. No sin poner un cierto matiz: “La comprensión supone dar un significado especial: si el momento histórico en el que vive el mesías es particular, dado que constituye su escenario de actuación, sus experiencias espirituales extraordinarias pueden también encontrar en él su explicación. Las revelaciones serán, entonces necesariamente la vía que el mesías puede impregnarse de la convicción que atraviesa un periodo fecundo y decisivo. He aquí porque la búsqueda de un significado existencial y la explicación de nociones escatológicas mantienen un estricto parentesco con las manifestaciones paranormales”, en Idel, Moshe, *Mesianismo y misticismo*, trad. Miriam Eisenfeld, Riopiedras, Barcelona, 1994, pp. 22-23. Hasta este punto se ha preferido no utilizar palabras como “salvación” para privilegiar los significados olvidados de la palabra *redención*.

Que una renovación tal de una lengua a través de una lengua extranjera sea posible presupone que, así como la lengua ha parido a cada uno de sus hablantes por sí misma, toda el habla humana, todas las lenguas extranjeras que son o serán habladas, están contenidas en ella al menos desde su origen. Y este es el caso: hay sólo una lengua, No hay ninguna particularidad lingüística de una lengua, trátase de dialectos, buenos modales o rasgos de extracción social, que no pueda ser constatada en cualquier otra al menos en su origen. En esta unidad esencia de todas las lenguas y en el precepto de comunicación posible para todos los hombres basado **en ella se funda en tanto la posibilidad como la tarea del acto de traducir, su capacidad, su permiso, su deber moral.** Se puede traducir porque en cada lengua está contenida, en la medida de lo posible, cada una de las otras; se puede traducir, está permitido hacerlo, si están dadas las condiciones para realizar esta posibilidad a través del cultivo de esa tierra virgen lingüística; y se tiene el deber moral de traducir para que llegue el día de aquella armonía entre las lenguas, que sólo puede crecer en cada una de ellas, no en el espacio vacío que hay “entre” ellas.²⁷

Entonces, nuestro acercamiento a la traducción no es que sirva a dos señores, sino a ese espacio-tiempo no explícito o evidenciado (la falta, la huella, la ruina) en la práctica de las lenguas, en lo porvenir de las lenguas. Y, al plantearlo como problema filosófico, se sujeta a la búsqueda de la comprensión a partir de la diferencia, siguiendo la relación entre lenguaje y temporalidad como base de la estructura de la *redención*. Dejando a esta última como siguiente paso para la construcción de una forma de redención de la idea de un futuro ligado a la historia²⁸ y lo *por-venir* fuera de ella.

Si toda redención es una fusión de comprensión de épocas y lenguas, parte de la condición humana del diálogo y la traducción. Puesto que el espacio en el que se da la traducción es un espacio redentor, posibilitador del rescate de significados extranjeros y olvidados en el

²⁷ Rosenzweig, Franz, “Iehuda Halevi: Noventa y cinco himnos y poemas” en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2007, p. 294. Las negritas son mías.

²⁸ Lo que se verá en el siguiente apartado.

pasado, todo ello para la reconstrucción de una comunidad o sociedad (para Rosenzweig, un **pueblo**). La redención aparece como este tipo de posibilidad de porvenir, ya sea como una posible unidad de toda habla humana que está en la superficie de las palabras y es apenas vislumbrable,²⁹ o como otro tipo de porvenir, descendiente de la traducción como “mirada geológica” no limitada a la historicidad, sino en búsqueda de la pluralidad de temporalidades desde el presente, no excluyente sino propiciante de lo por-venir –o en diálogo con él.

La traducción es *redención* cuando modifica las lenguas desde la propia a aquella que consideramos extranjera –llena de significados lejanos y enterrados en el pasado. La lengua propia al modificarse y abrirse a la Otra se abre a otras posibilidades temporales e interpretativas no lineales. El aquí y ahora se ensanchan por medio de los fragmentos significativamente nuevos de una lengua extraña, posibilitando nuevas condiciones para la acción.

Como hemos visto hasta aquí Rosenzweig, en particular, nos señala el peso ontológico del acontecimiento lingüístico puesto en la traducción que concretiza un evento social. Para este autor existe una dialéctica entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito que en el que “el lenguaje extranjero se convirtió en propio” generando en un nuevo porvenir. El efecto redentor está, no en asimilar lo otro a lo mismo o viceversa o tampoco sumar ambas características, sino llegar a un momento distinto de las dos lenguas. La traducción alimenta a la *redención* en la recuperación de significados pasados propios y ajenos, que se funden en una nueva significación. El lenguaje traducido y el que traduce se modifican, crean un nuevo espacio en el que puede hacer justicia a ambos dentro de *lo por-venir*. Es un re-comienzo en el que las deudas pasadas no impiden la re-significación de lo común, por el contrario activan a fuerza de su promesa.

En conclusión: El espacio teórico-crítico y problematizador que genera la traducción se abre a otra concepción del tiempo, por nuevos comienzos. Misma que enfocada a la palabra *redención* y posibilita lo

²⁹ Rosenzweig, “La Biblia y Lutero”... p. 366.

que ella busca, la recuperación de lo perdido con la incubación de algo nuevo, dando un corte a la temporalidad histórica desde otro tipo de temporalidad (vía la lengua o texto sagrado, u otro tipo de vía). El camino de la *redención* empieza como re-significación de aquello que rescata, de lo perdido en las lenguas, que sólo se puede recuperar en el diálogo, en el resquicio de la comunicación entre lenguas extranjeras que se reactivan en una nueva comunidad. Dice Rosenzweig: “También al traductor se le dice que el lenguaje de las Sagradas Escrituras encierra en una palabra, confianza y verdad, y que en la fe esta palabra cerrada se abre”,³⁰ y nosotros agregaríamos, a lo por-venir otro.

³⁰ *Ídem.*, p. 368.

LA PARADOJA DEL LENGUAJE FRENTE A LA TEMPORALIDAD, LA TRADUCCIÓN Y LA REDENCIÓN: BENJAMIN

[...] lo confieso, siempre me entrego a la lengua.

Pero a la mía como a la del **otro**, y me entrego con la intención, casi siempre premeditada de hacer que no se escape, aquí y no allá, allá y no aquí, no para agradecer nada que sea dado, sino únicamente **por venir**, y es por eso que hablo de herencia o de última voluntad.¹

Algo tan interior que llega a gozar de ella como de sí misma en el momento de perderse encontrándose, convirtiéndose en sí misma, como el Uno que se da vuelta a su hogar, en el momento en que el huésped incomprensible, un recién llegado sin origen atribuible hiciera que la mencionada lengua llegara a él obligándola entonces a hablar –a ella misma, la lengua– en su lengua de otra manera. Por sí sola. Pero para él según él, guardado ella en su cuerpo, el archivo imborrable de ese acontecimiento: no es hijo necesariamente, sino tatuaje, una forma espléndida, oculta bajo la ropa, donde la sangre se mezcla con la tinta, para hacerlo ver de todos colores. El archivo encerrado de una liturgia a cuyo secreto nadie declara. Del que, en realidad, nadie puede apropiarse.²

Es la apertura estructural, la **mesianicidad**, sin la cual el mesianismo mismo, en el sentido estricto literal, no sería posible. A menos que el mesianismo sea justamente esto, esa promesa ordinaria y sin contenido propio. Y a menos que todo mesianismo reivindique para sí mismo esta rigurosa y desértica severidad, esta mesianidad despojada de todo. No lo excluyamos nunca.

JACQUES DERRIDA, *El monolingüismo del Otro*.³

Es justo en la afirmación de Rosenzweig por una “lengua original” de la que nos servimos de puente para construir una reflexión sobre Walter

¹ Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1996, p. 41. Consultado el 6 de octubre de 2012 en www.philosophia.cl/.../El%20monolingüismo%20del%20otro.pdf Las negritas son mías.

² *Ídem.*, p. 44.

³ Derrida, *op. cit.*, p. 64.

Benjamin. Si bien habíamos dicho que en Rosenzweig persiste una búsqueda por los fragmentos de un lenguaje puro (intereses ontológicos), actividad que es lograda por medio de la traducción, en Benjamin necesitar de un trabajo de traducción, en un sentido amplio, nos permite dos cosas: analizar la condición del lenguaje en cuanto tal y su relación con el conocimiento, y ver la traducción como el espacio de reflexión comprometida con los proyectos o actividades filosóficas.

La razón principal de la aparición de Benjamin en la discusión es que toma la traducción como la modélica actividad redentora, es decir, la traducción como la fase necesaria para la *redención*. Entonces, antes de conocer cómo se potencializa la redención, en tanto palabra y concreción espacio-temporal –ahistórica pero no por ello menos social–, primero debemos saber cuál es el papel que tiene la traducción en una concepción general del lenguaje. Por lo que en primer lugar analizaremos la relación entre la traducción y lo que este significa.

En Benjamin es primordial para la filosofía analizar las teorías del lenguaje y las posturas filosóficas que se han acercado a él. Esta tarea llega a concretarse en un proyecto filosófico, en sus primeros textos –en particular en uno llamado “Sobre un programa para la filosofía venidera”–,⁴ de volcarse a ciertos temas excluidos del trabajo filosófico: la historicidad, la espiritualidad, y aquel en el que entra bajo cobijo la traducción, la lingüisticidad.⁵ Así, la reflexión se mueve alrededor de

⁴ Benjamin, Walter, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros textos*, Monte Ávila, Venezuela, 1970.

⁵ Si bien en este texto centra su crítica en torno a la reflexión kantiana de la conciencia empírica (función única de la experiencia en la teoría del conocimiento y su relación sujeto-objeto) estos elementos marginales (por no decir faltantes) en el sistema kantiano (la historicidad, la lingüisticidad y la espiritualidad) prevalecen como temas de su propia filosofía: “Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, siendo el supremo de esos ámbitos el que respecta a la religión. [] Y así, o a esa filosofía se le podría llamar «teología» estudiada en su parte general o la teología quedaría subordinada a ella en la medida en que contiene elementos filosóficos históricos.” Benjamin, Walter, “Sobre el programa de la filosofía venidera” en *Obras: libro II vol. 1*, Adaba, Madrid, 2007, p. 172.

la traducción ya que esta funge como parte de un proyecto más amplio, el de revisar desde la filosofía los componentes de conocimiento de la lingüística (y el peso de que esta tiene por sí misma). Por ello es que el vínculo entre lenguaje y traducción es el primer paso de Benjamin para criticar desde el conocimiento lo lingüístico, como también de evidenciar la relación de ésta con la espiritualidad.⁶

La forma en que Benjamin aborda la traducción es diferente a la de Rosenzweig aunque ambos desembocan en la filosofía a partir de un trabajo de traducción. El primero al traducir a Baudelaire y el segundo con la Biblia (junto con Buber), como también los poemas de Iehuda Halevi. La diferencia se encuentra en la preocupación de Benjamin por aclarar el concepto de conocimiento en los diversos ámbitos del lenguaje.⁷ La razón por la cual incluyo a este autor después de Rosenzweig se debe explicar como una cuestión cronológica (Benjamin es menor que Rosenzweig), también porque Benjamin es un lector de Rosenzweig, por lo que su imagen del lenguaje –en particular su estructuración como una “lengua original”– puede haber llegado a los oídos de Benjamin. Pero no es ésa la similitud central de ambos autores, sino la significación de la traducción para los proyectos filosóficos. La traducción se convierte en una fuente necesaria para que la filosofía reactive elementos olvidados (aquello que fue excluido, la falta y la huella) de su traducción.

Existen en Benjamin dos puntos de apoyo en los que el conocimiento es modificado por la traducción. Uno cuando nos acercamos a allá donde el lenguaje en general (o “en cuanto a tal”) y el otro como una actividad fundamentalmente filosófica. En sus textos dirigidos específicamente al lenguaje –es el caso de “Sobre el lenguaje en cuanto tal y

⁶ Ya en su texto “Sobre el programa...” nos planteaba un primer acercamiento: “La tarea de la filosofía verdadera puede concebirse como la de descubrir o crear un concepto de conocimiento que, simultáneamente y en forma *excluyente* refiera al concepto de conocimiento a la conciencia trascendental y haga posible no sólo la experiencia máquina, sino también la experiencia religiosa.” Benjamin, *op. cit.*, p. 13.

⁷ Al contrario de Rosenzweig quien se apoya en la filosofía de la religión para explicar la pertinencia ontológica del lenguaje.

sobre el lenguaje del hombre”⁸ y “La tarea del traductor”⁹ se propone recuperar aspectos de la lingüística y de la espiritualidad para la actividad filosófica. Por consiguiente, la empresa benjaminiana de la traducción se asienta en una apreciación distinta del lenguaje, criticando la concepción instrumentalista de éste

Pero el rechazo de la teoría burguesa del lenguaje mediante la teoría mística del lenguaje sin duda es equívoco. De acuerdo con ésta, la palabra es la esencia de la cosa, algo que es incorrecto porque la cosa no tiene ninguna palabra de Dios, habiéndose creado a partir de la palabra de Dios y siendo en su nombre conocido según palabra humana. Este conocimiento de la cosa no es creación espontánea; no sucede a partir del lenguaje de forma ilimitada e infinita, como él sí sucede; sino que el nombre da a la cosa se basa en cómo ella se comunica al hombre.¹⁰

Para Benjamin, la primera llamada al conocimiento se da por un acto lingüístico, que caracteriza como “traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje propio del hombre”. Esta movilidad del lenguaje se requiere para reactivar la transmisibilidad de lo “inominado en el nombre”, ya que lo que busca es “añadir algo más: el conocimiento”. Es decir, la reactivación del conocimiento por parte del lenguaje se da por medio del conocimiento “en bruto” del lenguaje original, puro o perfecto; el cual llega a nosotros en la pluralidad de idiomas y lenguas, y en lo que cada uno de éstos tiene relación con aquél. Lo que explica las limitaciones de búsqueda de conocimiento desde una sola lengua, y la necesidad de la traducción como metodología de conocimiento, con la finalidad de una comprensión más completa de este (que es tentativa de no caer en una concepción del conocimiento limitada por el proyecto ilustrado y moderno).

⁸ Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” en *Obras: libro II/Vol. 1*, Adaba Editores, Madrid, 2007, pp. 144-160. Fue escrito por Benjamin en Noviembre de 1916.

⁹ Benjamin, Walter, “La tarea del traductor” en *Ángelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971. Escrita en 1923.

¹⁰ Benjamin, Walter, “Sobre el lenguaje en cuanto tal ...”, p. 155.

LA PARADOJA DEL LENGUAJE... BENJAMIN

[...] su pleno significado lo adquiere así en el conocimiento de cada lengua superior (con excepción de la palabra de Dios) puede verse como traducción de todas las otras con la mentada relación entre las lenguas en su calidad de relación de medios de densidad diversa está ya desde la traducibilidad mutua de las lenguas entre sí. La traducción consiste por lo tanto en llevar una lengua a otra a través de un continuo de transformaciones. La traducción recorre pues continuos, pero continuos de transformación, no ámbitos abstractos de mera igualdad y semejanza.¹¹

En otras palabras, el lenguaje de las cosas constituye sólo una parte del lenguaje “profundo” del conocimiento, esa conexión se encuentra conociendo el lenguaje humano desde la traducción. Esta última es la que redime a cada uno en la actualización de cada lengua. La traducción convierte la reactualización de las lenguas en una reactivación de éstas en las relaciones de los diferentes tipos de lenguajes (puro, de las cosas, de los hombres).

Como se ha tratado de resumir en líneas anteriores, Benjamin se separa de una concepción utilitarista del lenguaje y al proponérselo involucra al método filosófico cuando convierte a la tarea de traducción en una fase de recuperación del conocimiento. Es por ello que la traducción, como problematización teórico-crítica, entra en la filosofía como una manera de hacer filosofía. Benjamin se separa de la teoría del lenguaje al no dejarse llevar por dos de sus ejes: que la tradición rinde pleitesía al original y se repite como forma a priori de una lengua sobre otras; o que la traducción privilegia a la comunicabilidad o asimilación de un texto a la lengua propia.

Ambas cuestiones se distancian de un planteamiento histórico de la lengua, por lo que Benjamin inserta la traducción en una dialéctica de identidad/diferencia que proporcione para cada lengua su historia y su significación propias sin ser excluidas por otras. De este modo, Benjamin avanza sin privilegiar los lados opuestos de la dialéctica, planteando “una actitud que puede despertar en dicha lengua el eco del original”¹²

¹¹ *Ídem.*

¹² *Ídem.*, p. 136.

pero sin entregarse de lleno a una crítica, en particular a la falta de historicidad de la traducción por consecuencia de una idea ilustrada de la historia.¹³

La historicidad que propone Benjamin es aquella que, gracias a la traducción, permite rescatar elementos de conocimientos olvidados por parte de una comprensión de la temporalidad que se atiene a una concatenación de hechos (en el cual cada hecho presente supera al anterior). Distanciándose, pues, de una interpretación de la traducción que funda un hecho histórico en un hecho lingüístico (como vimos en Rosenzweig), ahí donde la historia misma queda en entredicho, es cuando la traducción irrumpe en el proceso histórico. Dicho de otro modo, el elemento o característica específica de la traducción es su función de propiciar esa capacidad catalítica o irruptora, facultad que está inscrita en la recuperación y actualización de la lengua del original (sagrada o extranjera). Misma que se junta con el consiguiente desfase de la idea lineal de la historia y el tiempo. Aquella novedad que se apodera de la filosofía, desde un análisis del conocimiento, es la apertura de la temporalidad a aquello otro que fue olvidado o que fue excluido más allá de su extranjería. Al retirarse de la determinación histórica del tiempo, de su imposición de significados, cada lengua puede modificar el significado de su propia historia y con ella la de su disposición de la temporalidad, ya no como futuro sino como *por-venir*.

Tomadas aisladamente, las lenguas son incompletas y sus significados nunca aparecen en ellas en una independencia relativa, como en las palabras aisladas o proposiciones, sino que se encuentran más bien en una continua transformación, a la espera de aflorar como la pura lengua de la armonía de todos esos modos de significar. Hasta ese momento ello permanece oculto en las lenguas. Pero si estas se desarrollan así hasta el fin mesiánico de sus historias, la traducción se alumbra en la eterna supervivencia de las obras y en el infinito renacer de las lenguas, como prueba sin cesar repetida del sagrado desarrollo de los idiomas, es decir de la distancia que media entre

¹³ Hablo en específico de la crítica a la idea de progreso, en la que Kant sumergió a la historia.

sí, misterio y su revelación, y que ve hasta qué punto esa distancia se halla presente en el conocimiento.¹⁴

La crítica benjaminiana al historicismo se apoya, pues, en una historia particular de cada lengua, entonces la relación de lingüisticidad e historicidad parece apoyarse en un mismo punto: allá donde la traducción inserta y modifica el actuar de cada una de ellas eclipsando la linealidad histórica con una pluralidad de fragmentos, relaciones e intervenciones entre lenguas y sus traducciones. Para Benjamin la traducción es uno de los bastiones con los cuales confrontarse con la modernidad puesto que rompe el paradigma de la sacralización de la escritura¹⁵ y con ella se rompe la moderna comprensión de la temporalidad, el conocimiento y el lenguaje.

Otro elemento que trae la traducción y que pone en jaque a la idea evolucionista de la lengua (parte de la crítica de Benjamin a la interpretación utilitarista del lenguaje) es la intempestividad o inesperada forma en la que cada lengua participa de la otra.¹⁶ Las historias heterogéneas de cada lengua se filtran por la traducción en las demás, teniendo como resultado una idea del lenguaje que no se ajusta ni a la idea evolucionista de la lengua, ni con una historia de finalidad utilitarista de

¹⁴ *Ídem.*, p. 134.

¹⁵ Donde la sacralidad (la autoridad de una lengua sagrada o un texto sagrado) pone en entredicho a la razón, además de que minusvalora la diversidad y pluralidad de las lenguas, punto que Benjamin supera por la consecuente necesidad de una pluralidad de traducciones a esa sacralidad.

¹⁶ En este punto es cuando Benjamin se acerca a la teoría mística del lenguaje, en cuya concepción incluye a la participación de todas las lenguas. Las teorías místicas del lenguaje involucran dos tipos de interpretaciones: la que relaciona el lenguaje con la creación (en la que se da poder creador a la palabra) y otra que profundiza entre la conexión de la palabra y la redención. Ambas vías fueron conocidas por Benjamin (en el texto sobre el lenguaje nos habla de la distinción de la palabra creadora de Dios y la capacidad de nombrar del hombre). Pero su comprensión del lenguaje se acerca más, desde algunos rasgos comparativos, a la doctrina mística del *Ticún* de la cábala luriánica –creada por Isaac Luria en el s. XVI–, donde el trabajo de redención está en manos del hombre, en cuando recupera las chispas de Dios esparcidas en el mundo y las reintegra.

ellas. Como elemento que pone en movimiento a las lenguas tenemos a la acción del traductor: traducir es *redimir* aquella diferencia entre lenguas, vislumbrar en cada lengua una lengua “origen” (pura o sagrada) y “rescatar” esa diferencia para bosquejar en lo porvenir una actualización de significados. La acción traductora siembra la posibilidad de una justicia en lo inesperado, en el presente y en el futuro:

De ahí que corresponda al filósofo la misión de interpretar toda la vida natural, partiendo de la existencia más amplia de la historia. [...] La historia de las grandes obras de arte arranca de los orígenes de la vida, se ha formado de la vida del artista y las generaciones ulteriores son las que esencialmente le confieren supervivencia duradera. [...] La vida del original alcanza en ellas [las traducciones] su expansión más vasta y siempre renovada. Esta expansión es como de una vida peculiar y superior y se halla determinada por un objetivo peculiar y superior. Vida y objetivo: su relación aparentemente evidente y que sin embargo casi se sustrae al conocimiento, se revela sólo si esa finalidad para la cual colaboran todos los objetivos singulares de la vida no es a su vez buscada en la esfera misma de la vida, sino en una esfera superior.¹⁷

La apuesta importante por parte del autor es pensar el significado excluido (olvidado, como la falta y la huella) a través de esta “esfera superior”, que se transmite en virtud de la traducción, significado excluido que promete traer desde el lenguaje “origen” un sentido de justicia¹⁸ en lo *por-venir*, en la reactualización del origen modificando su historia. Cada acto lingüístico en singular es el trabajo de cada lengua por el significado olvidado, sea propio o extranjero, cuando dos lenguas crean un nuevo espacio por el que pueda pasar la “lengua origen”

¹⁷ Benjamin, “La tarea del traductor” ..., p. 133.

¹⁸ Idea que Paul de Man atribuye a Scholem quien a su vez describe a esta doctrina como: “[...] la restauración del orden ideal, que constituye el fin primero de la creación, es también el fin secreto de la existencia. En realidad, la salvación no significa sino restitución, la reintegración del todo original: *ticún*, para emplear el término hebreo.” Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 1996, p. 221. Cf. De Man, Paul, “Conclusiones: La tarea del traductor de Walter Benjamin” en *Resistencia a la teoría*, Visor, Madrid, 1990.

y sea posible actualizar el conocimiento. Este es el momento mesiánico, al cual Paul de Man descubre una afirmación religiosa del lenguaje:¹⁹

[...] ya que no todas las partes que constituyen su forma ni con mucho llegan a ella, pero la señalan por lo menos como una instancia admirable, como si esa región fuese el ámbito predestinado e inaccesible donde se realiza la reconciliación y la perfección de las lenguas[...]²⁰

Benjamin atrae el enfoque religioso hacia el campo del conocimiento, dándole entrada a una correspondencia supra-histórica entre las lenguas, eso que no fue archivado (que no descansa en la igualdad del origen de las lenguas). Y si volvemos a las partes anteriores de esta tesis se compagina con la función de la imagen para la significación de un concepto,²¹ en este caso la constelación que produce la imagen dialéctica de: el lenguaje es como una vasija (o ánfora). La cual es introducida

¹⁹ De Man, *op. cit.*, p. 139.

²⁰ Benjamin, *op. cit.*, p. 135.

²¹ Sobre la "imagen dialéctica" Benjamin dice: "La imagen dialéctica es relampagueante. En cuanto imagen relampaguea en el ahora de lo reconocible, se ha de retenerla de lo sido [...]. Mas la salvación que de este modo, y sólo de este modo, se consume, sólo puede ganarse sobre la percepción de lo perdido. De lo perdido insalvablemente." (Benjamin, W., "Parque Central" en *Obras: libro I Vol. 2*, Adaba Editores, Madrid, 2007, p. 291). Cuando trabajamos con la imagen y privilegiamos sobre el concepto es porque en ella podemos observar las huellas del pasado y sus deshechos (olvidos, exclusiones) que no quedaron mencionados en la historia del concepto. La imagen se vuelve una reflexión filosófica, a la par a la función de la constelación que utilizamos en páginas anteriores: "No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras en la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen <> en discontinuidad. Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (es decir, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje." Benjamin, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, N 2 a, 3, p. 464; y "se ha de hallar aquí la constelación del despertar... la disolución de la 'mitología' dentro del espacio de la historia. Lo que sólo puede ocurrir despertando un saber [un conocimiento], aún no consciente, de lo que ha sido." *Ídem.*, N 1,9, p. 460, lo que hay dentro del corchete es mío.

por Benjamin para evidenciar la “función [que] consiste en encontrar en la lengua a la que se traduce una actitud que pueda despertar en dicha lengua un eco del original”.²²

El lenguaje “original”, puro (ontológicamente extranjero), es la vasija, su condición es estar quebrada, y cada texto u obra de cada lengua es un fragmento de un fragmento de ese lenguaje “original”. El “eco” buscado por el traductor es lo comunicable que lo vincula con el todo que remita a la vasija sin romperse. Cada fragmento lleva, a través de su historia particular, las huellas que le conectan a los demás, que evocan a la vasija completa. El reconstruirla para el *porvenir* desde el presente es un trabajo arqueológico.

[...] la misión del traductor es resaltar el lenguaje confinado en el lenguaje extranjero, para el idioma propio, y liberar el lenguaje preso en la obra al nacer la adaptación. Para hacerlo rompe las trabas caducas del propio idioma.²³

Paul de Man señala que la temporalidad de la que habla Benjamin no es la idea mesiánica implícita en una comprensión histórica, ya que no funciona bajo el embrujo de un fin mesiánico, sino de las implicaciones e interrelaciones entre lo sagrado –lengua sagrada, las Escrituras Sagradas– y lo profano –la lengua poética, las obras literarias, el acto lingüístico. Si se acepta, junto con Benjamin, la dimensión rescatadora (reintegradora) y actualizadora (reactivadora) que inicia el *porvenir* de la traducción, entonces lo sagrado es aquello que cubre los espacios no conmensurables, los espacios que existen entre los fragmentos (los que hacen explícita la falta y la huella) de la vasija del lenguaje, los resquicios,

²² Benjamin, “La tarea del traductor”..., p. 136. Los corchetes son míos. Benjamin introduce la imagen de la vasija bajo la siguiente indicación: “Es preferible que la traducción, en vez de identificarse con el sentido original, reconstruya hasta en los menores detalles el pensamiento de aquel en su propio idioma, para que ambos, del mismo modo que los trozos de la vasija, pueden reconocerse como fragmentos de un lenguaje superior.” (*Ídem.*, p. 139).

²³ *Ídem.*, p. 141.

todo aquello que propicia la irrupción redentora. Lo que se produce, entonces, es una intervención de lo político y lo poético.²⁴

El texto sagrado le asigna la tarea al traductor; y es sagrado en tanto que se anuncia como traducible, simplemente traducible, para-ser-traducido. [...] La traductibilidad pura y simple es la del texto sagrado, en el cual el sentido y la literalidad ya no se pueden discernir porque forman el cuerpo de un acontecimiento único, irremplazable, intransferible “materialmente la verdad”. Nunca el llamado a la traducción, la deuda, la tarea, la asignación fueron más imperiosos. Nunca hubo algo más traducible, pero en razón de esta misma indistinción del sentido y de la literalidad (*Wörtlichkeit*), lo traducible puro puede anunciarse, darse, presentarse, dejarse traducir como lo intraducible. A partir de este límite, a la vez interior y exterior, el traductor puede recibir todos los signos del distanciamiento (*Entfernung*) que lo guían en su labor infinita, al borde de la locura y el silencio [...] y este peligro no es accidental, es el de la traductibilidad, el de la ley de la traducción, el para-ser-traducido como ley, la orden dada, la orden recibida.²⁵

La traducción parte de su elemento básico, la palabra (que para el lenguaje cognoscente sería la palabra “creadora”), para rescatar y activar los significados no explícitos (la falta, la huella, la ruina, los restos) en el idioma extranjero, territorio que pertenece a la *redención*. Por consiguiente, la traducción *redime* “el germen del lenguaje puro”, “lo imposible de transmitir” en el idioma propio, reactivando o “adaptando” las huellas, faltas, restos, olvidos y exclusiones. Así, la *redención* –como palabra– comienza como un acto de traducción, de conocimiento (que es lingüístico); tomando forma en el acto de entender en el presente, terminando por dejar entrar a *lo por-venir*. Lo que compromete a cada palabra involucrada, cada fragmento de significación de cada idioma, en una comprensión de diferentes temporalidades: aquella del idioma propio o presente y la del idioma extranjero (que siempre puede ser una lengua muerta o sagrada, una lengua vieja distante en el tiempo,

²⁴ Estos dos aspectos, según Paul de Man, son en los que descansa la interpretación “mesiánica” de la temporalidad en Benjamin.

²⁵ Derrida, “Des tour de Babel” ..., pp. 26-27.

o un idioma vivo pero diferente en cuanto sus significados no comparables con los propios); y el lenguaje puro del conocimiento. Las consecuencias lingüísticas se yuxtaponen con la transportación de significados no considerados históricamente, lo supra-histórico sólo incluye la diferencia en la historicidad. Esa diferencia de lo temporal es lo que conforma a la redención.

La traducción es *redención* para Benjamin en tanto que la traducción permite rescatar los elementos olvidados por el conocimiento lineal de la Historia. La Historia ha convertido al pasado en desecho y residuo, conformando a la experiencia como ruina. Una lectura redentora escarba en el pasado propio y ajeno, y a partir las ruina olvidadas, de sus fragmentos, dentro de su intimidad narrativa, aplica sus significaciones en el presente; y es por medio de la traducción la que nos permite esa tarea, que empieza como una recuperación y termina en una actualización de ambos participantes.

Las preguntas siguientes, que nos regresa al epígrafe de esta sección y lo une al de la anterior, son: ¿La traducción, para Rosenzweig, es un vehículo de la redención para posibilitar otras formas de “pueblo”? o ¿Para Benjamin la acción redentora involucra ambos elementos, el de la traducción y la concreción de un “pueblo”? Rosenzweig, por su parte, responde desde una reflexión filosófica sobre la traducción de un texto sagrado, desde una *relectura* de su propio judaísmo; por ello su punto de partida es la lengua hebrea y su preferencia por hablar de “un pueblo” en singular. El contexto de fondo es, puesto que Rosenzweig discute la incursión de la “identidad nacional” desde la singularidad de la lengua, la teoría política donde el concepto de “pueblo” viene a adquirir especial importancia en la constitución de los Estados-Nación y sobre todo en las discusiones teórico-filosóficas del siglo XVIII. Es en este punto que Rosenzweig toma a la palabra para subrayar su importancia moderna y luego criticarla desde la promesa de un “nosotros”: que involucra a su vez un distanciamiento con el sionismo²⁶ y una

²⁶ Rosenzweig discutió el sionismo con Gershom Scholem y Martin Buber, sobre la posibilidad de una “nación para dos pueblos”, pero siempre apoyó el carácter diaspórico del judaísmo. Cf. Forster, Ricardo, “Israel, lo judío y los dilemas de la Historia”,

reformulación de la historia singular de este “pueblo”, cuya característica sobresaliente es su autorreferencialidad.

Para Rosenzweig, el hablar de “pueblo” señala una característica política única que germina a partir de la no relación entre pueblo y tierra, sino entre la escritura y el tiempo –al referirse al “pueblo” judío como “el pueblo de la eternidad del tiempo” en *La estrella de la Redención*. Mientras que cuando se refiere a Lutero genera otro tipo de significación, una concretización social de un evento singular que se da cuando una comunidad crea su propio texto que la resignifica. Es por eso que la palabra “pueblo” Rosenzweig la utiliza no sólo limitándose al “pueblo judío”, sino a toda aquella comunidad que gracias a la labor de la traducción hace propio lo ajeno y genera un espacio común desde la extranjería (hace un texto sagrado, profano, pero al mismo tiempo sagrado para construcción cultural de su propia lengua).²⁷

La noción de “pueblo” viene, entonces, de un posicionamiento moderno de la unificación del Estado, teniendo como contraparte la “multitud”, que representa la pluralidad. Los padres de esta discusión los podremos encontrar en Hobbes y Spinoza.²⁸ Para Spinoza la “multitud” es la condición de las libertades civiles, encarnando la pluralidad en la escena pública y la acción colectiva desde los asuntos comunes; mientras

Revista electrónica: Rayando los confines, consultado el 11 de enero del 2009 en http://rayandolosconfines.com.ar/reflex79_forster.html.

²⁷ Para Rosenzweig existen tres prácticas en el concebirse de un pueblo: primera, por sangre (“reunión de familias de sangre”), marcando una historia y herencia que va de padres a hijos; segunda, por tierra, cuando una comunidad se “ata” a una tierra y que desemboca en la idea ilustrada de patria y/o estado; tercero, la lengua “lo más vivo del pueblo y hasta su vida misma”, que contiene las costumbres y las leyes que le definen; cuarto, en el tiempo, “Ganan para sí, en la costumbre que aumenta y la ley que se renueva, la última y más poderosa garantía de la vida propia que añadir al suelo propio y a la lengua propia: el tiempo propio. En tanto un pueblo cuenta su tiempo propio –y lo calcula por la edad de su vivo tesoro de costumbres y recuerdos y por la constante renovación de los poderes que en él se registran: sus dirigentes y sus reyes–, en tanto que tiene poder sobre el tiempo, no está muerto.” Rosenzweig, *La estrella de la redención...*, p. 361.

²⁸ Virno, Paolo, *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. Adriana Gómez, Ed. Colihue, Bs As, 2003, pp. 11-19.

que para Hobbes el “pueblo” determinaba la unidad y la centralidad del Estado, es decir, Estado es igual a pueblo: “El pueblo es un *uno*, porque tiene una *única* voluntad y es a quien se le puede atribuir una voluntad *única*”.²⁹ Para Hobbes, la multitud es previa a todo cuerpo político, es un “estado natural” antes del Estado, que re-huye a este último y su unidad política (se opone a la obediencia y a su necesidad jurídica). El concepto de multitud es el extremo opuesto del pueblo: “Los ciudadanos, en tanto se rebelen contra el Estado, son la multitud contra el pueblo”.³⁰

El concepto de “pueblo” es también el punto en que Benjamin se distancia de Rosenzweig, siendo que para el último es preciso hablar del pueblo fuera de la concepción estatal pero involucrando un proceso de diferencia-identidad, al primero le es necesario recuperar el concepto de “multitud” como crítica a la homogeneidad que pide el progreso de la ciudadanía. Si bien Benjamin no habla de “pueblo”, sí de la experiencia singular frente a la “multitud”. En este caso, Benjamin apuesta por una constelación política mezclada en la imagen del *flâneur*: aquel individuo que, a través de la literatura y desde Baudelaire (quien evidencia la crisis de la filosofía, de la teoría y de las construcciones políticas), se vuelca a la poetización de la cotidianidad, produciendo una política de lo cotidiano. Lo que observa el *flâneur* es la multitud, la multitud que se abarrotaba frente a las mercancías y que lo incluye desde su singularidad.

El *flâneur* está aún en el umbral, tanto en la gran ciudad como en la clase burguesa. En ninguna de las dos ha podido con él todavía. En ninguna de ellas se siente en casa. Busca su asilo en la multitud. Las primeras contribuciones a la fisionomía de la multitud se encuentran en Engels y en Poe. La multitud es un velo a través del cual la ciudad habitual hace un guiño al *flâneur*, como si se tratase de una fantasmagoría. Con la multitud, la ciudad tan pronto es paisaje como habitación. Cosas ambas construidas luego por el gran almacén, que aprovecha la misma *flânerie* para la venta de mercancías.³¹

²⁹ Hobbes, Thomas, *Tratado sobre ciudadano*, Trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, XII, 8; y también VI, 1.

³⁰ *Ídem*.

³¹ Benjamin, Walter, “Paris, capital del siglo XIX” en *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p. 45.

Benjamin nos lleva a una descripción de la “multitud” vía Baudelaire, Engels y Poe, alejándose por un lado de la reflexión acerca de la concreción de la comunidad por medio del texto (Rosenzweig) y por otro de las discusiones políticas sobre las libertades civiles y un tipo de comunidad que dé unidad al Estado (Spinoza o Hobbes). En esta abstracción en particular se mezclan los intereses de reflexión artística y las interpretaciones marxistas con respecto a la burguesía. Para Benjamin la “multitud” es el conjunto de individuos que viven en la ciudad, que se mueven siempre en conjunto pero no parecen tener una acción política determinada. En suma, la colectividad (sin llegar a nombrarla “comunidad”) que es consecuencia del progreso. La crítica que hace a este aspecto se ciñe tanto a las teorías marxistas que tienden a convertir a la comunidad en masa, como a la pretensión de unidad de cara al progreso que predica el concepto de pueblo:

En la apariencia de una multitud agitada y animada por sí misma, sacia el *flâneur* su ansia por lo nuevo. Y es que, de hecho, este colectivo no es en realidad sino apariencia. La “multitud” en que el *flâneur* va a deleitarse es ese molde en que, setenta años más tarde, eso que llaman “comunidad del pueblo” se va a ver, como tal, configurada.³²

Para el filósofo berlinés hablar de “pueblo”, de “comunidad del pueblo”, es la consecuencia de la ideología del progreso que se proyecta desde la multitud movilizándose por las mercancías. La “comunidad de pueblo” es la *Volksgemeinschaft*³³ que fundamentó las políticas nacionalsocialistas, en la cual el Estado legitima jurídicamente la privatividad

³² Benjamin, *Libro...*, J 66, 1, p. 353.

³³ “Vemos cómo Wolf relaciona el derecho con la estructura de nuestro ser, quedando claro que ella es la estructura de la comunidad. Por esta razón afirma que “el verdadero derecho del presente alemán” remite a “la totalidad político-cultural de la comunidad del pueblo alemán”. Partiendo de una identidad presupuesta entre el ser y la comunidad, entre *Sein* y *Gemeinschaft*, Wolf reencuentra al final el concepto nazi por excelencia de la *Volksgemeinschaft*” en Faye, Emmanuel, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009, p. 326.

de la propiedad donde el sujeto jurídico es el pueblo (al que se subsume el individuo). Por ello podemos ubicar a Benjamin como crítico de las teorías políticas ilustradas y modernas sobre el concepto de pueblo, puesto que no pretende establecer un concepto que describa la forma política de las multitudes, más bien poner en evidencia el germen de las condiciones políticas de su presente.

Es por eso que nuestra pregunta de si la traducción opera a un nivel político nos lleva a dibujar el rasgo político de la redención desde la relación que implica dentro de la construcción del concepto de “pueblo”. Para Rosenzweig es una condición existencial (siendo judeo-cristianos), mientras que para Benjamin se funda en una crítica a las consecuencias para el conocimiento. La relación que pudiera tener con el concepto de “pueblo” está en el posicionamiento crítico de Benjamin y la imagen o constelación que le da la reflexión del papel de la traducción y sus consecuencias para el conocimiento. Para ambos autores el acento viene en la diferencia que marcan los conceptos en sus antecedentes culturales, en los restos o la alegoría de la ruina³⁴ (la huella o aquello no explícito) que hay en el lenguaje; esto mismo se hace explícito en el concepto de “pueblo”, que en Rosenzweig trata de no olvidar y excluir el resto³⁵ o residuo del pueblo de los otros significados, de los que sólo queda un remanente y que han fundado a conceptos como multitud, masa, colectividad (asociada a comunidad), agrupación y pluralidad.

³⁴ Que se profundizará en seguida.

³⁵ Concepto que para Rosenzweig se relaciona con el de redención: El “resto histórico” (lo que sobrevive a la ruina), aquello que necesita ser redimido, lo heredero o depositario de la promesa. Ver Rosenzweig, *La estrella...*, pp. 478-483.

LA ALEGORÍA DE LA REDENCIÓN

El concepto de símbolo no siempre es aprehendido correctamente y a menudo se confunde con el de la alegoría. En uno y otra una idea indivisible es expresada en una figura visible, pero en ambos de forma muy diferente. Cuando los griegos apodaban alado a Baco (Pausanias III, 19, 6) y representaban a Marte encadenado, éstas eran representaciones alegóricas, y exactamente lo mismo era la Diana efesia. Pues una (III, 19,6) idea claramente pensada se enlazaba arbitrariamente con una imagen. Baco y Venus misma [...] eran por el contrario símbolos verdaderos y auténticos. Pues en la medida en que surgen de objetos simples y naturales. [...] Pues el símbolo tiene la peculiaridad de que la representación y lo representado, siempre seduciendo por turno al espíritu, obligan a demorarlo y a penetrarlo, la alegoría por el contrario, una vez encontrada la idea transmitida (como en el caso de un enigma resuelto), sólo se produce una admiración fría o una leve satisfacción ante la figura lograda con gracia.

WILHELM VON HUMBOLT,
*Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos.*¹

Las explicaciones de las sagradas escrituras tienen lugar desentrañando el oculto pensamiento que contienen las alegorías. Porque estos hombres [los filósofos] opinan que toda, la legislación asemejase a un ser viviente cuyo cuerpo está constituido por las prescripciones literales, y el alma por la invisible inteligencia subyacente en las palabras; inteligencia en la que el alma racional comienza a contemplar de un modo diferente las cosas que le son extraordinarias bellezas de las ideas, recorriendo el velo que ocultaba los símbolos y familiares, observando, reflejadas a través de las palabras como a través de un espejo, descubriéndolos, sacando a plena luz desnudos los pensamientos para aquellos que pueden, a partir de una pequeña sugerencia reflexionar sobre las cosas invisibles a través de las visibles.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la vida contemplativa o sobre los suplicantes.*²

La diferencia entre representación simbólica y alegórica reside en el hecho de que la última sólo proporciona una noción general, o una idea que es diferente de ella misma, mientras que la primera es la idea misma hecha sensible, encarnada. [...] La alegoría nos hace respetar y seguir la marcha del pensamiento oculto en la imagen. En un caso la totalidad instantánea [el símbolo]; en el otro, la progresión de una serie de momentos.

F. CREUZER, *Simbólica y mitología.*³

Después de la pregunta de dónde viene y a quién se dirige la redención, nos preguntamos por el sujeto aquél que posibilita la redención. Para

¹ Humbolt, W., *Historia de la decadencia y ocaso de los Estados libres griegos. Y otros textos sobre la Antigüedad clásica*, Ed. Salvador Mas, Plaza y Valdés-CSIC, Madrid, 2010, pp. 171-173.

² Trad. José María Triviño, Universidad Nacional de La Plata, Bs. As., 1976, II, 97, consultado el 14 de enero del 2012 en <http://www.julio carreras.com.ar/FilonII.pdf>. A los filósofos que en específico se refiere son los llamados terapeutas de Alejandría o terapeutas del desierto, movimiento judío que vivieron alrededor de la época de Filón.

³ Citado por Todorov, Tsvetan, *Teorías del símbolo*, 3ª Ed., Monte Ávila Editores, Caracas, 1993, p. 303.

ello Benjamin nos da una imagen, a la forma en que ilustra una clave dentro de partitura musical, que es la del *ángel de la historia*. Utilizamos esta efigie bajo la interpretación y alegoría musical con el objetivo de que cada imagen puede ser “tocada” o interpretarse por diferentes instrumentos (en el caso de una partitura musical por clarinetes, violines, percusiones, etc.), sin excluir la posibilidad de que la pluralidad pueda expresarse conjuntamente y que en cada cuestión se les tache de una aproximación no auténtica o verídica. La imagen no pierde su “fuerza” específica, que expresa en su contenido singular –del que cada instrumento participa– como, al mismo tiempo, habla de las huellas de lo que puede expresar, que no están presentes.

Esto último se sostiene si volvemos a la idea de la vasija-lenguaje que habíamos recuperado del texto de Benjamin “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje de los hombres”,⁴ cuando nuestro autor no nos propone ver al lenguaje desde una perspectiva puramente referencial, ni utilitaria, ni ontológica, sino desde una concepción que permita comprenderlo desde y hacia que “toda expresión de la vida del espíritu del hombre puede concebirse como una especie de lenguaje”.⁵ En otras palabras, hay que detenerse en los fragmentos del lenguaje para poder conectarse y que esto ayude a distinguir lo no presente en todos los lenguajes, que en forma ascendente y gradual, permiten la procedencia de la *Otra* posibilidad del lenguaje (que en esta materia está señalada en lo no explícito y visible, en la “entidad espiritual”).

Este texto lee, desde un matiz teológico de la revelación (a la par de la espiritual, desde el origen bíblico del nombre), esa conexión que hace en los nombres la forma inicial del lenguaje humano, alejándonos de un punto de vista utilitarista. Por ello es que parte de ver al lenguaje en todas sus graduaciones y restos, asociado con reconocer la relación del hombre con el lenguaje de las cosas y de lo divino, da lugar a una comprensión y profundización de imagen de lo que es y puede ser el lenguaje: una invitación a conocer y pensar a lo humano desde fuera

⁴ Benjamin, *Iluminaciones IV, Para una crítica de la violencias y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 2001, pp. 59-74.

⁵ *Ídem.*, p. 59.

de él, dentro de las relaciones que lo hacen posible, en sus diferentes gamas, este es el carácter de *medium* del lenguaje. El carácter de *médium*, que se puede discutir desde una perspectiva teológica, no sólo se enfoca en la comunicación, sino en aquello que no es comunicable.

Por lo anterior es que se hacen explícitas las claves para poder leer las imágenes, alegorías⁶ y constelaciones que vendrán más adelante, las cuales se relacionan con los personajes involucrados en la redención mismos que a su vez nos pueden dar las claves para otras lecturas de la temporalidad: partiendo del *ángel de la historia*, Benjamin nos propone las nuevas alegorías de lectura:

1. No existe solamente un lenguaje humano, si el lenguaje tiene varios niveles también hay otras perspectivas –en las que interviene su propia temporalidad para la explicación de una temática humana: por lo tanto, nuestra comprensión de la temporalidad no se circunscribe sólo a una lectura humana, sino que esta última es únicamente un fragmento (falta o ruina).
2. En cada nivel hay un *medium* lingüístico que nos permitirá reflexionar no sólo desde los conceptos como propiamente humanos. Y

⁶ Como habíamos analizado en el capítulo dos en lo referente a la constelación de esta tesis y que podemos resumir como sigue. La alegoría tiene los siguientes elementos: primero, la alegoría es un fragmento, ya que arranca un elemento de la totalidad, que aislándolo pierde su función; segundo, crea un nuevo sentido al relacionar los fragmentos rescatados; tercero, genera desengaño cuando el “objeto es totalmente incapaz de irradiar sentido ni significado”; y cuarto, compone a la historia como decadencia, de la naturaleza. Cf. Bürger, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Trad. Jorge García, Península, Barcelona, 2000, pp. 130-137. Y que en palabras de Benjamin: “Tal es el núcleo de la visión alegórica, de la exposición barroca y secular de la historia en cuanto historia de los padecimientos del mundo, el cual sólo es significativo en las fases de su decadencia” en Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Taurus. Madrid, 1990, p. 159; como también es “la alegoría ve que la existencia está bajo el signo de la ruptura y de la ruina, como el arte. El arte por el arte establece el reino del arte fuera de la existencia profana. Ambos tienen en común la renuncia a la idea de una totalidad armónica en la que, tanto según la doctrina del idealismo alemán como del eclecticismo francés, el arte y la existencia profana se compenetrarían mutuamente” en Benjamin, *El libro de los pasajes...*, J 56 a, 6, p. 338.

para concentrarnos en nuestro aporte, deberíamos responder: ¿cómo participa la temporalidad del *ángel* benjaminiano en la temporalidad humana?

3. La constelación: existen tres niveles de una imagen (o alegoría) que, como en el caso del lenguaje que se abre a comprender lo espiritual, a las cosas y el hombre mismo, deben complementarse para, por medio de los fragmentos o elementos “inometrados en el nombre”, poder englobar los diferentes grados y proporcionar nuevas perspectivas especificando su papel en tanto que conocimiento como parte de una temporalidad de la que la historia es sólo un fragmento.

Hablar del *ángel de la historia* nos lleva a preocuparnos por dos de los puntos que el autor ya abordó en cuanto al lenguaje: el papel de la teología encarnado en el personaje del *ángel*,⁷ la alegoría del ángel y

⁷ Bolívar Echeverría nos propone leer al ángel como la representación crítica del materialismo histórico. Dicha lectura va permeada de una idea de la teología, en particular de una escatología, intrínseca al materialismo histórico ingenuo que queda atrapado en los engranes del progreso: “[...] pienso que, cuando habla de la ‘teología’ como la fuente secreta de la efectividad explicativa del materialismo histórico, Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación. Por ‘teología’, Benjamin no parece entender el tratado sobre Dios, sino un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los acontecimientos del mundo; un uso que no requiere partir de la anulación del azar, sino que, por el contrario, reconoce en él el fundamento contingente de la necesidad y el orden que sin su horizonte de inteligibilidad. Un uso del discurso racional que es capaz de reconocer a lo otro como sujeto; de no vaciarlo y empobrecerlo reduciéndolo a mero objeto (naturaleza), a mero cúmulo de recursos naturales siempre renovables que están ahí ‘gratis’, a disposición del hombre, el sujeto por excelencia, que parte del ‘misticismo materialista’ propio de un trabajo humano ‘que no explota a la Naturaleza sino que es capaz de despertar en ella las creaciones que dormitan en su seno’ –como el trabajo del escultor, que sólo ‘saca’ del bloque de piedra la figura que ya estaba en él.” Echeverría, Bolívar, “El ángel de la Historia y el materialismo histórico”, en Echeverría, Bolívar, *La mirada del ángel. En torno de las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, FFYL-UNAM-Ediciones Era, México, 2005, p. 30. Por mi parte doy le doy un énfasis al uso alegórico de la imagen del ángel en la argumentación sobre el papel de la teología. Dentro de la

su papel dentro de la temporalidad del hombre, en concreto, sobre la historia del hombre; la temporalidad vista desde fuera, la alegoría de la ruina, que nos saca de la gravitación de las comprensiones históricas. En adelante, con la descripción de las imágenes, recuperaremos las claves anteriores y veremos su relación con la temporalidad humana.

I. La alegoría del ángel

Ya desde la primera imagen se iniciará con el “ángel”, pero para no cerrar el camino sólo hacia el *ángel de la historia* empezaremos con un personaje angélico más general. Primero se presentará una imagen descriptiva de la realidad del “ángel”. La descripción se centrará en este momento en aquellos elementos “inometrados del nombre” para llegar a una mejor aproximación de la temporalidad del ángel.

Este ángel del que se hablará como en una historia singular, se inserta en una narración que lo vincula con la historia de Alemania después de las guerras, se llama Cassiel y aparece en dos películas de Wim Wenders *Cielo sobre Berlín* (1987) y *¡Tan lejos, tan cerca!* (1993). La historia de éste se enfoca en la segunda película, pero ambas pueden dar más imágenes descriptivas de las circunstancias y elementos de una “vida” del ser ángel (o la experiencia de un ser tal). El elemento característico es su vigilancia eterna del “espíritu” humano (de cada experiencia de cada ser humano). Este ángel tiene la particularidad de vivir la experiencia de ser humano, pero antes hay que detallar el estado anterior para llegar a esas condiciones.

cual un ángel desempeña varios significados que no podemos dejar de lado: como ser intermediario entre el mundo y lo espiritual, como protector, trasmisor y mensajero (ver Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, Editorial Herder, Barcelona, 1986). En este sentido es una actividad humana sublimada, pero también supone una justificación teológica. Sin esa significatividad teológica mediadora que desestructura la actividad humana no tendría una funcionalidad dentro de una reflexión crítica de la historia. Es por ello que mi lectura del ángel involucra esa particularidad mediadora y trasmisora en la necesita de una reflexión crítica para poder comprender la singularidad de la actividad humana.

Lo que hace al ángel serlo es haber estado antes del tiempo, poder ir y estar en todas partes en un parpadeo, no poder actuar, sentir, no poder ser percibido por los hombres y oír el monólogo del espíritu humano o los pensamientos de todos y cada uno de los hombres; y, el rasgo más evidente, el contacto con el “mundo” es a blanco y negro. He aquí las características de la condición del ángel, su visión de la temporalidad, no es de espectador ni de actor, es anterior a todo ello, no tiene textura, profundidad, colores. Es decir, éste ángel como cualquier otro, participa del tiempo del hombre, como dice el monólogo inicial de Cassiel en *¡Tan lejos y tan cerca!*:

“Ustedes, ustedes a quienes nosotros amamos. Ustedes no pueden vernos, no nos escuchan, nos imaginan tan lejos y estamos tan cerca [...] Somos mensajeros para acercar a quienes están lejos. Llevamos luz a la oscuridad. Somos mensajeros, llevamos la palabra al que se cuestiona. No somos la luz, no somos el mensaje, somos los **mensajeros**. Nosotros no somos nada: ustedes lo son todo para nosotros.”⁸

La razón por la que escogí hablar de este ángel es que a través de su historia se puede diferenciar la temporalidad de éste y la de lo humano, mediante la narración cinematográfica de la forma en que se convirtió en humano. La cual ocurre de este modo: Cassiel realizando actividades propias de su existencia, escucha los pensamientos de una niña que mira hacia abajo desde una azotea, apoyada en una pelota; de repente pasa lo irremediable, se resbala y cae; el ángel sufre en el instante lo irrecuperable (lo insalvable), pero en su desesperación y su grito (no audible para los oídos del hombre) se convierte en humano y atrapa a la niña, impidiendo que se estrelle contra el suelo. Al hacerlo su temporalidad cambió, ahora el torrente de los instantes lo arrastra hasta el sinsentido de la vida humana, ya no ve los hilos de conexión entre instantes que hacen a la historia humana (dice, “todo ocurre tan rápido... como un instante”), como tampoco puede apreciar la singularidad de la experiencia humana y su espíritu, lo que podía apreciar en su estado angélico, fuera de la historia.

⁸ *¡Tan lejos, tan cerca!* Dir. Wim Wenders, 1993. Las negritas son mías.

El tiempo de los ángeles y su experiencia, desde la perspectiva humana, es eterno y se recuerdan los eventos con sus correspondencias en la vida particular y la histórica; para el ángel su visión es ahistórica y atemporal, da cuenta de los pensamientos y actos humanos insertándolos en la historia pero sin modificarla, ni siquiera con un acto, mientras ésta sigue su curso a diferencia de lo eventual e instantáneo de las vidas en particular.

II. La alegoría de la ruina

La segunda imagen es la del *ángel de la historia* de Walter Benjamin.⁹ Éste, en coincidencia con el anterior, no puede meterse en los asuntos humanos por varias razones, la esencial es la distancia frente a lo humano, debida a un elemento importante: un “huracán sopla desde el paraíso [...] Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro”. Además la temporalidad humana, la experiencia y la historia (por separado), vistas desde los ojos de este ángel, sólo nos las puede describir como “ruina sobre ruina”. Con lo que se evidencia la alegoría de la ruina.

La imagen de este ángel no describe nada sobre las características de su condición como ángel, tan sólo hace hincapié en las fuerzas que giran a su alrededor y de las cuales es testigo, como algunos elementos de la temporalidad humana –en los que se pierden las experiencias singulares englobadas en un sentido amplio de la Historia, al igual que el ángel Cassiel. Los sentimientos que expresa parecen muy humanos: la cara de entre sorpresa y horror por lo que ve; y los deseos que éstos le provocan, “quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido”. Esto lleva a hacer explícita la *ruina*, frente a la imagen de la Historia, descrita “como los muertos” y “lo destruido”.

En el terreno de **la intuición alegórica la imagen es fragmento, ruina**. Su belleza simbólica se volatiliza al ser tocada por la luz de la teología. La falsa apariencia de la totalidad se extingue. Pues el *eidos* se apaga, la analogía

⁹ “Tesis IX” en Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, introd. y trad. de Bolívar Echeverría, UACM-Ítaca, México D.F., 2008, p. 44.

perece y el cosmos contenido en ella se seca. En los áridos *rebus* resultantes se encuentra depositada una clarividencia aún accesible al que, confuso, medita rumiando sobre ellos. La misma manera de ser del Clasicismo le impedía percibir la falta de libertad y el carácter inacabado y roto de la bella *physis* sensible.¹⁰

La otra fuerza que rodea al ángel es la fuerza divina, que es lo vinculado a lo teológico, que recae en la palabra “ángel” y su relación con la eternidad, como también de la palabra “paraíso” que nos sitúa en un lugar fuera de la Historia.

En este momento Benjamin nos abre la posibilidad de considerar una nueva constelación ubicándonos nuevos elementos: el primero a resaltar es la Historia, ya que tenemos un ángel de la “historia” pero la Historia no angélica ni divina, según nos ha heredado la modernidad desde Vico, es una construcción humana. El segundo es la *ruina*, que se tiende a ubicar en el pasado, pero que Benjamin nos hace enfrentarla desde el presente. Entonces las “ruinas” no sólo descienden y quedan en el pasado de la Historia (lo considerado fuera de la Historia por no presentarnos un sentido que se unifique a ella) perdiendo sentido y significado. El ángel muestra la cotidianeidad de la ruina, puesto que a pesar de estar alejado, las ruinas están presentes en todas partes, tanto que éstas “crecen ante él hasta el cielo”. Las “ruinas”, que no sólo son del pasado, son todo aquello que ha quedado olvidado, excluido, no expresado, no explícito en la Historia, sino que sólo queda una *huella* o una *falta*.

Lo que quisiera señalar el acto de la alegoría del ángel es que el pasado no glorifica el presente, ambos sólo son “un cúmulo de ruinas” sin orden alguno, sin sentido, sin representar algo sobre personas, hechos, actos o acontecimientos. En cambio si esto se ve desde una perspectiva humana, lo que se observará solamente es el continuum del progreso, el sentido amplio de la Historia. Por eso no se habla de actos, de acción

¹⁰ Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco...*, p. 169. Las negritas son mías. En la alegoría de la historia es el momento que la alegoría pasa del clasicismo, pasando por el barroco y encumbrándose en el capitalismo.

humana, ni de rasgos que implican una temporalidad humana, sino de la total ausencia de una mención explícita, lo que ha provocado hablar desde el sujeto de la historia¹¹ y, que si no fuera por una “mirada angélica” (ni propiamente divina, ni humana, ni mundana, sino fuera de todas ellas), no se eclipsaría la imagen de la Historia misma, que hace latente otra mirada.

Por último está el elemento de la dirección, rasgo no completamente humano, pues si la dirección de las “ruinas” es “hacia el cielo” la razón se encuentra en que no han sido cuidadas u observadas, ni se han organizado bajo un actuar “humanamente” para darles alguna forma determinada. Entonces la dirección no es la de la acción humana, por el contrario, es la ausencia de ella. La dirección tiene más un toque

¹¹ Dentro de este punto es preciso señalar que Hannah Arendt reúne esta crítica, dentro de los cuatro problemas de la concepción de Historia, como el problema de la conciencia histórica (los otros tres son: la historia como ciencia, la comprensión histórica como proceso y la “identificación del significado con el fin”). La aparición de la *conciencia histórica*, su llegada a la comprensión moderna de la temporalidad no se acerca al propósito impreso por San Agustín cuando ponía el dedo sobre la memoria, sino más bien al papel de esta en el que rastreamos la secularización. Arendt entiende a la secularización como: “secularización significa separación de religión y política, y esto afecta a ambos elementos de manera fundamental, de modo que nada parece más probable que esta transformación gradual de categorías religiosas en conceptos seculares, cuyo establecimiento procuran los defensores de la continuidad sin fisura” en Arendt, “El concepto de historia pasado y moderno” en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 111. Sin embargo, es importante señalar que esta conciencia histórica se quedó en su carácter fundante a pesar de la necesidad que atravesó su momento de secularización, ya que se sigue pensando y refiriéndose a la historia en términos cronológicos. ¿Cómo podemos pensar una historia secularizada si el punto de partida es el nacimiento de Cristo? Donde lo que se deriva es una idea de narración propia de la historia que crea cierta similitud de la comprensión de la interioridad agustiniana hasta el paso de una ciudad terrena a la ciudad de Dios. Arendt ve en este lugar aquello de se deriva de la noción de progreso aplicado a la historia: el monopolio de la universalidad y el significado. Contrario lo que se manifiesta desde la acción: lo imprevisible, lo irreversible y sin un enfoque o autor ubicable. Es aquí donde la historia hace latente su inclinación puramente teórica y las consecuencias en los intereses prácticos, políticos, éticos, como fundamento de la experiencia, donde el sujeto es la Historia misma.

teológico, ahistórico o más allá de lo temporal. Son, el “viento que sopla desde el paraíso” y que lo arrastra hacia el futuro, esos dos no lugares de los que la ciencia humana parece haberse impuesto. Al primero negándole la posibilidad de existencia y de validez epistemológica y al segundo asimilándolo al concepto de progreso. De modo que la dirección entendida por “el futuro” como aquello que tampoco ve el ángel es lo que consideramos indeterminable, es decir, no existe una imagen que lo describa, por eso sólo podemos decir que adviene o que es *lo por-venir*, de lo que no tenemos ningún aviso, pues el ángel sólo nos habla la dirección “en ruinas” del pasado-presente y de la dirección del “viento del paraíso” que arrastra al futuro.

Si bien en esta imagen encontramos la ausencia de rasgos de la temporalidad del ángel, también hay una clara ausencia de elementos representativos de la temporalidad humana. Benjamin nos muestra ese vacío humano, su falta de rasgos y la ausencia de la mano del hombre (de su acción), en la que se abren paso aquellas cosas que no son explícitas o que falta por decir. Frente a ello propone dos armonías de temporalidad: una relacionada con la historia, donde “la historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de “tiempo del ahora” [*jetztzeit*]”.¹² Y otra relacionada con los acontecimientos subsiguientes al presente, *lo por-venir* –o ¿podríamos llamarlo futuro?–, en “el hecho de que la felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado [...] en la idea que nos hacemos de felicidad late inseparablemente la de la redención”.¹³

III. La alegoría del lago estancado

La siguiente imagen no muestra un ángel pero se enfoca más en las condiciones de la temporalidad moderna, es decir, da otras notas para

¹² Benjamin, *op. cit.*, p. 37-38, “Tesis III”.

¹³ *Ídem.*, p. 36, “Tesis II”.

detenernos a escuchar el fondo o las circunstancias. En este caso es Rosenzweig el que ilustra el paraje con su texto “Los constructores”,¹⁴ en el que narra sobre el curso de la “vida del espíritu”. Esta es como un río, cuyo curso “unidireccional, como todo desarrollo con dicha característica, deja atrás continuamente lo muerto”.¹⁵ La “vida del espíritu” es el camino que abrió la filosofía, la historia de la conciencia, del pensamiento. Rosenzweig describe lo que implica este curso, que es una corriente que todo lo arrastra sin diferenciar, o sea, se sirve de todo lo humano. En ello viene un problema, el río lleva al hombre (no sabemos a dónde, ni de dónde, ni para qué), pero no sólo lo vivo sino también lo muerto, lo que genera un tiempo determinado en el que “estos cuerpos muertos son arrastrados un largo tiempo por la corriente; es una casualidad si por fin llegan a la orilla”.¹⁶

La característica de esta vida, que comprende a todos los que nacen y mueren e importan mientras están dentro de la corriente es que: “[...] no puede ser más que o reposo o movimiento”.¹⁷ En este caso la temporalidad no tiene principio ni fin y sólo existen las olas que son rápidas o lentas dependiendo de lo que arrastran. Es el estado, por medio del derecho, el que impone resolución de contradicciones extirpando cada instante del pasado y futuro de los pueblos, de este modo rompe “la contradicción del mundo, y represa así cada instante, hasta formar un lago estable”.¹⁸ El “lago estable” es lo contrario al “flujo de la vida del mundo” que se niega a sí mismo en cada instante, ya que:

Sólo el nuevo instante rompe la violencia del viejo y amenaza con volver a dejar fluir libremente la corriente de la vida. Pero inmediatamente levanta el estado otra vez su espada y reprime la corriente volviendo a hacer de ella algo quieto: retiene el movimiento que se escapa convirtiéndolo en un círculo. Estos momentos que el estado retiene son así verdaderas *horas* de

¹⁴ Rosenzweig, Franz, *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Lilmod, Bs As, 2006, pp. 269-288.

¹⁵ *Ídem.*, p. 285.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Rosenzweig, *La estrella de la redención...*, p. 394.

¹⁸ Rosenzweig, *op. cit.*, p. 395.

la vida del pueblo, que de suyo no conoce horas. Es el estado el que aporta en el tiempo al flujo interminable de esta vida detenciones, paradas, épocas. Las épocas son las horas de la historia del mundo, y sólo el estado las introduce con su bando de guerra, que hace detenerse al sol del tiempo hasta que, por ese día, «el pueblo se adueñe de sus enemigos». Sin estado no hay, pues, historia del mundo, historia universal. Únicamente el estado deja caer en el río del tiempo esas imágenes especulares de la verdadera eternidad que constituyen –épocas– los sillares con los que se construye la historia universal.¹⁹

El problema es que, para el estado, nuestra temporalidad no es importante, sino el *continuum* o la permanencia, y como consecuencia nos lleva a no poder influir en su desarrollo; ya que la vida en singular es un peso. Rosenzweig critica que esta corriente y los “estancamientos” que provoca el estado no permiten la “autocontemplación”, ni la posibilidad de modificar el entorno. Entonces una mirada que pueda ser crítica no tiene ningún punto externo para salir de la referencia, puesto que “la corriente se estanca por los cuerpos muertos”.

En la imagen Rosenzweig muestra los peligros de esta no diferenciación, los cuales son aplicables tanto para el saber como para el actuar. Para el saber el no tener ni dirección ni origen borra cierta posibilidad de renovación, recuperación u otras posibilidades de conformación para relacionarse con la vida singular e independiente del desarrollo en conjunción de todos aquellos que estén dentro de la corriente. Esta trata por igual a lo vivo y a lo muerto, la historia busca resaltar lo muerto y no mira hacia atrás, ni lo permite puesto que extirpa los instantes de pasado y de futuro. Por ello el actuar no tiene la posibilidad de inquirir de ninguna manera, no puede cambiar la forma, la dirección, ni el contenido.

Es por eso que Rosenzweig aboga por el salir de esa única visión de la vida, por medio del instinto (ajeno a las anteriores actividades humanas) con el cual podamos diferenciar al menos lo muerto de lo vivo, a pesar de que gracias al derecho “el peligro de esta mirada en

¹⁹ *Ídem.*, p. 396.

reversa reside en que no se puede diferenciar [...] el cuerpo muerto que aún es arrastrado, del cuerpo vivo que sólo avanza lentamente, por eso se encuentra más cercano al origen".²⁰ Para Rosenzweig ésa es la clave a partir de la cual se da lo necesario para modificar el estado de la condición humana, pues se tiene que configurar su temporalidad y en general la de la "vida del espíritu". Lo anterior es buscar un "mirar en reversa" y hacer uso del instinto que distingue lo vivo de lo muerto, buscando los instantes que han sido borrados por el estado.

De ello se deriva una segunda preocupación, ligada directamente con una condición temporal y por ello relacionada con la vida de los pueblos. El pueblo judío, eje central de la reflexión de Rosenzweig, no se rige solamente bajo la ley de la unidireccionalidad como los demás pueblos, en él existe una "necesidad vital permanente en mirar en reversa" y distinguir lo vivo de lo muerto. La necesidad viene impuesta por la historia pero gracias a su ahistoricidad su temporalidad no es tratada bajo los términos de un curso unidireccional. Lo que nos dice Rosenzweig es que existen diversos niveles que no se reducen y dependen de la vida ni de la "vida del espíritu", por el contrario, dependen de poner un acento a un otro tipo de temporalidad, como puede ser lo ahistórico. Para unos la vida se limita a una forma de mirada siempre hacia delante pero sin poner atención en los componentes y su consecuencia es el olvido de la temporalidad, sea cual sea (humana, divina, etc.); para otros, como el pueblo judío, hay un componente que marca la diferencia y que permite actualizar e imprimir diferentes tipos de experiencias. Poner un acento en otro tipo de temporalidad permite actuar en la corriente de manera diferente y así modificar sus condiciones.

Precisamente por ello las alegorías antes descritas –la alegoría del ángel, la de la ruina y la del lago estancado– nos permiten distinguir los siguientes motivos:

1. Empezando la lectura que propuse desde el lenguaje, Benjamin propone mirar la historia desde fuera, desde una figura teleológica

²⁰ Rosenzweig, "Los constructores" ..., p. 285.

- caracterizada por el ángel –no completamente humana ni del todo divina en su representación–, con una gradación teleológica.
2. El *médium*, como una clave de lectura, es la posibilidad del ángel de incidir en la historia, que se orienta a *lo porvenir* y, al darle la espalda, nos muestra su característica esencial de ser representado; y en general el poder comprender la temporalidad humana desde una temporalidad fuera de ella.
 3. Cada imagen parte de lo “inominado” y forma una nueva constelación de significantes, donde se eclipsa lo que es el hombre y todo lo que implica su condición, así como su capacidad de acción.
 4. La historia universal está marcada por la violencia del estado, misma que hace un monumento de lo que es ruina.

En consecuencia la imagen de la historia y la nueva constelación de imágenes que la rodean se modifican un poco gracias a los aspectos resaltados por las otras alegorías. En Wenders el ángel es ya un personaje fuera de la temporalidad o con otra, eso irrumpe en la temporalidad humana, modificando su idea de historia pues la sostiene desde otras posibilidades. Para Rosenzweig existe una “mirada en reversa” que permite separar la corriente de la vida de la estancada historia universal, distinguir los cuerpos vivos de los muertos con su casi inaudible grito, su actitud humana rompe con la linealidad (la de hacia arriba de las “ruinas”, no dependiendo de la fuerza del viento) y con ello débilmente imprime algo nuevo en la historicidad humana. Como último, con Benjamin la mirada del ángel toca los aspectos humanos a pesar de que su nivel o grado no humano no se lo permite, actúa en la particularidad de los actos (como el salvar a una niña) que se pierden en la corriente de la historia, así instantáneamente recupera su propia temporalidad perdida al actuar y sufre de su atemporalidad en las situaciones en que la distancia le permite ver. En suma lo humano desde fuera, la Historia como ruina y el futuro aquello que no se puede ver y que sólo podemos describir como *lo por-venir*.

LA EXPERIENCIA DE “LO POR-VENIR”

Porque mañana, los acontecimientos y los hombres seguirán su camino. De ahora en más, es para nosotros lo desconocido. El porvenir de nuestra tierra, como su pasado, cambiará millones de veces de ruta. El pasado es un hecho cumplido; es el nuestro. El porvenir estará cerrado solamente a la muerte del globo. Desde aquí hasta entonces, cada segundo traerá la bifurcación, el camino que se tomará, el que se hubiera podido tomar. Cualquiera sea éste, el que debe completar la propia existencia del planeta hasta su último día, fue recorrido ya miles de veces. No será más que una copia impresa por adelantado por los siglos. [...]

Y luego, hasta aquí, el pasado significaba para nosotros la barbarie, y el porvenir significaba el progreso, ciencia, felicidad. ¡Ilusiones! Ese pasado vio sobre todos nuestros globo-soístas desaparecer las más brillantes civilizaciones sin dejar un trazo, y ellas seguirán desapareciendo todavía sin dejar nada más. ¡El porvenir volverá a ver sobre miles de millones de tierras las ignorancias, las tonterías, las crueldades de nuestras viejas edades!

BLANQUI,
*La eternidad por los astros.*¹

Es a partir de la noción de “ruina” que se de-construye no sólo la perspectiva histórica-lineal, sino que se estructura una nueva forma de experiencia. Tarea que nos permite modificar a esta desde otra figura de la subjetividad y sus formas de transmitirla. En pos de generar una nueva economía de la experiencia, habrá que analizar los elementos

¹ Blanqui, Auguste, *La eternidad por los astros*, Ediciones Colihue S.R.L., Bs. As., 2003, p. 79 y 98.

que se han dispuesto a lo largo de este escrito. Hasta este punto se han señalado dos líneas que estructuran la experiencia: la lengua (experiencia común, no crítica) y el tiempo (no lineal) que interpretamos históricamente y a partir de ellos señalamos ciertas críticas a la concepción lineal del tiempo contribuyendo a los pensamientos de Franz Rosenzweig y Walter Benjamin.

El paradigma de lo que vamos a criticar comienza con la Historia. Como la hemos memorizado en la escuela nos habla de una cronología de hechos que nos recuerdan las líneas temporales de fecha, año, lugar y evento; en la que se traza una línea que va desde las edades geológicas de la tierra a las edades de piedra pre-históricas, de la evolución de las especies hasta el hombre, con la historia del arte a la escritura, de las religiones animistas hasta la fundación de los Estados-nación. Los “antes de Cristo” o “después de Cristo” nos colocan (verbo de uso espacial) en un entender científico que está sostenido por una pretensión secular. La crítica central de nuestros autores es que el progreso de la historia no rompe con la tradición teológica.² Como consecuencia tenemos una experiencia que es limitada por una universalización del tiempo como una línea que va del pasado al futuro en una única dirección histórica.

Entonces el paradigma a deconstruir, es decir, mostrar sus aporías internas, es la interpretación de la historia moderna fundada en un pasado erigido como monumento, siguiendo a la crítica de Nietzsche a la historia entendida como tal “su consigna es: lo que una vez fue capaz de agrandar el concepto de «hombre» y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente. Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que ellos unen a la humanidad a través de los milenios, como crestas humanas de una cordillera, que para mí la cumbre de tal momento, hace largo tiempo caducado, sigue todavía viva, luminosa y grandiosa —es la idea fundamental de la fe en la humanidad que encuentra su expresión en la exigencia de una historia monumental.

² El ejemplo que daremos más adelante es nuestra lectura del “progreso para mejor” de Kant. Criticado por Benjamin al nombrarlo un “tiempo homogéneo y vacío”.

Pero es precisamente esta exigencia, que lo grande debe ser eterno, lo que suscita la más terrible de las luchas. Pues todo lo demás que vive grita ¡no! Lo monumental no debe existir, esta es la contraconsigna. La apatía rutinaria, lo que es mezquino y bajo, que llena todo rincón del mundo, que se condensa en torno a todo lo grande como pesada atmósfera terrestre, se interpone en la ruta, con impedimentos y engaños, para obstaculizar, desviar y asfixiar el camino que lo grande tiene que recorrer para llegar a la inmortalidad”.³ Y esta concepción de la Historia está depositada en el presente significado por la finalidad de un futuro mejor, que Kant refiere como un “continuo progreso hacia mejor”.

Para poder observar las alegorías⁴ que relacionan la historia y el tiempo, existe el propósito de leer una pintura de Théodore Géricault, llamada *La escena de un naufragio* de 1819: Es la representación del naufragio de la fragata francesa “Medusa” en septiembre de 1816, en la que 147 de 400 pasajeros se refugiaron en una balsa, de la que sobrevivieron 10 personas. El gobierno encubrió los hechos, a pesar de ello el pintor trató de representar un cuadro histórico (los cuadros de representaciones históricas fueron muy famosos en esta época ya que rendían homenaje al régimen –el pasado como monumento) para poder llegar a los famosos Salones de París, en lo que fracasó puesto que el tema debilitaba políticamente la imagen de aquellos que estaban en el poder.⁵

Nos encontramos con un símbolo del sufrimiento humano. La pobreza de posibilidades de sobrevivencia, el mar y el tiempo anuncian las peores dificultades en la inmediatez, no hay comida, ni agua, ni espacio... La representación de un presente que se desfallece deja ver cómo

³ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. Dionisio Garzón, Biblioteca Edaf, Madrid, 2000, p. 33.

⁴ Para recordar el papel de la alegoría podemos regresar al segundo apartado de esta tesis.

⁵ El gobierno estaba en manos de los Borbones, quienes querían proyectar una imagen de tranquilidad y prosperidad. Ver Hagen, Rose-Marie, Hagen, Rainer, *Los secretos de las obras de arte*, Tomo II, Taschen, Madrid, 2002, pp. 555-559.



se vive la agonía y la desesperanza; algunos náufragos ya están muertos, otros no esperan más que la muerte y otros miran con ilusión el horizonte como si más allá de lo visible estuviera la esperanza de algo que los sacara de la actual condición. La balsa maltrecha y deshaciéndose, el mar predisponiéndose a estar encrespado, no hay sol que exponga una luz que nos aliente, pero tampoco nubes lo suficientemente amenazantes para intuir de ellas un fin determinado (en este caso la muerte). La imagen nos da una idea de cómo se percibe el presente, como angustia por lo que depara en un futuro a los náufragos, de aquello que le sigue a este fragmento, nada se puede decir con certeza.

Primero veamos la lectura desde la Historia moderna y empleemos los dispositivos que nos da Kant. Para los ojos de Kant la experiencia (pasada, presente y futura) es aprehensible y el papel del conocimiento (entendiéndola desde los trascendentales) es dar cuenta de lo que es y será, así se conoce la historia y hacia dónde se dirige. Por lo tanto, la historia se vuelve el campo de la experiencia en el que se van desplegando las pretensiones racionales del conocimiento. El camino elegido para la

descripción de una obra humana, sea representado esta en un óleo o descrita como evento histórico –el ejemplo preferido de Kant era la Revolución francesa–, es la búsqueda de objetividad para abrirnos paso a la fundamentación epistemológica de cómo y por medio de qué proyecto la razón subyace en la historia. La experiencia empobrecida⁶ se vuelve parte de un proyecto de progreso, cuyo destino va más allá de lo que vemos ahora –los naufragos perdidos mar adentro–, en el que no importan los personajes que aparecen a la vista y lo que vemos es el futuro de la humanidad entera. Estos personajes, los naufragos, no intervienen en la dirección de la balsa, están al servicio de la marea y el viento.

A la pregunta ¿qué pasará con estos hombres naufragos? Kant daría una resolución que nos debería llenar de entusiasmo: la marea, naturaleza, les llevará a un estado mejor.

¿Cómo se puede saber? Como historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero, por lo tanto, como nueva representación, posible *a priori* de los hechos que han de venir. Pero ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación. [...]

Y puedo asegurar al género humano que, por los aspectos y presagios de nuestros días, me es permitido predecir, sin pretensión de ser vidente, el logro de este fin y, a partir de ahí su progreso hacia mejor, que jamás retrocederá por completo.⁷

⁶ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982. Como también podemos retomar la crítica de Nietzsche al “empobrecimiento de la vida” que viene desde Kant a la modernidad: “¿bajo qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor del bien y el mal? y ¿qué valor tienen ellos mismos? ¿Han obstaculizado hasta ahora el desarrollo humano, o lo han fomentado? ¿Dan muestra de un estado de necesidad, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, al revés, se trasluce en ellos la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?” Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Editorial Edaf, Madrid, 2000, p. 43.

⁷ Kant, “Si el género humano se halla en proceso constante hacia mejor” en *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1987, p. 96 y 108. Para Kant la cuestión era aclarar el propósito o el “deber” de un ciudadano cosmopolita en sus tiempos. En este sentido, el escrito kantiano es una ocasión irrepetible por la cual había que hablar de las liberta-

La lectura kantiana hace énfasis en los tiempos mejores, más iluminados. En otras palabras más precisas, aquello que se sabe de cualquier momento presente y pasado es que le seguirá un tiempo ilustrado. La Ilustración se convierte en el futuro de la realización total de la experiencia humana, singular y general, puesto que existe una predeterminación racional del conocimiento de lo que vendrá. Es aquello a lo que hacen señas los naufragos, aquellos que nos quedan más alejados, sin acaso poder mirar alguna esperanza en el horizonte pero seguros de que hay algo más allá. Y es por medio de la Historia, desde una posición de espectador frente a esta pintura, que se observa este desarrollo, progresivo y lineal, de una experiencia que llamamos “ilustrada”. Todas las experiencias singulares –pensaba Kant–, pasadas y presentes, se unen dentro de un sólo discurso de la historia, en el que el futuro siempre será mejor.

Si sacamos conclusiones más generales de esta lectura de la imagen, la historia en consecuencia se ha vuelto una serie de momentos de un tiempo homogéneo y vacío que excluye las experiencias de la diferencia. Poco importa la imagen que se nos presenta, ya que de ella sólo podemos subrayar el futuro. Esta interpretación se deriva de las inquietudes científicas volcadas sobre el proyecto filosófico, que comprenden la experiencia como experimentación⁸ –intención causalística de

des, lo que en genera llamaría la libertad de expresión. El proyecto social-cultural del año 1786 es entrar en un proceso histórico. Entender la historia como una necesidad de la humanidad de ir hacia un futuro de perfeccionamiento donde la filosofía sirve a éste, donde se cumple el papel determinado de propiciar este ascenso (Cf. Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Barcelona, Paidós, 2003). Dice Kant: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad” en Kant, “Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita”, *op. cit.*, p. 57.

⁸ Arendt, Hannah, “El concepto de Historia: antiguo y moderno” en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Trad. Ana Pljak, Ediciones Península, Barcelona, 2003, pp. 67-144.

comprobar los hechos en un resultado o producto—y la temporalidad como la consecución lineal-espacial proyectada hacia un fin.

Dentro de la pintura se representa teniendo frente a nosotros a la muerte, pero al trazar una línea recta que vaya desde el muerto, más cercano a nosotros, hasta el último naufrago que se dirige al futuro, obtenemos la dirección del progreso hacia algo mejor. Así tenemos como producto histórico y temporal el futuro predecible de la humanidad (conjunto uniforme de ciudadanos cosmopolitas). Y como símbolo emblemático del progreso se tiene el concepto de Naturaleza de Kant: la ejecutora del desarrollo de las capacidades humanas dentro de la Historia y de su progresión hacia la “paz perpetua”⁹ —las aguas llevarán a la balsa y a los hombres a tiempos mejores. La Naturaleza la vemos como las olas del mar que dirigen la balsa donde van los naufragos.

Siguiendo nuestra lectura de la imagen, aquí convendrá introducir a Arendt quien ve dos elementos políticos que es necesario criticar del pensamiento de Kant:

El primero corresponde a la posición del espectador. Este veía las cosas más importantes porque podía descubrir un sentido en el curso de los acontecimientos, un sentido que ignoraban los actores. La base existencial de su percepción era su desinterés, su no participación, su falta de implicación. El interés desinteresado del espectador reconoció en la Revolución francesa un gran acontecimiento. [...] El segundo elemento era la idea de progreso, la esperanza en el porvenir, donde se juzga el acontecimiento en función de lo que promete para las generaciones futuras. [...] pero esto no incide en los

⁹ “[...] las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultos, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un *desarrollo* continuo, aunque lento, de las disposiciones originales.” (Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *op. cit.*, pp. 39-40) La cursiva en “desarrollo” es mía. Y también ver Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *op. cit.*, pp. 95-118.

principios de la acción. [...] Pero para Kant no se trata de destino, sino de progreso, un designio que actúa a espaldas de los hombres, una astucia de la naturaleza o, más tarde, una astucia de la historia.¹⁰

Los personajes que resaltan de la lectura no son los hombres que vemos representados, no nos habla tampoco de cómo es su experiencia del momento sólo de una experiencia como espectador y de una descripción del cuadro como ejemplo de un progreso del que es parte todo evento histórico. Es por ello que frente a la idea lineal de la temporalidad, como la flecha histórica que señala al futuro, hacemos una distinción hacia *otra* temporalidad que no tome cimentación en conceptos científicos-espaciales. Para lo que regresamos a la pintura, hacemos distancia de la trama histórica y tratamos de verla desde el fragmento y la ruina.¹¹

¿Qué es aquello que la pintura nos arroja en su inmediatez? Lo que vemos en los ojos de los naufragos, en los cuerpos muertos o desfallecientes, como también en los que miran y señalan el horizonte, es la preocupación por el porvenir. –Desde aquí con fines de claridad para el escrito no llamamos al porvenir indistintamente como futuro, pues el futuro nos remite profundamente a los contenidos de progreso, y el porvenir tiene como palabra un rasgo más indeterminado–. *Lo porvenir*, en cambio, es lo inclasificable e inconmensurable, es experiencia que se vive como fragmento y ruina, cuyo valor no es lo valorado como obsoleto y tampoco causa ni consecuencia, más bien es irrupción instantánea de una temporalidad cuya condición es el azar y el devenir.

¹⁰ Arendt, Hannah, “Novena conferencia” en *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 103-4. Existe en Kant una evidente relación entre el progreso y una idea providencialista de la Historia, es así como Horkheimer y Adorno critican la idea de progreso como repetición sin fin de la posición de espectador frente a la Naturaleza, en la que la acción queda en segundo plano, cf. Adorno, Th., Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 3ª edición, 1998, pp. 85-88 y 97-128.

¹¹ Para una más detenida descripción de la “ruina” regresar al apartado anterior de este escrito.

LA EXPERIENCIA DE “LO POR-VENIR”

En nuestra nueva lectura de la pintura se interpreta la experiencia del momento como única e irrepetible, donde el mar no es tan agresivo como podría parecer y la tormenta no acosa a los náufragos, sino que sólo están ahí en medio de todas las posibilidades.

Para poder dar el paso desde la temporalidad lineal de corte progresista –lectura en tono viqueano, kantiano, hegeliano y providencial escatológico– a una temporalidad que se lee desde el fragmento y la ruina, tenemos que empezar por desarmar, analizando y reinterpretando, los pedazos no coherentes con el discurso histórico moderno con la linealidad, abriéndonos paso con palabras y elementos que posibiliten esa lectura, este es el caso de “lo por-venir”. Ver a la experiencia desde la ruina –llena de significados propios, como lo ve un arqueólogo y por donde empezamos nosotros– plantea una reformulación de la experiencia dentro de la historia, porque la experiencia se vive dentro de otra temporalidad. Desde aquí la cuestión del pasado-entonces-presente-por lo tanto-futuro se desliga y se vive como fragmento singular en el que se espera un porvenir abierto a la justicia.

La experiencia del pasado puede modificarse en el ejercicio interpretativo, tanto este como el presente se reactualizan en el tiempo del instante-ahora, es decir en los fragmentos, y el “futuro”, mas bien “el porvenir”, se traduce en apertura de nuevas posibilidades. La imagen de la pintura, desde nuestra lectura, nos muestra tres cambios significativos cara a la anterior temporalidad: se des-espacializa el tiempo al no depender de conceptos que lo ubiquen dentro de un plano o geográficamente, es decir, no se conoce dónde se está, el mar y el cielo nos dan la sensación de no saber dónde se encuentran (tanto como la cara de desesperanza del náutico que tiene la cara hacia nosotros); en consecuencia implica un anticausalismo (des-historialización) de la experiencia, no se adscribe en un sentido causal, ni discurso narrativo que lo explique, por lo que no se sabe qué sucedió ni qué pasará. La condición de náutico implica no tener disposición de espacio, de medios por los que poder sobrevivir; por lo tanto desaparece una determinación del tiempo, pues la temporalidad se ve desde sus fragmentos-instantes, cada uno con un significado autónomo en el que ninguno determina

a otro y menos como causa y efecto.¹² El fragmento que le sigue a esta imagen es indeterminado, no se nos dan los rasgos pictóricos que sostengan un futuro determinado. No está el sol que nos augure un buen día, ni la isla con tierra firme, ni el barco de rescate, ni las aguas calmas que dirijan tranquilamente la barca.

Es por lo anterior que se optó hablar acerca del tiempo como una temporalidad cargada de diversidad y entre su diversidad se encuentra “el tiempo que queda por venir”. El resto del tiempo, aquello que esperan los naufragos, *lo por-venir*, es la temporalidad que a través del concepto, que venimos analizando desde el comienzo de este escrito, es la *redención*. Porque no se trata de hablar de un pasado estático y acabado impreso en un lienzo, ni de un presente lleno de naufragos a merced del progreso directo hacia un futuro cada vez mejor, se trata más bien de sentir el verdadero peso del instante que irrumpe en el ahora, de empezar a pensar la posibilidad de una temporalidad otra, en la que las deudas con el sufrimiento de cada uno de los naufragos (como con la relación monumental con el pasado) estén deshechas.¹³

¹² La crítica comenzaría a partir de la siguiente cita: “Mais celui-ci a aussi des formes, le passé et l’avenir, qui structurent l’expérience. Il y a donc un temps physique, mais il y a aussi un temps psychologique; un temps divisible, mais aussi un temps éprouvé. Pourtant, le fonctionnement du modèle platonicien repose sur une relation qui produit le temps comme forme dégradée qui se recommence en des séquences semblables et il est tout entier commandé par la topologie de lieux sensible et intelligible, c’est-à-dire par un schème spatial. Il est à cet égard inaugural. On peut même dire qu’on a à faire à une dévaluation culturelle très ancienne du temps, dont en bonne part la pensée philosophique et scientifique a hérité dans le procès de sa constitution.” (Bensussan, Gerard, *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001, p. 40.)

¹³ “La condición para que el por-venir siga siendo/estando por venir es que no sólo no sea conocido, sino que no sea cognoscible como tal. Su determinación no debería ya depender del orden del saber o de un horizonte de pre-saber, sino de una venida o de un acontecimiento que se deja o hace venir (sin ver venir nada) en una experiencia heterogénea a toda constatación, así como a todo horizonte de espera en cuanto tal: es decir, a todo teorema estabilizable como tal. Se trata de ese performativo por venir cuyo archivo no tiene ya ninguna relación con el registro de lo que es, de la presencia de lo que es o habrá sido actualmente presente. Llamo a esto lo mesiánico y lo distingo radicalmente de todo mesianismo.” En Derrida, Jacques, *Mal de archivo*, consultado el

En páginas anteriores se ha esbozado los alcances de la palabra *redención* –como elemento religioso, problema de traducción y sus consecuentes linderos con la filosofía– ahora es el momento de enfocarnos en su rasgo más intenso: su apertura a la diferencia desde otra alegoría de la temporalidad. En este punto la *redención*, en primer lugar, no nos remite al pasado (a una deuda o a la instauración de la Ley) ni al futuro, sino a algo siempre presente, a la memoria siempre vivida como presente (como el caso de la culpa¹⁴) que necesita solucionarse con justicia. Aquello que vemos en la cara de los náufragos no es la certeza de lo que pasará sino la falta de que suceda algo en ese momento. Y es que la imagen misma es el testimonio de un pasado o presente que se traduce en espera de *lo por-venir*, lo único que tienen los hombres de la pintura son sus necesidades de cambio y los recuerdos de otros tiempos como posibilidad de un tiempo distinto (felices o no pero sin que no se cargue con las deudas del pasado).

Lo porvenir, tanto como la redención, tiene doble sentido, por un lado da cuenta de la espera de otro momento diferente, y por otro del lazo indisoluble de la rememoración con aquello que se ha vivido como lo más feliz (o aquello que causa sufrimiento). Se aplica en una rememoración presente todo el tiempo, que actualiza el pasado, no es causa efecto, se concreta como testimonio de procedencia, no con carácter metafísico, sino los rasgos y huellas de una pertenencia social y cultural, y a la vez es promesa de lo por-venir, se vive en el presente recordando sin dolor: huella de la deuda (con un pasado injusto, de la culpa), huella de la Ley (como institución y fundación de lo social) y la promesa de tiempos mejores y más justos.¹⁵

5 de enero del 2012 en <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/mal+de+archivo.htm> (57 de 77 páginas).

¹⁴ Ejemplo de algo pasado que sigue presente, en este caso el sufrimiento que sigue haciendo daño; en otro sentido aquello que sigue vivo a pesar de lo viejo que es, y sigue causando dolor.

¹⁵ Con respecto a la promesa ver “La imposibilidad de predecir y el poder de la promesa” en Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 262-266.

De los dos primeros elementos, la deuda (demanda o promesa) y la Ley –que instituye lo que se debe y cómo se paga–, puede decirse que son símbolos de lo que fue y lo que es. Nos dan idea de un pasado que pide justicia y la instauración de una Ley para regular lo social. En cambio la promesa es la respuesta a los dos primeros; es palabra que promete la llegada de un tiempo de Justicia, y es aquello que mantiene a los náufragos con vida y a la espera. Y mientras están vivos esa promesa se cumple. Es la mirada de los náufragos hacia el horizonte, la espera por aquello que va a suceder en cualquier instante de este momento, aún cuando el viento tire la vela hacia el lado derecho. Pero a diferencia de los dos anteriores, la vida y la muerte (la deuda y la Ley), la promesa no es una forma instituida socialmente, es lo que nos habla de un tiempo que a cada instante-ahora, que viene y vendrá, se espera como la concreción de lo justo-ahora, para enmendar una deuda y renovar una Ley ya infructuosa. La *redención* se filtra por la mirada inalcanzable de los náufragos que nos dan la espalda, por su espera de un hecho no describible, por darle la espalda al espectador para describirnos lo por-venir y sin signos y símbolos. Este es el campo de la *redención* y es la grieta por la que se filtra a la temporalidad.

[...] mientras que lo pasado, lo ya acabado, está ahí desde su principio a su final, y puede, por eso, ser contado –todo contar empieza por el principio de una serie–, lo futuro como tal, o sea como futuro, solamente puede contarse valiéndose del medio de la anticipación. Si quisiéramos contar también lo futuro, no habría más remedio que convertirlo en rígido pasado. Lo futuro, no quiere ser predicho. El futuro únicamente es vivido en expectativa [...]¹⁶

Cabe precisar que la redención como experiencia de lo por-venir sólo se vive como comienzo de una nueva acción siempre y cuando vaya acompañada de una nueva narrativa. Es la espera impredecible de los náufragos que, a pesar de las circunstancias apremiantes, siguen mirando allá donde nosotros somos incapaces de visualizar ya que lo que se espera (lo por-venir) queda fuera de toda representación. Lo que

¹⁶ Rosenzweig, *La estrella...*, p. 267. Las negritas son mías.

se espera es... Cuando hablamos de Otra temporalidad, hablamos de una desarticulación de la temporalidad como progreso –fuera de las características de ser contabilizable, cognoscible y de obtener certeza. La contra-lectura que proponemos emprende el camino de la crítica que Rosenzweig hizo a la caracterización del tiempo como progreso homogéneo y vacío (en palabras de Benjamin):

[...] cuando se habla de *eterno* progreso, lo que en verdad se quiere decir siempre es, tan sólo, **progreso infinito**; progreso que sigue progresando y que cada momento tiene la certeza garantizada de que ya llegará su turno –o sea, que puede estar seguro de que llegará a existir como puede estarlo un momento pasado de su haber ya existido.¹⁷

Con el fin de separarse de esta comprensión de la temporalidad, Rosenzweig propone una temporalidad de la promesa de redención como cambio radical hacia una justicia posible, palpable en cada instante por-venir. Así, la *redención* parte con la imposibilidad de ligar causalmente al presente con el instante por venir. Como también no se comporta bajo los términos de causas pasadas que dan lugar a futuros determinados, para ser más precisos, hay redención cuando el tiempo-ahora interrumpe la cadena de hechos del progreso infinito. La redención, una experiencia otra, en la que el instante se llena de eternidad, donde la “[...] eternidad no es un tiempo larguísimo, sino un mañana que podría perfectamente ser también hoy. La eternidad es un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente. La eternidad es un hoy que tiene conciencia de ser, no obstante, más que hoy”.¹⁸ La eternidad es el comienzo del cual parte Rosenzweig para comprender una temporalidad otra, ya que es una temporalidad otra.

Estas distinciones nos ayudan en nuestra lectura de la obra pictórica para poder describir la espera de los naufragos, para lograr abrirnos a

¹⁷ *Ídem.*, 275.

¹⁸ *Id.*, p. 273. Se relaciona con la comprensión de Benjamin sobre la historia, en su tesis XIV: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío sino el que está lleno de “tiempo del ahora [*jetzeit*].” en Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, p. 51.

una experiencia del tiempo en la que no se dependa de una dirección histórica. Sino, como para Rosenzweig, el experimentar la temporalidad como eternidad es vivir como si este instante fuera el último, como si fuera la última posibilidad de actuar de forma en que se pueda hacer justicia a las ruinas de la historia, en otras palabras, ya no hay más tiempo que el ahora, “tal es la eternidad del instante”.¹⁹ Al remitir a la eternidad, la redención se juega como un acto no acabado (más que hoy), uno y mucho más que uno (incalculable e incognoscible), acto que comienza con el deber de hacer justicia (pero no se sabe a dónde llevará) y que esta se inscriba como nueva concepción temporal.

Al efectuar la concepción de redención dentro del campo de la experiencia de la temporalidad histórica, esta última se reestructura como un nuevo comienzo, pues la redención reactiva lo posible de un fin justo: se vuelve a comenzar²⁰ desde una acción que nace haciendo justicia de las ruinas y huellas olvidadas, y termina en el mismo tono. Dice Rosenzweig:

La redención es, pues, fin ante el que todo lo que empezó vuelve a hundirse en el principio. Sólo así es la Redención perfección y acabamiento. Cuando aún pende inmediatamente de su principio, no es todavía fáctico en el pleno sentido; ya que el principio del que surgió puede siempre volver a absolverlo en sí.²¹

Entonces ¿lo que buscan los naufragos es un fin total del sufrimiento? ¿fin de un estado injusto, sea su estado de naufrago hasta el estado político? ¿recuperar la felicidad perdida u olvidada? ¿poder empezar de cero sin cargar la culpa y las deudas pasadas y de los antepasados? ¿o simplemente, resolver su situación mediante una redención de sí mismos? La resolución no es solamente el fin de la injusticia, sino el dejar un estado invivible de hambre, insolación, sed y sin capacidad de decisión sobre la dirección de su vida –el estado del naufrago. Entonces

¹⁹ Rosenzweig, *op. cit.*, p. 305.

²⁰ Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana...*, pp. 200-205 y Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 114-120.

²¹ *Ídem.*, p. 292.

la redención se traduce en la consumación de una acción en que se dé el estado justo, más la posibilidad de ser felices. Y es aquí donde se coordinan los pensamientos de Rosenzweig y Benjamin: en la crítica de la temporalidad de la historia por medio de una lectura filosófica de la imagen de redención, que leemos en la ruina, en la representación del sufrimiento de los naufragos de la Medusa.

Lo que Benjamin ayuda a afianzar de nuestra lectura es la redención como concepto que eclipsa una interpretación sistemática de la temporalidad histórica desde el progreso. Desde su crítica al progreso, en particular a la teoría socialdemócrata de la historia, construye la imagen de la temporalidad otra que es la redención, que nos promete felicidad.

[...] el hecho de que la imagen de la felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado. Una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la idea del pasado de la que la historia hace suyo. 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 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 a dirigir sus reclamos. [...]²²

²² Otra aproximación está en: "Felicidad que pudiera despertarnos envidia sólo la hay en el aire que hemos respirado, con los hombres con los que hubiéramos podido conversar, con mujeres que hubieran podido entregársenos. En otras palabras, en la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención. Y con esa idea del pasado que la historia hace suya sucede lo mismo. El pasado comporta un índice secreto por el que se remite a la redención." Benjamin, "Sobre el concepto de historia" en *Obras I*:

Aquí Benjamin se distancia de lo propuesto por Rosenzweig. Mientras que el segundo nos propone partir de una temporalidad otra para que comprendamos otro tipo de experiencia, el primero nos presenta la imagen de la felicidad para interpretar la experiencia, y en particular, la experiencia de redención. Por un lado Benjamin nos narra una historia singular en la que las experiencias vividas hacen el contexto de aquello que sería la experiencia desde la redención (por eso hace similitud entre “el aire que hemos respirado con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos” hasta la experiencia muy personal con tono sexista de “junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar”). Por el otro lado está el compromiso político, también señalándonos más allá de Rosenzweig, en donde la historia presente redime al pasado. La esperanza en “lo por-venir” está en el compromiso con el pasado histórico (también aquél que ha sido ocultado) y desde Benjamin hasta nosotros se ha trazado la tarea de reactivar y hacer justicia a las deudas con el pasado histórico para empezar a narrar nuevos comienzos: donde cada uno de nosotros vive en carne propia aquella felicidad que quiso para sí el pasado.

La redención, gracias a la aportación de Benjamin, se enriquece como el acto por-venir en el que es posible tanto para los náufragos, como en cualquier otro caso –que se llegue a hacer justicia mediante lo cual la felicidad podrá hacerse presente. Entonces la libertad estará más cerca. La redención en Benjamin se trabaja como el *médium* de la felicidad, en el tiempo-ahora. La alegoría de la redención, que hace del negativo de la imagen de los náufragos, se vuelve una imagen dialéctica, una imagen con nuevos elementos temporales, con otros porvenires políticos.

2..., p. 30. En un pasaje parecido Benjamin añade: “Sólo concebimos la felicidad en el aire que una vez respiramos, entre las personas que vivieron con nosotros. En otras palabras, al concebir la felicidad [...] se agita también la idea de redención. Esta felicidad está fundada en el mismo desconuelo y abandono que fueron nuestros, Nuestra vida, por decirlo de otra manera, es un músculo que posee suficiente fuerza para contraer la totalidad del tiempo histórico. O, aún de otro modo, la concepción correcta del tiempo histórico descansa por completo y en absoluto sobre la imagen de la redención.” En Benjamin, Walter, *El libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005, N13a, 1, p. 481.

Benjamin reclama lo olvidado, las quejas sepultadas por las ruinas del progreso, o perdidas en el mar; y lo reactiva en una necesidad de justicia, del presente de cada ruina y cada fragmento de tiempo.

¿Por qué leemos "redención" en una pintura que representa desolación, desesperación y sufrimiento en un primer plano? Porque la imagen de cada uno de los náufragos nos da la posibilidad de una doble lectura, tanto la lectura de un sufrimiento sin salida, como la lectura de la irremediable liberación de ese sufrimiento. La débil fuerza mesiánica está en esa posibilidad de liberación, de experiencia de redención del sufrimiento. Y eso es lo que la imagen dialéctica (reúne ruinas y crea una nueva interpretación²³) nos posibilita en las lecturas, el sufrimiento está significativamente conectado a la promesa de redención, de justicia y de libertad.

La acción redentora comienza en el rescate de esa promesa olvidada, y luego reactiva en si misma el reclamo de justicia que vemos en todo sufrimiento pasado hecho ruina obsoleta. La operación de redención que va implícita dentro de lo por-venir, toma la ruina "haciendo saltar la imagen dialéctica 'del continuo curso de la historia' "²⁴ y produce una interpretación. La temporalidad de la redención es lo que el pasado pide que se presente, ahora, ya sin más retrasos, pide un por-venir otro inalcanzable para los náufragos presentes: justicia-ahora y felicidad-ahora, con una nueva significación, una nueva interpretación y un nuevo comienzo.

En Benjamin lo que se sigue en el tiempo, *lo por-venir*, es dar un vuelco al pasado (tanto para el historiador que debe cepillar a contrapelo, como para cualquiera que necesite justicia) y, sin que éste se repita, reactivar en él las promesas y esperanzas concretas y singulares. El tiempo aquí no tiene dirección preestablecida, ver hacia atrás, de espaldas o de frente, sólo es mirar a la falta de un acto humano, para actuar en el "ahora".

Esta propuesta de lectura de la otra temporalidad se beneficia de la reflexión de Benjamin, puesto que gracias a él detenemos la mirada en lo pequeño, en las necesidades de los náufragos y en sus peticiones

²³ Recordemos la segundo capítulo de este escrito.

²⁴ *Ídem.*, N10a, 3.

inaudibles, como también las demandas de aquellos que han sido olvidados por la grandeza, las representaciones históricas y la Historia misma.

La otra mirada, que tiene sus raíces en Rosenzweig y en Benjamin, no se dirige hacia la línea del horizonte, es la mirada que da cuenta de la ausencia, de lo que falta por decir o hacer (lo justo), y lo que resta es el tiempo que nos promete hacer la diferencia, reactivando la promesa de acción... lo por-venir del acto justo.²⁵ Hablar de redención no es hablar de un futuro, pre-decirlo, ni calcularlo, ni tener alguna certeza de él. A pesar de ello promete algo mejor, aquello que falta y lo que falta es que un acto nos remita a lo justo. Y, como hemos resaltado a través de este escrito, rezurce los siguientes elementos: primero, rememora una vieja deuda con la experiencia excluida; segundo, busca –en esta rememoración– y oye el reclamo de justicia que proviene de todas las ruinas; tercero, recuerda y hace suya la promesa, rescate y reactivación de una necesidad de justicia; y cuarto, activa la promesa y la espera en el ahora, en lo por-venir inmediato. La promesa irrumpe... dentro de la temporalidad del estar ahora viviendo lo injusto –desde antaño–, y se vuelve lo por-venir justo que trae la redención.

²⁵ “Se sabe que los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thora y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los libera del encantamiento del futuro al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías.” Benjamin, *Tesis sobre la historia...*, B, p, 59.

CONCLUSIONES

El camino a describir los problemas filosóficos cuya raíz es la *redención* no es un camino recto. Si bien empezó por una búsqueda de la procedencia de esta palabra, el discurso de esta investigación no fue trazado hacia un cuestionamiento filosófico moderno de un concepto teológico, sino hacia un análisis crítico de los problemas filosóficos olvidados por la historia de la filosofía. Mismos que enumeraremos más adelante conforme fueron apareciendo en este escrito. La cuestión de la *redención* se desnuda ante nosotros, investigadores de temáticas filosóficas, como una problemática de la Historia como idea regulativa y procesual de su concepción del tiempo, desde la pregunta sobre el significado de su procedencia hasta las implicaciones sobre la acción de redimir y su relación con los conceptos de justicia y libertad.

Se inició con un análisis genealógico de las relaciones de la *redención* y su constitución dentro de la forma de una nueva constelación de la misma. La constelación, conjunto de relaciones que radicalizan los alcances de nuestro concepto, junto con una manera ensayística de acercarnos a ella, pasando de Adorno a Benjamin (ver el segundo apartado de este escrito), nos ayudan a explorar varios ingredientes semánticos para dar alcance a otras interpretaciones dentro de la filosofía.

El punto de partida de nuestra constelación y de nuestro escrito está en ubicar el comienzo del significado de la palabra *redención*. De nuestra lengua, el castellano, buscamos sus raíces en el latín *redimere* (derivado del verbo *emere*), que nos hablan de un “volver a comprar” y parece guiarnos a una cuestión económica de la vida cotidiana del imperio romano. Pero dentro de la historia del latín se esconden contenidos semánticos olvidados por la prevalencia del cristianismo, en

CONCLUSIONES

particular hablamos de su maridaje con el griego y las lenguas semíticas. Las relaciones de procedencia las reunimos aquí en tres raíces (ver el primer apartado de este escrito), que se muestran como fragmentos que unen varios elementos de nuestra constelación: la hebrea que leemos en Hillel, la griega de Filón de Alejandría y la latina en Cicerón. Cada una de ellas le agrega un ingrediente semántico específico y de uso permitiéndonos conocer el espectro de los alcances contextuales de la *redención*. Del hebreo nos trasmite su inclinación ético-social y su capacidad de sintetizar una idea de justicia y de ley teológica que parte de resoluciones a dificultades sociales, nos muestra la capacidad de la palabra de modificarse desde las cuestiones sociales, del pueblo y su búsqueda por la libertad. Del griego, a través de la escuela alejandrina, se interpreta desde una cosmovisión helenística con conceptos universalistas, el carácter ético de la liberación fundamentado en la razón. En cuanto al latín, en él se concreta como ciertas discusiones públicas acerca de la legalidad o la justicia, donde su significatividad depende de los actos políticos y su análisis de casos legales en el espacio público.

Porque hay diversas formas de acceder a los distintos significados de la *redención* y, para hacer un análisis de la experiencia redentora, no podemos encerrarnos en una sola metodología, al proponernos esbozar una constelación nos permitimos trazar diversos caminos y explorar otras reflexiones. La investigación sobre la procedencia de la palabra *redención* nos abre el camino a una reflexión crítica, más allá de un trabajo arqueológico o genealógico. Las relaciones se despliegan y nos involucran en el papel de la traducción de las palabras, las lenguas y sus problemas dentro del lenguaje. La traducción de la *redención* implica sacar a flote todas sus cuestiones socioculturales e históricas. Traducción de una acción a partir del lenguaje. Y, sin dejar diluirse la cuestión temporal en una problemática de la necesidad de traducción, la *redención* es una respuesta más concisa, se trata de una actividad de restitución y reactivación del tiempo y el espacio de la acción humana. Es decir, el ejemplo más cercano a nosotros de un acto redentor, de una experiencia redentora, nos lo posibilita la traducción.

CONCLUSIONES

La traducción es *redención* en tanto que modifica las lenguas partiendo de la propia a la extranjera (y en este sentido llena de un pasado oculto), abriéndose a otras posibilidades temporales e interpretativas no lineales. El aquí y ahora se ensanchan dando cabida a nuevas semillas de acción. Nuestros autores, Rosenzweig y Benjamin, resaltan los siguientes puntos al respecto:

Rosenzweig pone un peso ontológico en este acontecimiento lingüístico puesto que se crea simultáneamente un evento social que se concretiza gracias al acto lingüístico; existe una dialéctica entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito que el filósofo de Cassel llama “el milagro del matrimonio entre espíritus de ambas lenguas”, en el que por un sólo momento “el lenguaje extranjero se convirtió en propio” generando en el ahora un nuevo porvenir. El efecto redentor no es asimilar lo otro a lo mismo o viceversa, como tampoco sumar ambas características sino llegar a un momento distinto de las dos lenguas.

Así pues la traducción alimenta a la *redención* en la recuperación que se funde en una nueva significación, donde el lenguaje traducido y el que traduce se modifican, crean un nuevo espacio en el que puede hacer justicia a ambos dentro de *lo por-venir*. Es un re-comienzo en el que las deudas pasadas no impiden la re-significación de lo común, por el contrario activan a fuerza de su promesa.

Para Benjamin, en cambio, la traducción permite rescatar los elementos olvidados por el conocimiento lineal de la Historia. Donde el pasado está detrás y el futuro lo comprendemos como lo que está enfrente. La Historia ha convertido a la experiencia en ruina y el desprestigio de ella por la filosofía nos ha llevado a interpretarla de otra manera; se voltea la moneda y hay que interpretar a partir de la ruina, del fragmento, dentro de su intimidad narrativa; y es la traducción la que nos permite también esa tarea, que empieza como una recuperación y termina en una actualización de ambos participantes.

Entonces en el apartado tercero nos encontramos con un elemento más de esta constelación, la traducción, que se relaciona a la acción redentora en cuanto a que ésta es una tarea de traducción. La traducción se vuelve hacia un trabajo de *redención*, de forma que se aleja del acto

CONCLUSIONES

místico, provocando una alteración de la temporalidad lineal y promoviendo un espacio para una experiencia de una temporalidad otra, dilatando el aquí y el ahora. La *redención* actúa, al igual que la traducción, en la medida en que cada lengua puede modificar el significado de su propia historia, gracias a lo que accede al porvenir.

Otro elemento, que ayudó a amplificar los significados dentro de nuestra constelación, lo encontramos con las alegorías que Rosenzweig y Benjamin usan al acercarse al concepto de *redención*. En el cuarto apartado nos introducimos a ellas para describirlas: Se habló de la alegoría del ángel de la historia y la del río del espíritu. La alegoría nos narra acercándonos a la *redención* desde el fragmento y la ruina. El ángel, agente no humano pero de gestos humanos, nos representa una imagen fuera de la Historia, con la que comparamos a la *redención* como si fuera un acto de algo fuera de este mundo. ¿Qué esté fuera de la Historia es lo que permite una acción justa y liberadora? La respuesta dada por Benjamin es no. La *redención* no es un acto de algo o alguien más allá. Cuando se responde a esta pregunta desde una lectura de Benjamin analizamos una perspectiva teológica para acercarnos a una interpretación social y política lejos de las influencias modernas. Por otro lado, Rosenzweig participa de ella al dar una imagen de la Historia en la que la acción humana ha desaparecido, entonces lo humano –lo vivo– se mezcla con los cadáveres inertes arrastrados por la corriente del espíritu histórico. El acto redentor se compara como una actividad de lo vivo que modifica su situación histórica.

Las relaciones constelativas¹ que se forman gracias a estas alegorías reactivan los restos olvidados –las ruinas– de los usos de la palabra *redención*. Lo que se activa es el papel de la acción humana sin ataduras a un sentido último, sin una necesaria respuesta a la injusticia porque su primer paso es un acto libre y justo. Se hace justicia al pasado no sólo

¹ Relativo a las relaciones dentro de la constelación, relaciones encontradas por medio del pensamiento constelativo. Cfr. Adorno, *la actualidad de la filosofía...*; Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1987, p. 166; y carta del 8 de junio de 1931 de Adorno a Kracauer, *Adorno-Benjamin, Correspondencia 1928-1940*, trad. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Trotta, Madrid, 1998, p. 30.

CONCLUSIONES

liberándose de sus cadenas de injusticia ni liberándolo a éste de sus deudas, sino cumpliendo la promesa de un espacio y tiempo sin injusticia, puesto que el acto justo es un nuevo comienzo que se abre en el aquí y ahora. Lo que las alegorías nos mostraron fue la acción desde la temporalidad como fragmento, de cómo este instante es “el momento”, la experiencia de *redención* como posibilitadora de *lo por-venir*.

Como último elemento que integra nuestra constelación tenemos: *lo por-venir*. Aquí y ahora, el tiempo actual, donde la experiencia de *redención* es la promesa de justicia que se abre en *lo por-venir*. La condición de posibilidad de *lo por-venir* la contiene esa promesa, de libertad y de justicia, contenida en la *redención*. La promesa irrumpe el tiempo lineal, progresivo, la temporalidad que impone lo injusto, y se da en el ahora. A partir de ello la redención actúa como un nuevo comienzo de la experiencia, una experiencia que engrosa el instante del ahora inseminándose de *lo por-venir*. De otro tiempo no lineal, no consecuente con las injusticias presentes y pasadas.

Si nos adentramos al quinto apartado, en el podemos encontrar las diferencias entre esa Historia lineal y la experiencia de la *redención* habilitadas por dos lecturas de una misma imagen: *La escena del naufragio* de Théodore Géricault (1819). Mientras que la experiencia empobrecida nos muestra un tiempo lineal del que obtenemos muerte y cadáveres, puestos en la sombras por la luz del progreso; la experiencia redentora, por el contrario, se nos despliega en lo indefinible que quedó fuera de la traducción pues, al romper con la referencialidad al progreso o a una idea de futuro se posibilita lo justo que pide un nuevo comienzo de la acción, inclasificable como una promesa (no es contemplado desde la totalidad), irrepetible (no hay una receta, ni es un producto de un proceso) e inconmensurable (rompe con la injusticia infinita que se arrastra como pasado, no hay esquema ni punto de medida) que leemos en *lo por-venir*. De modo que *lo por-venir* se nos promete en el aquí y el ahora, entonces en este y en el siguiente instante porvenir se completa en sí mismo como fragmento y lo esperamos como los naufragos esperan ser rescatados y liberados del sufrimiento pasado y presente.

CONCLUSIONES

Aquí nuestra constelación se completa, no sin la esperanza de que se integren nuevos elementos. Un ejemplo podría ubicarse en la falta de una reflexión crítica de los alcances políticos de esta experiencia, entre otras interpretaciones. Sin más espacio para ello, nuestro fruto es una imagen llena de fragmentos por sí mismos nutridos de significaciones y problemáticas filosóficas a las que respondemos con la posibilidad de otra experiencia, del tiempo, del espacio para lo justo. Así pasamos por una reflexión de una noción teológica, rescatando significados y activando formas olvidadas, que provocó, en este caso, una nueva lectura de la *redención* como experiencia de *lo por-venir*. Nuestras observaciones y lecturas a las relaciones integradas en esta constelación buscan habilitar otras lecturas sobre la experiencia, así como incluir a autores y cuestiones no convencionales para dilatar las problemáticas “propia-mente” filosóficas.

BIBLIOGRAFÍA

- ¡TAN lejos, tan cerca! Dir. Wim Wenders, 1993.
- ADORNO-BENJAMIN, *Correspondencia 1928-1940*, trad. Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Trotta, Madrid, 1998.
- ADORNO, Theodor W., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 71.
- , *Dialéctica negativa; jerga de la autenticidad*, Akal, Madrid, 2005.
- , Horkheimer, Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 3ª edición, 1998.
- , *Notas de literatura*, Barcelona, Ariel, 1962.
- AGAMBEN, Giorgio, *El reino y la gloria*, Adriana Hidalgo Editora, Bs As, 2008.
- , *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo Editora, Bs As, 2007.
- ARENDT, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. Carmen Corral, Paidós, Barcelona, 2003.
- , *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 2003.
- , *La condición humana*, Trad. Ramón Gil Morales, Paidós, Barcelona, 1993.
- , *La vida del espíritu*, Trad. Carmen Corrales y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2002.
- BENJAMIN, Walter, "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador" en *Obras: libro II vol. 2*, Abada Editores, Madrid, 2006.
- , "El origen del 'Tauerspiel' alemán" en *Obras: libro I vol. 1*, Abada Editores, Madrid, 2006.
- , *Ángelus Novus*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- , *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982.
- , *El origen del drama barroco alemán*, Taurus. Madrid, 1990.
- , *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencias y otros ensayos*, Taurus, Madrid, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- , *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2005.
- , *Obras: libro I vol. 1*, Abada Editores, Madrid, 2006.
- , *Obras: libro I vol. 2*, Abada Editores, Madrid, 2007.
- , *Obras: libro II vol. 1*, Abada Editores, Madrid, 2007.
- , *Obras: libro II vol. 2*, Abada Editores, Madrid, 2006.
- , *Sobre el programa de la filosofía futura y otros textos*, Monte Ávila, Venezuela, 1970.
- , *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, Trad. Bolívar Echeverría, UACM-Ítaca, México, 2008.
- BENSUSSAN, Gerard, *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001.
- BENVENISTE, Emile, *Problemas de lingüística general I*, s. XXI, México, 1980.
- , *Problemas de lingüística general II*, s. XXI, México, 1999.
- , *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Taurus, Madrid, 1983.
- BLANQUI, Auguste, *La eternidad por los astros*, Ediciones Colihue S.R.L., Bs. As., 2003.
- BUBER, Martin, *Une nouvelle traduction de la Bible*, Bayard, Paris, 2004.
- BUCK-MORS, Susane, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981.
- BÜRGER, Peter, *Teoría de la vanguardia*, Trad. Jorge García, Península, Barcelona, 2000.
- CHEVALIER, Jean, Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*, Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Discursos II: Verrinas*, Gredos, Madrid, 1990.
- , *Discursos VII: Filipicas*, Gredos, Madrid, 2006.
- CLOSE, Anthony, *La concepción romántica del Quijote*, Crítica, Barcelona, 2005.
- COHEN, Hermann, *Religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, traducción de Andrés Ancona, Anthropos, Madrid, 2004.
- CRÉPON, Marc, "La herencia de las lenguas" en *Acta Poética* 31-1, Enero-Junio, 2010, pp. 9-30.
- , "Aimer sa langue autrement" en *Alterités de l'Europe*, Galilée, París, 2006, pp. 29-52.
- DE Man, Paul, *Resistencia a la teoría*, Visor, Madrid, 1990.
- DERRIDA, Jacques, "Des tours de babel", trad. Jorge Panessi, (de Graham, H.F. (ed.), *Difference in traslation*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1985) [Consultado: 11/10/2011 en <http://filetram.com/download/fileden/books/679947719/derrida-desv%C3%A3-os-de-babel-pdf.>]

BIBLIOGRAFÍA

- , *El monolingüismo del otro*, trad. Horacio Pons, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 1996. [Consultado: 11/10/2011 en www.philosophia.cl/.../El%20monolingüismo%20del%20otro.pdf]
- , *Mal de archivo*, [Consultado: 05/01/2012 en “Derrida en Castellano”, <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/mal+de+archivo.htm>]
- DÍAZ Sanchez-Cid, José Ramón, *Justicia, pecado y filiación: sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo, Salamanca, 1991.
- DICTIONAIRE des Antiquités Grecques et Romaines d’après les textes et le monuments*, Edmond Saglio et Edmond Pottier (Eds.), Hachette, Paris, 1969.
- ECHEVERRÍA, Bolívar (Comp.), *La mirada del ángel. En torno a las Teses sobre la Historia de Walter Benjamin*, Ediciones Era-FFyL(UNAM), México, 2005.
- ENCICLOPAEDIA judaica Vol. 17*, Second edition, Fred Skolnik (Ed.), Keter Publishing House, USA, 2007.
- ENCICLOPEDIA de la Biblia*, Ediciones Garrisa S. A.-Ed. Éxito, Barcelona, 1963.
- ENCICLOPEDIA judaica castellana (en 10 tomos)*, Weinfeld, Eduardo (Ed.), Editorial Enciclopedia judaica castellana, México, 1951.
- FAYE, Emmanuel, *Heidegger, la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Akal, Madrid, 2009.
- FILÓN de Alejandría, *Sobre las leyes particulares*, Trad. José María Triviño, Universidad Nacional de La Plata, Bs. As., 1976. [Consultado: 01/10/2011 en <http://www.juliocarreras.com.ar/FilonII.pdf>]
- , *Sobre las virtudes*, Trad. José María Triviño, Universidad Nacional de La Plata, Bs. As., 1976. [Consultado: 01/10/2011 en <http://www.juliocarreras.com.ar/FilonII.pdf>]
- FORSTER, Ricardo, “Israel, lo judío y los dilemas de la Historia”, Revista electrónica: Rayando los confines. [Consultado: 11/01/2009 en http://rayando-losconfines.com.ar/reflex79_forster.html]
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1999.
- , *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Pretextos, Valencia, 1997.
- GADAMER, H.-G., en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1994.
- GARCÍA-BARO, Miguel, “Sobre La Estrella de la Redención” en *Ars Brevis*, 1988, pp. 126-136.
- GLATZER, Nahum N., *Hillel el sabio: surgimiento del judaísmo clásico*, Paidós, Bs. As., 1963.
- HAECKER, Th., *Virgilio: padre de occidente*, Sol y Luna, Madrid, 1975.
- HAGEN, Rose-Marie, Hagen, Rainer, *Los secretos de las obras de arte*, Tomo II, Taschen, Madrid, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- HOBBS, Thomas, *Tratado sobre ciudadano*, Trad. de Joaquín Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999.
- IDEL, Moshe, *Mesianismo y misticismo*, trad. Miriam Eisenfeld, Riopiedras, Barcelona, 1994
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, FCE, México, 1998.
- JIMÉNEZ Patón, Bartolomé, *Comentarios de Erudición (Libro Decimosexto)*, Iberoamericana-Editorial Vervuert, Madrid, 2010.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, FCE, México, 1987.
- KOSELLECK, Reinhard, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2007.
- , *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- KRISTEVA, Julia, *Langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Éditions de Seuil, Paris, 1981.
- LAENEN, J.H., *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid, 2006.
- LAMY, Laurent, “De la traduction comme vecteur clandestin de la rédemption: Franz Rosenzweig ou l’utopie messianique en l’absence de Dieu” en *TTR: Traduction, terminologie, rédaction*, Vol. 16, No. 1, Montreal (Quebec), 2003, pp. 185-214.
- LÉVINAS, Emmanuel, *La huella del otro*, Taurus, Madrid, 2000.
- , *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Difícil libertad. Ensayos sobre Judaísmo*, Editorial Lilmod, Buenos Aires, 2005.
- , *L’au-delà du verset*, Minuit, Paris, 1982.
- LOWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la Historia*, Katz, Bs. As., 2007.
- MARTÍNEZ de la Escalera, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí: Ensayos sobre Dante, Garcíán y la astucia del lenguaje*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- MENDES-FLOHR, Paul (Ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Brandels University Press, New England, 1988.
- MIGUEL, Raymundo de, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Visor Libros, 11 Ed., Madrid, 2000 (1897).
- MOSÈS, Stéphane, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamín, Scholem*, trad. Alicia Martorell, Cátedra, Madrid, 1997.
- , *Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d’Emmanuel Lévinas, Editions du Seuil, Paris, 1982.

BIBLIOGRAFÍA

- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. Dionisio Garzón, Biblioteca Edaf, Madrid, 2000.
- , *La genealogía de la moral*, Editorial Edaf, Madrid, 2000.
- OSSORIO, Manuel, *Diccionario de ciencias jurídicas, políticas y sociales*, Editorial Heliasta, Bs. As., 2009.
- RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Barcelona, Paidós, 1993.
- ROSENZWEIG, Franz, *El nuevo pensamiento*, Adriana Hidalgo Ed., Bs. As., 2005.
- , *El nuevo pensamiento*, Visor (Vol. 24 La Balsa de la Medusa), Madrid, 1986.
- , *La estrella de la redención*, traducción al español de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1977.
- , *Lo humano, lo divino y lo mundano*, Ediciones Lilmód, Buenos Aires, 2007.
- SCHOLEM, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 1996.
- , *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 1998.
- , "Une lettre inédite a Franz Rosenzweig: A propose de notre langue. Une confession" en *Achives des sciences sociales des religions*, N. 60/1, París, 1985, pp. 83-84.
- SEGURA Munguía, Santiago, *Nuevo diccionario etimológico latín-español y de las voces derivadas*, Universidad de Deusto, 2003.
- TODOROV, Tzvetan, *Teorías del símbolo*, 3ª Ed., Monte Ávila Editores, Caracas, 1993.
- TRAVERSO, ENZO, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, Silvana Rabinovich y Esther Cohen (Ed.), IIF-UNAM, México, 2004.
- VIRNO, Paolo, *Gramática de la multitud: Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, trad. Adriana Gómez, Ed. Colihue, Bs As, 2003.

