

Desert. Paula Alejandra Garzón Cuervo





Yo soy yo y mis circunstancias.

*"porque el alma prende
fuego cuando deja de amar"
Zhasa*

encontrándome)

Camilo Andrés Vargas Guevara

caavargasgu@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá

Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

MLA: Vargas, C. "Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición." Saga: Revista de estudiantes de filosofía 38 (2021): 30-39.

APA: Vargas, C. (2021). Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición. Saga: Revista de estudiantes de filosofía Saga, 38, 30-39.

CHICAGO: Camilo Vargas. "Gadamer o Benjamin: tiempo, historia y tradición". Saga: Revista de estudiantes de filosofía 38 (2021): 30-39.

Palabras clave

Benjamin
Gadamer
Tiempo
Historia
Presente

Keywords

Benjamin
Gadamer
Time
History
Present

Resumen

El presente artículo plantea una comparación entre Hans-Georg Gadamer y Walter Benjamin. Este contraste entre autores procura, en un primer momento, mostrar la cercanía entre ambos proyectos a partir de la manera en la cual cada uno de ellos entiende la potencial actualidad del pasado. Esta concepción del tiempo aparece en Gadamer gracias a la categoría de “lo clásico”, a la vez que se hace presente en las *Tesis* de Benjamin. En el segundo momento de este contraste, se intentará marcar una distancia irreconciliable entre ambos filósofos. Esta radica en la definición que cada uno da al respecto del sujeto de la interpretación histórica. Para Gadamer, aquel sujeto está constituido por cualquier ser humano que entra en contacto con un horizonte de sentido pasado, mientras que para Benjamin, el sujeto de aquella interpretación solo puede ser la clase oprimida cuando lucha y se apropiá de todo su pasado, realizándolo.

Abstract

This article presents a comparison between Hans-Georg Gadamer and Walter Benjamin. This contrast between the authors aims, in the first moment, to show the closeness between both projects considering the way in which each one of them understands the potential actuality of the past. This conception of time appears in Gadamer thanks to his category of “the classic” At the same time this definition also shows up in Benjamin’s *Theses*. In the second moment of this contrast, we will attempt to mark an irreconciliable distance between these philosophers. This distance lies in the definition that each one gives of the subject of the historical interpretation. For Gadamer, that subject consists of any human being that gets in contact with a past horizon of sense, whereas, for Benjamin the subject of that interpretation can only be the oppressed class when it fights and appropriates all its past, realizing it.

1. Introducción

El presente artículo es, por un lado, un intento por señalar una cercanía profunda entre dos autores alemanes que fueron contemporáneos, pero que provenían de diferentes corrientes filosóficas, a saber, Hans-Georg Gadamer y Walter Benjamin. Esta cercanía se trazaría alrededor de la crítica que ambos autores hacen al historicismo positivista y, también, a partir del modelo de la relación entre el pasado y el presente teorizado por cada uno de ellos. En ambos casos, dicha relación está marcada por la potencial actualidad del pasado. Por otro lado, este artículo es a la vez un esfuerzo por mostrar el punto en el cual ambos caminos teóricos se hacen finalmente irreconciliables, de ahí que debamos escoger entre un autor u otro. Este punto pasa por sacar a la luz al sujeto de la interpretación histórica en cada uno de estos dos pensadores: los vencidos de la historia en Benjamin, es decir, un grupo humano muy específico, y para Gadamer, prácticamente cualquier ser humano.

2. Gadamer y Benjamin: una crítica al historicismo positivista

Empezaremos por señalar el punto en común más evidente entre ambos autores. Este será la excusa para describir de manera general la forma en la cual cada uno de ellos entiende la historia, la tradición y la relación que tiene el presente con el pasado. Dicho punto en común no es otro que una dura crítica al historicismo positivista.

Podríamos sintetizar la crítica de Gadamer al positivismo histórico de la siguiente manera: “[e]l supuesto ingenuo del historicismo fue creer que es posible trasladarse al espíritu de otra época, pensar con sus conceptos y representaciones y no con los propios, y forzar de ese modo la objetividad histórica” (1998c 68). De estas líneas podemos retener que Gadamer entiende al historicismo como una filosofía que considera posible apropiarse del “verdadero” espíritu de una época anterior gracias a cierto proceder científico supuestamente neutral y objetivo. Este consistiría en un salto hacia el pasado realizado por el historiador positivista, quien una vez despojado de sus propios prejuicios, representaciones y conceptos, podría aprender el pasado con categorías propias de aquel. Esta tesis supuestamente científica, neutral y objetiva hoy es simplemente imposible de defender.

Sigamos nuevamente las palabras de Gadamer: “[s]ólo un historicismo ingenuo, no reflexivo, verá en las

ciencias histórico-hermenéuticas una novedad absoluta que liquida el poder de la tradición” (*ibid.* 233). Liquidar el peso de la tradición parece ser el gesto característico del historicismo positivista. Por el contrario, en nuestro caso, la tradición debe ser entendida como compuesta precisamente por nuestros prejuicios, representaciones y demás categorías mentales propias de nuestro horizonte de sentido particular. Recordemos que para el hermeneuta la tradición es aquella “pluralidad de voces” que nos hablan e interpelan constantemente desde el pasado (cf. Gadamer 2003 353). La tradición no es un fenómeno ante el cual el ser humano se enfrente con una actitud objetivante —como lo haría el historiador positivista—, sino que siempre nos encontramos frente ella como frente “a algo propio” en lo que “participamos y queremos participar” (cf. *ibid.* 350, 353). Intentar ignorar el peso que tienen los prejuicios, la autoridad o la tradición en la vida, tal como también intentó hacer la Ilustración, consistiría en un camino poco fructífero para explicar la acción y la comprensión humanas. Es por ello que aquél salto neutral y objetivo hacia el pasado, que ingenuamente cree hacer el historiador positivista, es un camino sin salida.

Para Gadamer, el historicismo se habría auto-confiado a una mera metodología y con ello habría olvidado su propia historicidad. Así las cosas, habrá entonces que “[...] pasar de un pensamiento histórico mal entendido a otro mejor entendido. [Este último consiste en] conocer en el objeto [histórico] lo otro de lo que es propio, y con ello, «lo uno y lo otro»” (Gadamer 1998c 70). Esto quiere decir simplemente que, en contra de la pretensión ingenua de objetividad del historicismo positivista que implica la renuncia de lo propio para lograr aprender lo otro, la hermenéutica filosófica promueve la necesidad de ubicarse siempre en medio de la “extrañeza y la familiaridad”; ese es su verdadero *topos* (Gadamer 2003 365). En este caso, se trata de la extrañeza de la época pasada y la familiaridad de la época presente. Para Gadamer:

[e]l verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. (*ibid.* 366)

Esta cita es clara al respecto del asunto que nos interesa: el verdadero sentido de un texto no se agota simplemente en la lectura que hace de él su público originario,

es decir, aquellas personas que compartían un mismo tiempo histórico y un mismo horizonte de sentido con el creador del texto y con el texto mismo. Por el contrario, el sentido de un texto, de una obra de arte, de un documento histórico, etc., siempre dependerá de la propia situación y del propio horizonte de sentido del intérprete, haciendo posible que este, incluso siendo totalmente ajeno a la tradición desde la cual habla aquello que es interpretado, sea comprendido. Por ello, Gadamer insistirá en que “la comprensión no es nunca un comportamiento solo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo” (*id.*). La comprensión o la interpretación se dan siempre en el encuentro entre dos horizontes de sentido particulares, de donde surge siempre un nuevo sentido singular. Esta fórmula también nos sirve para entender nuestra relación con el pasado y su tradición. Aquellos nos salen al paso como horizontes de sentido que interpelan y confrontan a nuestro propio marco interpretativo ubicado en el presente. Así, el comprender es un “desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación” (*ibid.* 360).

¿Cómo explicar que el pasado o su horizonte de sentido nos interpelan en el presente? ¿En qué se basaría aquella cualidad del pasado? Para explicar este fenómeno fundamental de la experiencia histórica humana, Gadamer recurre al concepto de lo clásico.

En sus palabras, “[l]o clásico es una verdadera categoría histórica” (*ibid.* 356), es decir, es un concepto fundamental del ser que está en la historia. Este hace referencia a “una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente” (*ibid.* 537). La simultaneidad con cualquier presente es una cualidad potencial de cualquier evento pasado o, en este caso, de cualquier texto escrito en el pasado. Pensemos, por ejemplo, en una novela escrita hace cien años. La obra, al ser leída por un lector contemporáneo, ve su sentido actualizado. El sentido se hace presente cuando la obra interpela desde su horizonte de sentido al horizonte de sentido de su lector. Es por ello que Gadamer afirma que “lo clásico es sin duda ‘intemporal’” (*ibid.* 359). Esto quiere decir que aquello que ha sido denominado normalmente como “lo clásico” es aquello que puede saltar sin problemas las fronteras de su propio contexto histórico y temporal, manteniéndose latente en otros contextos históricos. De ahí su “intemporalidad”.

La genialidad de Gadamer está en proponer aquella cualidad de lo clásico como una cualidad del ser histórico en general. Esto es claro, por ejemplo, cuando el hermeneuta dice: “la esencia general de la tradición

es que solo hace posible el conocimiento histórico de aquello que se conserva del pasado como lo no pasado” (*id.*). Es decir, lo que los seres humanos llamamos cotidianamente como la tradición es precisamente el pasado que no cesa de ser simultáneo con el presente actual. En las anteriores líneas ya vemos la esencia de aquel extraño concepto de lo clásico. Este se refiere a un presente intemporal, a la simultaneidad con cualquier presente, a lo intemporal y a lo no pasado.

En contraposición al historicismo positivista que entiende al pasado como una suma de hechos muertos y acabados, supuestamente conocidos de forma objetiva, para la hermenéutica filosófica no existe un pasado ya cerrado y acabado. En este sentido, el pasado y la tradición a través de la cual él habla siempre deben ser pensados como un horizonte de sentido abierto, vivo y simultáneo a nuestro presente histórico; intemporal en tanto que no se agota con el pasar del tiempo. Paradójicamente, el pasado debe ser entendido como un no pasado. Un modelo similar es usado por Gadamer para pensar, por ejemplo, el arte. Para el autor de *Verdad y método* “es propia del arte una actualidad intemporal en la medida en que está desligado y es independiente de todas las condiciones históricas y sociales” (Gadamer 1998b 281). Se trata, precisamente, de la cualidad que le permite al arte salirnos al paso para ser interpretado en el presente es su actualidad. Podríamos intuir que ambos conceptos —lo clásico y la actualidad— hacen referencia a la misma característica de simultaneidad e intemporalidad de lo supuestamente pasado que nos rezaga en la interpretación presente.

Esto último es lo que quisiera que fuera retenido en cuanto a la relación del presente con el pasado para la hermenéutica. Por ahora, dejemos a Gadamer y detengámonos en Benjamin.

Un documento escrito poco antes de su prematura muerte sería donde Benjamin sintetizara su pensamiento al respecto de la historia, la tradición, el pasado y, en general, el tiempo. Me refiero a las *Tesis sobre el concepto de historia*. Empecemos de nuevo por la crítica al historicismo positivista para avanzar hasta el pensamiento de Benjamin.

En su séptima tesis Benjamin escribe: “Fustel de Coulanges recomienda al historiador que quiere revivir una época olvidar todo lo sucedido a continuación. No podría haber mejor descripción de un método que el materialismo histórico puso en retirada” (2008 40-41). Encontramos nuevamente una forma de escribir la historia que pasa por una suerte de profilaxis de todo aquello que sucede después del momento histórico que se quiere analizar. Vemos de entrada que este método

se opone al materialismo histórico *sui generis*¹ que Benjamin propone en sus tesis. Para él, “[e]l historicismo levanta la imagen «eterna» del pasado, [mientras que] el materialista histórico [levanta] una experiencia única del mismo [...]” (*ibid.* 2003 53). Tenemos una vez más, una imagen eterna y muerta del pasado en contraposición a un tipo de experiencia particular ofrecida por el materialista.

Sigamos las palabras de Benjamin: “[e]l historicismo culmina con todo derecho en la historia universal. [...] [Aquella] carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (*ibid.* 54). Este es un procedimiento positivista típico. La historia universal como escalón más elevado de este tipo de historicismo no es más que la burda suma o adición de hechos que irían llenando una línea de tiempo vacía y homogénea que va del pasado al presente. “El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa” (*ibid.* 58); para el historiador positivista la historia se presentaría como un rosario. Por sus dedos correrían las cuentas de la historia, una infinidad de acontecimientos muertos, supuestamente encadenados por relaciones causales. Si bien esta crítica al historicismo positivista es más que razonable, debemos preguntarnos: ¿cuál es la razón que mueve a Benjamin a dedicar sus últimos esfuerzos intelectuales a realizar una dura crítica a esa forma de concebir la historia?

Lo que sucede es que a esta imagen del tiempo le corresponde exactamente una imagen del devenir humano. Esta es la imagen del progreso, en tanto progreso de la humanidad infinito e indetenible. En palabras de Benjamin: “[l]a idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío” (*ibid.* 50-51). Es decir, la idea del progreso es inseparable de la concepción del tiempo que sostiene y hace posible al historicismo positivista. Por ello no es casual que las *Tesis* sean una dura crítica tanto de aquella concepción lineal del tiempo y la historia, como de aquella idea de progreso civilizatorio. Hasta aquí apenas hemos mencionado el corazón de la crítica de Benjamin al historicismo positivista pero no hemos hecho explícita su crítica al progreso.

La crítica al progreso puede ser enunciada de forma muy simple. Para Benjamin, el progreso es una suerte de huracán imposible de detener, el cual “arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar” (*ibid.* 44); es una cadena interminable de catástrofes humanas,

una serie infinita de derrotas que han sido sufridas por una parte de la humanidad (cf. *id.*). Benjamin describe así el progreso cuando el mundo se encontraba ya a las puertas de Auschwitz y de Hiroshima. Solo el historiador positivista concibe la imagen del progreso y esto se explica porque su método es en el fondo un método de empatía. Pero ¿con quién empatiza el historiador positivista? Benjamin nos dice que la respuesta a esta pregunta “es inevitable: [aquel empatiza] con el vencedor” (*ibid.* 41). La historia que tal historiador escribe es la historia de los vencedores.²

Hasta aquí hemos hablado de la que sería para Benjamin una forma incorrecta de entender la historiografía. Esta es la historia positivista que hace posible fabricar la imagen del progreso y que es a la vez la historia de los vencedores. Evidentemente la propuesta para hacerle frente a aquella historia deberá contener una forma propia de concebir la relación del presente con el pasado. Esta tendría que ser una concepción del tiempo que no conduzca a la imagen del progreso y, fundamentalmente, una promesa que permita rescatar la historia (o la memoria) de los vencidos. Veamos ahora en qué consistiría aquella propuesta.

En su segunda tesis, *grosso modo*, Benjamin dice:

[e]l pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. [...] También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. (*ibid.* 36-37)

Aquí aparecen ya algunos elementos fundamentales. Existe un vínculo oculto o secreto entre el pasado y el presente que apunta hacia la redención. ¿Qué quiere decir aquí redención? Recordemos que, como señala Michel Löwy, Benjamin encarna una peculiar amalgama entre marxismo y teología, por ello no es extraño que aparezca la referencia a la redención (cf. 2002 39). Aquella tiene en las *Tesis* un significado triple: redención, rememoración y reparación de las generaciones

1. Podríamos llamar a esto *sui generis* en tanto es una combinación de marxismo y teología.

2. Esta cita ilustra un poco más la siguiente idea: “[t]odos aquellos que se hicieron de la victoria hasta nuestros días marchan en el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (Benjamin 2008 42).

vencidas. Es decir, la “realización de lo que habría podido ser pero no fue” (*ibid.* 55), el recuerdo completo de las generaciones pasadas³ y la “reparación colectiva en el terreno de la historia” (*id.*). Aquel vínculo oculto entre nuestra generación y las generaciones pasadas que apunta a la redención tiene el carácter de un reclamo. Las generaciones pasadas reclaman a la nuestra ser redimidas. El problema es que la fuerza para realizar esta redención, denominada aquí como fuerza mesiánica, es una fuerza débil (*cf. id.*). Evidentemente, si la historia hasta hoy es una larga cadena de derrotas, la redención se encuentra lejos de estar asegurada. Apenas podemos decir que existe una pequeña posibilidad de ser llevada a cabo por la generación que vive en cada época. Cabe aclarar que el mesías poseedor de esta débil fuerza mesiánica no puede ser ya ningún dios o un ser sobrenatural. En este contexto, el mesías no es otro que la humanidad oprimida,⁴ y por ello, la rememoración solo puede ser una práctica política⁵ que redima al pasado e, igualmente, transforme el presente.

Llegados a este punto podemos preguntarnos ¿cuál es el concepto de tiempo que hace posible esta concepción de la redención del pasado? Detengámonos en algunas indicaciones de Benjamin al respecto. La tesis catorce dice:

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*] [o tiempo actual]. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado cargado de “tiempo del ahora” que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma. Citaba a la antigua Roma tal como la moda a veces cita a un atuendo de otros tiempos. La moda tiene un olfato para lo actual donde quiera que lo actual dé señas de estar en la espesura de lo de antaño. La moda es un salto de tigre al pasado. (Benjamin 2008 51-52)

Contra el tiempo homogéneo y vacío que propone el historicismo positivista, Benjamin propone una historia que estaría llena de tiempo actual o tiempo del ahora. Esta es una forma de entender el tiempo que hace posible la cita constante de los elementos siempre actuales de las épocas pasadas. El tiempo actual hace saltar el supuesto continuo del tiempo lineal del progreso, citando un pasado que existe como posibilidad o virtualidad no realizada, pero potencialmente actual. Aquí seguimos las indicaciones de Werner Hamacher, para quien el tiempo en Benjamin hace referencia a las posibilidades pasadas no realizadas, es decir, a las posibilidades arrebatadas a los vencidos y aún no actuali-

zadas en la realidad (*cf.* 2005 39). Para él la historia solo es posible en tanto posibilidades perdidas que pueden ser llevadas a cabo en el presente. Entonces, el pasado estaría lleno de una actualidad explosiva que puede ser puesta al servicio de la redención de las generaciones derrotadas. Este salto dialéctico hacia el pasado representa la revolución que repara, redime y rememora.

¿Qué papel juega aquí la tradición? Si bien no hay un consenso homogéneo al respecto en los comentaristas que se refieren al tema de la historia en Benjamin, aquí seguimos de cerca la interpretación de Phillippe Simay (*cf.* 2005 141). Simay entiende la tradición en un sentido muy próximo a como hemos expuesto la concepción de la temporalidad benjaminiana. Para él la tradición implica discontinuidad, es presente y es también posibilidad de contestación. Pese a que es posible que la tradición (y con ella todas a las obras de cultura) caiga en las manos de la clase dominante y se vuelva un instrumento de la dominación, convirtiéndose a su vez, en obras de barbarie y de conformismo, ella también será fuente y material de la contestación posible de los vencidos. Es decir, la tradición podrá hacerse presente realizando las posibilidades pasadas perdidas y hará posible la detención revolucionaria de la catástrofe cercana —recordemos que, si para Marx la revolución⁶ era una suerte de acelerador de la historia, para Benjamin esta es más bien un freno de emergencia—.

Sin duda hemos asegurado algunos puntos, pero aquí tendríamos aún una comprensión deficiente si entendemos la actualidad del pasado (mencionada en momentos anteriores), solo como una cualidad del tiempo que le permite ser citado. El tiempo siempre es un tiempo potencialmente lleno en contraposición al tiempo vacío, no solo por estar virtualmente lleno de otros tiempos actuales, sino porque la práctica política mesiánica efectuada por los oprimidos en nombre de sus predecesores implica una suerte de condensación, abreviación o incluso recapitulación histórica de todo el tiempo pasado (*cf.* Benjamin 2008). En la tesis diecinueve

3. Vemos aquí un concepto muy particular de rememoración. Este implica que “[...] sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado: Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos” (Benjamin 2008 37).

4. Aquella fuerza débil es la fuerza de los débiles.

5. Benjamin insiste en el carácter agonístico de la redención: “[...] el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo” (*id.* 40).

6. Veamos por ejemplo lo dicho por Marx en *El manifiesto*: “La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social” (1999). La burguesía fue una clase revolucionaria en tanto fue la clase que logró acelerar no solo los medios de producción sino todo el sistema social en que existía.

Benjamin compara toda la historia de la vida orgánica sobre la tierra con la historia de los escasos milenios del *homo sapiens*. Si representamos la primera historia como un día normal de veinticuatro horas, en esa escala, la historia de la civilización humana no ocuparía más que una quinta parte del último segundo de la última hora del día (cf. *ibid.* 57). Esta imagen le sirve a Benjamin para referirse al tiempo actual en tanto aquel “[...] resume en una prodigiosa abreviatura la historia entera de la humanidad” (*id.*), siempre en el último segundo del último día, ya que la recuperación total del pasado y la redención de los vencidos implica la apertura de una nueva época histórica.

Hasta ahora hemos hecho explícita la crítica al historicismo positivista desarrollada por Gadamer y Benjamin. Hemos visto cómo esta pasa en ambos casos por la teorización de una relación entre pasado y presente basada en la actualidad del primero. Hasta ahora podría pensarse que ambas constelaciones teóricas son más que compatibles, más allá de cierta diferencia en lo que respecta a la frecuencia y a la radicalidad en las cuales ocurre la verdadera interpretación del pasado. Por un lado, en Gadamer vemos una presencia del acontecer de la tradición en la interpretación cotidiana. La interpretación es el fenómeno fundamental de la experiencia humana, por lo que el interpretar es algo hecho por todos nosotros. Por otro lado, en Benjamin vemos que el fenómeno en el cual los oprimidos articulan y rememoran todo el pasado es en realidad una excepción, una tarea por realizar. Por otro lado, mientras que para Gadamer hay una radicalidad relativa de toda comprensión en la medida en que la práctica interpretativa produce una nueva fusión de los horizontes de sentido sin romper nunca del todo con la tradición, para Benjamin habría una radicalidad dura en la cual la acción mesiánica marca el último día de una época y el primero de una nueva. Señalaremos ahora aquello que separa drásticamente a nuestros dos filósofos.

3. Gadamer o Benjamin: ¿quién es el sujeto de la interpretación histórica?

El subtítulo de esta segunda parte marca claramente la disyuntiva: “Gadamer o Benjamin”. Quien decide hacer investigaciones sociales, historia o filosofía, etc., deberá elegir entre dos alternativas distintas e incluso opuestas. Este terreno irreconciliable entre nuestros filósofos está marcado por una forma de concebir a los sujetos de la historia y, por ende, a la interpretación histórica. Inver-

tiremos aquí el orden de exposición. Presentaremos primero al sujeto de la historia en Benjamin para luego presentarlo en Gadamer.

¿Quién es el sujeto de la historia en Benjamin? A una pregunta marxista, le corresponde una respuesta marxista: los sujetos de la historia para Benjamin no son otros que los oprimidos en el momento de peligro⁷ en el cual logran redimir el pasado y detener la cadena infinita de catástrofes. En su décimo segunda tesis, Benjamin escribe: “[el] sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate. En Marx aparece como la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos” (2008 48-49). Si bien parece que esta tesis se refiere al sujeto del conocimiento cartesiano, debemos aclarar que este sujeto del conocimiento histórico no es otro que el mismo sujeto histórico. La tesis muestra cierta identidad ‘epistemológico-política’. No es casual que el epígrafo nietzscheano de la misma diga: “[n]ecesitamos de la historia, pero de otra manera de como la necesita el ocioso exquisito en los jardines del saber” (Nietzsche *cit. en id.* 2008 48). Es decir, el sujeto que conoce la historia no desarrolla este conocimiento desde ningún interés teórico, sino que lo hace desde un interés práctico-político.

En palabras de Benjamin: “[e]n el instante histórico, el conocimiento histórico es para ella y únicamente para ella” (*ibid.* 96). Este ‘ella’ hace alusión a la clase revolucionaria en acción, a “[...] la clase oprimida que lucha en su situación de mayor riesgo” (*ibid.*). Aquella que hace saltar el *continuum* de la historia y tiene conciencia de ello. De ahí su conocimiento, el cual es conocimiento de su propia práctica histórica. Si bien Benjamin habla en algunos lugares de las *Tesis* acerca de las clases oprimidas, todos estos términos hacen referencia al sujeto que reescribe la historia. Este “[...]es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos” (*ibid.* 76).

Tenemos con Benjamin una respuesta sencilla a nuestra pregunta por el sujeto de la historia. Infortunadamente este problema en la hermenéutica adquiere un grado más alto de complejidad. Gadamer termina su ensayo “Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona” con una frase lapidaria al respecto de la subje-

7. Para Benjamin este momento de peligro no era otro que el acenso inminente del nazismo en Alemania, pero esto podría ser generalizado para entender que las clases oprimidas generalmente tienden a realizar la verdadera interpretación (política y revolucionaria) de todo su pasado en momentos en los cuales un gran peligro las acecha (cf. 2008).

tividad; esta es: “[q]uien piensa el “lenguaje” se sitúa siempre ya en un más allá de la subjetividad” (Gadamer 1998a 25). Es decir, quien quiera referirse seriamente al lenguaje y, por lo tanto, al diálogo que se realiza en el lenguaje, está ya fuera del concepto de subjetividad tal como la concibe la modernidad. Pero ¿cuál es aquel concepto de subjetividad que parece no ser suficientemente útil para Gadamer? Para él, subjetividad hace referencia al concepto de sujeto, el cual “quiere decir algo así como [...] sí mismo, reflexividad o yo” (*ibid.* 13). Sin duda, una de las fuentes de este concepto de subjetividad la encontramos en Descartes, quien “[...] le atribuye la primacía epistemológica de constituir el fundamento sin fisuras” (*id.*). De esa manera, quedó anclado este concepto de subjetividad racional, reflexiva, fundamental y fundacional en el corazón de la filosofía moderna; es en contra de este que la hermenéutica se vio obligada a fabricar sus propias categorías. Al respecto, Gadamer dice: “[m]is propios trabajos están enfocados a averiguar en qué consistiría realmente la interpretación si se llegara a negar de raíz el ideal de la propia transparencia de la subjetividad” (*ibid.* 19). Esta afirmación quiere decir que, para entender el fenómeno de la interpretación, debemos hacer a un lado cualquier ideal ingenuo de una subjetividad que sea transparente a sí misma, con conciencia de sí y autorepresentada siempre de manera exhaustiva. Con dicho concepto suponemos la existencia de una “comprensión ilimitada del sentido” lo cual sería tan absurdo como pretender “una perspectiva que lo abarcase todo”, y que por ello suspende el mismo “sentido de perspectiva” (*ibid.*). Lo anterior es algo simplemente imposible de sostener para la hermenéutica gadameriana.

Vemos que subjetividad y comprensión hermenéutica son entonces dos conceptos que no son fácilmente conciliables. Incluso podríamos decir que son contradictorios, ya que la verdadera interpretación siempre hace referencia al otro, a lo otro, o incluso a una unidad que desborda a quienes entran en ella. Este es el modelo de la conversación o del juego formando su propio movimiento sobre el cual las supuestas subjetividades no tienen ya ningún control (*cf.* Gadamer 1998c 461). Tengamos en cuenta que en vez de subjetividad Gadamer suele hablar de la “conciencia de la historia efectual”, concepto que hace referencia a algo que es mucho más que conciencia, que está abierta al diálogo y que se entiende en un proceso histórico efectivo que la ha formado y la sigue formando. Si bien este concepto aparece ya en *Verdad y método*, allí su definición se encuentra atada a una cadena de equivalencias y analogías con otros conceptos, como la fusión de horizontes,

la lógica pregunta-respuesta, la experiencia hermenéutica, la conversación, entre otros. Desgraciadamente, el énfasis de Gadamer en ellos terminó dejando un poco a oscuras la comprensión y el desarrollo de la propia conciencia de la historia efectual.

En una formulación que me parece incluso más potente para referirse al sujeto de la hermenéutica, Gadamer llega a definir a los seres humanos como “círculos lingüísticos” que están en constante transformación (*ibid.* 224). Esta última definición evoca la figura del horizonte y su siempre posible fusión con otros horizontes de sentido. Si los seres humanos somos en realidad círculos lingüísticos abiertos al contacto con otros círculos lingüísticos u horizontes de sentido, propensos a encontrarse entre sí y a transformarse; si todo ello ocurre en el gran horizonte de sentido que es el todo del lenguaje, vemos entonces cómo lo que tenemos aquí es una definición más dinámica del tipo de singularidad humana que interpreta y comprende. Aquella está siempre desbordada por el todo supraindividual que se configura en cada conversación, diálogo o interpretación genuina. Recordemos que Gadamer insiste en repetidas ocasiones que lo ocurre en cada comprensión lograda es un avance hacia una nueva generalidad siempre mayor, ya sea que se interprete el pasado, una obra de arte o las palabras de un amigo. Es decir, si bien para Gadamer los sujetos de la historia y de la comprensión histórica son los seres humanos, entendidos como desde su singularidad o en comunidad, no deben ser pensados como subjetividades o como sujetos en el sentido moderno. Para nuestro filósofo, los seres humanos son conciencias de la historia efectual, círculos lingüísticos abiertos siempre al contacto con otros círculos lingüísticos y horizontes de sentido. Dicho contacto tiene la forma de una fusión de horizontes donde cada una de las conciencias de la historia efectual se ve transformada al entrar en genuino contacto con otra.⁸ Que la fusión de horizontes sea la metáfora conceptual que permite entender la esencia de la comprensión es una pista importante para entender el estatus poco sólido, incompleto, abierto, finito y cambiante del tipo de sujeto de la hermenéutica y de lo que esta entiende por interpretación histórica.

8. Hay varios tipos de relación entre dos ‘tú’, es decir, dos humanos, y están tipificadas en *Verdad y Método I*. Algunas de ellas no son ‘genuinas’; la relación entre dos ‘tú’ verdadera tiene las características del diálogo o la conversación hermenéutica (*cf.* Gadamer 2003 360-377).

4. Conclusiones

Para terminar, tenemos entonces dos formas relativamente similares de entender el pasado como potencialmente actual. No obstante, se trata de dos formas de concebir al sujeto de la historia que son incompatibles. Por un lado, las clases oprimidas en su acción redentora, y por el otro, prácticamente cualquier ser humano o cualquier grupo humano ubicado y constituido en su horizonte de sentido particular. Sobre este segundo punto es sobre el cual quien haga historia, ciencia o filosofía debe hacer su elección; elección que no es para nada menor y que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas. Pensemos, por ejemplo, en el caso de una obra de arte cualquiera. Allí Gadamer seguramente vería un caso normal, e incluso prototípico de la interpretación genuina. En este caso se produciría una fusión de horizontes entre el horizonte actual propio de la obra artística y el horizonte de sentido del intérprete —sin importar el contenido de esta, ya que lo importante en realidad sucede simplemente cuando quien se ubica frente a la obra de arte se sabe ya interpelado por ella—.

Benjamin, en cambio, vería en esa misma obra de arte, en tanto una obra de cultura (o un bien cultural) a la vez una obra de barbarie; vería en ella un origen en el cual “[...] no podría pensar sin horror” (Benjamin 2008 42), ya que sabría que todos aquellos bienes de cultura “[...] deben su existencia no sólo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos” (*id.*). Benjamin sabría que aquel bien cultural en tanto no está libre de barbarie “tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros” (*id.*). En esta actitud radica precisamente la célebre máxima benjamiana de cepillar la historia a contrapelo, lo cual implica examinar el inventario del botín al cual los vencedores han dado el estatus de cultura.

Me gustaría terminar este texto con las palabras de Simay al respecto de la relación entre los dos pensadores aquí tratados:

La crítica de Benjamin se ubica lejos de las cuestiones metodológicas o incluso ontológicas de la comprensión; en cambio, se dirige hacia la legitimidad ética y política del proyecto hermenéutico. Así, mientras Gadamer se preocupa principalmente por definir el trabajo de inventario al que la conciencia moderna somete a la tradición de acuerdo con sus propias expectativas, Benjamin, veinte años antes, cuestiona el origen de tal

legado: antes de que podamos saber cómo debemos heredar, hay que preguntar [más bien] de quién heredamos. (2005 150)⁹

En las anteriores palabras de Simay se escuchan los ecos de la vieja crítica de Habermas a Gadamer.¹⁰ Aquella decía que Gadamer en su rescate de los conceptos de tradición y de autoridad no hacía más que legitimar la violencia que los había engendrado. En este caso, para Simay, el problema con Gadamer es que este filósofo se limita a intentar pensar como los seres humanos interpretan aquello que él llama la tradición, pero nunca cuestiona los elementos constitutivos de la misma, ni su origen. La crítica de aquel origen de la tradición es llevada a cabo precisamente por Benjamin al cuestionar la legitimidad ética y política de la tradición en tanto obra de barbarie, la cual solo puede ser reinterpretada históricamente cuando las clases oprimidas hacen saltar el continuo de la historia. Ello es precisamente lo que se juega en la disyuntiva Gadamer-Benjamin. Que cada quien escoja una u otra perspectiva teórica y asuma los efectos de dicha elección.

9. Para Simay:

[a]ll sacar a la luz la ‘tradición de los opresores’, Benjamin no se limita a cuestionar la identificación con los vencedores de la historia de la que se deriva la empatía [historicista]; sino, mucho más ampliamente, él cuestiona la posibilidad de una hermenéutica que, sin importar lo que considere obra de la historia, depende de los contenidos culturales transmitidos por la clase dominante. (2005 151; traducción mía).

10. Inicialmente esta discusión nace con un texto de Habermas sobre la hermenéutica y la crítica a la ideología donde se formula por primera vez la crítica a algunas posiciones esgrimidas en *Verdad y Método*, ante ella Gadamer responde varias veces, siendo las más conocidas los ensayos titulados: “Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología” y “Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología” (*cf.* 1998c).

Bibliografía

- Benjamin, W.** *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. México, D.F.: Editorial Itaca, 2008.
- Gadamer, H.G.** *El giro hermenéutico*. Trad. Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998a.
- Gadamer, H.G.** *Estética y hermenéutica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Editorial Tecnos, 1998b.
- Gadamer, H.G.** *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998c.
- Gadamer, H.G.** *Verdad y método*. Trads. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- Hamacher, W.** «'Now': Walter Benjamin on Historical Time.» Ed. Benjamin, A. *Walter Benjamin and History*. London: Continuum, 2005. 38-68.
- Löwy, M.** *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A., 2002.
- Marx, K.** *Manifiesto del partido comunista*. Marx-Engels Internet Archive (1999): Web 09 agosto del 2020 [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>].
- Simay, P.** "Tradition as Injunction: Benjamin and the Critique of Historicisms." Ed. Benjamin, A. *Walter Benjamin and History*. Londres: Continuum, 2005. 137-155.