

El problema del tiempo histórico, el rol del historiador y la escritura de la historia. Convergencias y divergencias filosóficas en las obras de Walter Benjamin, Jacques Rancière y Reinhart Koselleck

The problem of historical time, the role of the historian and the writing of history. Philosophical convergences and divergences in the work of Walter Benjamin, Jacques Rancière and Reinhart Koselleck

O problema do tempo histórico, o papel do historiador e a escrita da história. Convergências e divergências filosóficas nas obras de Walter Benjamin, Jacques Rancière e Reinhart Koselleck

Carlos Pérez López¹

Recibido: 26 de febrero de 2018 · Aceptado: 19 de marzo de 2018

Resumen:

En el estado actual de las relaciones interdisciplinarias de los saberes científicos, la historia, como disciplina científica, plantearía una situación particular. No se trata de un saber puro que se cierra sobre sí mismo en la especificidad de una lengua de especialistas, sino de una composición de conocimientos sobre múltiples temporalidades heterogéneas que con-

¹ Chileno, Doctor en Filosofía de la Universidad de Paris 8, Francia. Investigador responsable del Proyecto Fondecyt Postdoctorado 2015-2017 n° 3150184, "La experiencia de la temporalidad histórica en Walter Benjamin y Jacques Rancière: para una lectura contemporánea desde la teoría histórica de Reinhart Koselleck", patrocinado por la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Contacto: karlos.perez.lopez@gmail.com

vergen en la materia misma de su ejercicio científico, esto es, la mirada al pasado. Así, posiciones teóricas tan distanciadas sobre el conocimiento histórico, como las de Walter Benjamin, Jacques Rancière y Reinhart Koselleck, dan cuenta de esta apertura disciplinaria de la historia hacia los saberes y tiempos que la componen. Un estudio sobre el concepto de “tiempo histórico” y sobre la figura del historiador en estos pensadores es la tarea que nos hemos propuesto para demostrarlo.

Palabras clave: Walter Benjamin - Jacques Rancière - Reinhart Koselleck – tiempo histórico – historiografía

Abstract:

In the current state of interdisciplinary relations among scientific knowledge, history – as a scientific discipline – would pose a particular situation. It is not a pure knowledge closed in the specificity of a specialist language, but a composition of knowledge about multiple heterogeneous temporalities converging in the very subject of its scientific exercise, that is, looking into the past. Thus, theoretical positions about historical knowledge, such as Walter Benjamin’s, Jacques Rancière’s and Reinhart Koselleck’s, account for this disciplinary opening of history towards knowledge and times comprising it. A study about the concept of “historical time” and the figure of the historian in these thinkers is the task we have proposed to demonstrate it.

Keywords: Walter Benjamin - Jacques Rancière - Reinhart Koselleck – historical time – historiography

Resumo:

No estado atual das relações interdisciplinares dos saberes científicos, a história, como disciplina científica, proporia uma situação particular. Não se trata de um saber puro que fica fechado em si mesmo, na especificidade de uma língua de especialistas, mas de uma composição de conhecimentos sobre múltiplas temporalidades heterogêneas que convergem na matéria mesma do seu exercício científico, isto é, o olhar para o passado. Assim, posições teóricas tão distanciadas sobre o conhecimento histórico, como as de Walter Benjamin, Jacques Rancière e Reinhart Koselleck, dão conta desta abertura disciplinar da história perante os diversos saberes e tempos que a compõem. Um estudo sobre o conceito do “tempo histórico” e sobre a figura do historiador nestes pensadores é a tarefa que nos temos proposto para demonstrá-lo.

Palavras-chave: Walter Benjamin - Jacques Rancière - Reinhart Koselleck – tempo histórico – historiografia

Introducción

En la relación entre las ciencias o entre los diferentes saberes, tal como se presenta actualmente, se puede apreciar una cierta tendencia a la atomización, por mucho que aún existan reflexiones filosóficas en las que parece reflejarse aquella línea de comienzos del siglo XX que llegó a configurar un ideal epistemológico: el de un saber de saberes, el de una ciencia trascendental. La imagen de un sujeto con una llave maestra para acceder a los lugares más recónditos y profundos de todo saber reverberaba en las facultades universitarias de filosofía de aquel entonces. Por lo mismo, la teoría general y la teoría específica de la relatividad o las leyes de la termodinámica vinieron a plantear, en sus respectivos amaneceres históricos, tremendas exigencias filosóficas para el pensamiento que anclaba aún su modo de concebir la experiencia física a partir del sistema kantiano, es decir, a partir de una filosofía hecha en la horma de las leyes de Newton.

Casi cien años han pasado de aquel tiempo que se debatía en el horizonte de las revoluciones científica, industrial y política, *ad portas* de los horrores del fascismo y de las guerras y, al parecer, nos encontramos hoy en el extremo opuesto (salvo por la incertidumbre política), si miramos el estado aislado de nuestros saberes y la compleja posibilidad de transitar entre unos y otros. La insistencia en promover aquel ideal de una ciencia trascendental tal vez pervive en el actual concepto de “interdisciplinariedad”, aplicado como una suerte de fomento a los proyectos científicos, con especial énfasis en las ciencias sociales y las humanidades, para no caer en el inevitable pozo del saber que se profundiza a sí mismo y que termina creando o aun jerarquizando su propia lengua, tal como esas jergas científicas que el filósofo Jean-Toussaint Desanti (2008) denominó, con una fórmula visionaria, “lenguas bárbaras”.

Puede que este diagnóstico sea discutible, puede que no. Cabe admitir, de hecho, que varias disciplinas científicas cuentan hoy con conocidas publicaciones que dejan de lado el espacio acantonado de los especialistas para dirigirse al público general y así divulgarse. Pero, ¿a quién le habla un físico cuando hace descender su lenguaje al de

la lengua común? ¿No será que, al hacer esto, clarifica para sí mismo, y para la comunidad científica de la que proviene, los fundamentos de su trabajo en una lengua natural y comprensible para todos? ¿No será que esos fundamentos no son necesariamente un problema inherente al contexto científico del que provienen y sí lo son, en cambio, en otro ámbito, porque las ciencias serían indiferentes a este tipo de razonamientos reflexivos sobre propósitos o motivos humanos?

La idea de exponer estas preguntas es la de comprender cómo estas afectan a cualquier disciplina que se pretenda científica. La historia, que *históricamente* desde hace un par de siglos fue adecuándose al estatuto de ciencia, no está exenta de volverse un saber específico para especialistas, como tampoco lo está del descenso a una lengua común, natural, comprensible por todos, sea para dar cuenta de un pasado en particular, sea para ocuparse de sus propios fundamentos y de su manera de indagar, en lo cercano o lejano del tiempo, los acontecimientos, las mentalidades o los lentos movimientos que están más allá de lo que un humano alcanza a ver en el tiempo de una vida. No obstante, entre los propios historiadores los cruces de voces muchas veces generan roces, haciendo de esta disciplina un territorio que no sólo tiene múltiples lenguas, sino también múltiples fronteras.

El trabajo aquí expuesto es un intento que pretende favorecer el encuentro y la escucha de algunas de esas lenguas, así como explorar esas fronteras en el vasto continente de la teoría histórica, donde moran aquellos que no sólo se han dedicado a estudiar hechos o estados de cosas del pasado, sino que se han ocupado también del modo problemático en el que estos se registran, se escriben, se cuentan y se transmiten.

Los autores con los que trabajaremos en el presente artículo y que forman parte del registro del que venimos hablando son Walter Benjamin, Jacques Rancière y Reinhart Koselleck. Desde perspectivas teóricas y prácticas muy diversas, han dado cuenta del trasfondo interdisciplinario de la historia, no en el mero recurso a ciencias auxiliares, sino en la composición de un conocimiento hecho de saberes diversos y de temporalidades heterogéneas. Así visto, el problema filosófico de

la historia radicaría en la extranjería de las lenguas que conforman su saber y su sustento epistemológico en el modo de concebir el concepto de tiempo histórico, la escritura histórica y la tarea del historiador. Es lo que intentaré mostrar en este breve estudio, que aborda filosofías tan cercanas y lejanas como lo son las de Walter Benjamin y Jacques Rancière, confrontados a la actualidad y al desarrollo ingente de una rama de las teorías históricas contemporáneas, la de Reinhart Koselleck y la historia conceptual.

1. Walter Benjamin y el tiempo histórico: la tarea del historiador

1.1. Tiempo histórico: el pasado que vuelve

Lo que vive late, palpita, vibra. Se lo puede percibir, da signos, se comunica. En algún lugar se halla su corazón, en algún movimiento, en alguna variación. Esto se puede decir evidentemente de un organismo natural. Metafóricamente puede remitir también a las reuniones de cuerpos, a la formación de organizaciones, a las asociaciones o a los movimientos sociales. Con menos belleza poética y clara carga política se lo puede decir también de instituciones, monstruosas instituciones, en las figuras clásicas de *Behemoth* y *Leviathan*, categorías hobbesianas fundantes de la filosofía política moderna. Ahora bien, hacer de la vida, de lo que late y tiene pulso, un predicado del tiempo quizás no sea tan evidente. De hecho, podría tocar una fibra sensible en cualquier disciplina que se llame a sí misma "histórica": aquella en la que el pasado consiste en lo que ha dejado de ser sin más, en lo que no puede transformarse por ser definitivo. ¿Y qué otra cosa puede ser más definitiva que la muerte y lo inanimado, lo que no puede ser si no es como resto fijo y memoria? Al pasado se lo estudia así, como se estudia un cuerpo sin vida, esto es, como una autopsia. Y el saber que surgiría de ahí sería tan irrevocable como inamovible su objeto.

En la oposición a esta sola idea radica una de las concepciones más transgresoras, si no revolucionarias, de la historia, tal como ha sido

tratada filosóficamente por Walter Benjamin. La cuestión es compleja por la cantidad de variantes que intervienen, pero su principio es claro: el pasado aún no ha sido del todo, no es definitivo, puede transformarse; el pasado pervive y se manifiesta, está llamando, tiene un presente que le corresponde y, aún más, un único presente capaz de oír su llamado y responderlo. Ya con esa sola concepción de la historia, a Benjamin se le avecina una batalla filosófica ardua y pertinaz. Él mismo la vio venir, claramente, en uno de los momentos más llamativos y singulares de sus escritos: una referencia a la concepción del tiempo histórico en Martin Heidegger. Son pocas las menciones de Heidegger en la obra de Benjamin. No obstante, la que refiere a sus concepciones antagónicas de la historia es altamente significativa y decisiva: “van a saltar chispas”, dice Benjamin, en francés, en una carta del 20 de enero de 1930 a su amigo Gershom Scholem (Benjamin 1997 501-5). Si bien esta confrontación no tuvo lugar, sí lo tuvo la preparación de su campo de batalla, que ya tenía raíces en los escritos filosóficos del joven Benjamin por aquellos años que rondan la Primera Guerra Mundial. Pero la perspectiva de esta concepción no se agota en trabajos particulares: es incesante, insistente e incluso sistemática (por inadecuado que pueda ser el uso de esta noción en la filosofía de Benjamin). No sólo sus escritos “Sobre el concepto de historia” vienen a probar esta preocupación primordial, sino también, y por sobre todo, su gran proyecto sobre los pasajes parisinos, que conformaban, según el propio Benjamin, “el teatro de combate de todos mis trabajos, de todas mis ideas” (*Id.*).

Pero la batalla no se reducía a un terreno meramente teórico. Era sobre todo en la práctica, en la tarea del historiador que fue también Benjamin, en su modo de trabajar y de recopilar materiales en los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia, que se llevaba a cabo su lenta y silenciosa guerra por dar con la cifra de un sueño en la voz de una cabeza que parecía haberse desprendido de su cuerpo. La voz era la de los deseos y anhelos burgueses del siglo XIX; la cabeza soñadora, su capital, París; y el cuerpo, la clase proletaria, cuya lucha política hacía frente al peligro generacional de dejar todo en manos de la promesa socialdemócrata y desaparecer en la pesadilla fascista, apostando a la débil chance redentora de abrir una nueva época his-

tórica, la del vínculo armónico entre las posibilidades revolucionarias de la técnica y las fuerzas de la naturaleza. Dar vigor a esta última posibilidad, carente de aquella fuerza de lo necesario e inevitable, le significó a Benjamin realizar un trabajo descomunal, silencioso y sin proporciones sobre materias residuales y formas históricas truncas, inacabadas, haciendo de esto su impronta materialista histórica, para ver si finalmente el sujeto colectivo proveniente del sueño decimonónico lograba despertar antes que ocurriese lo inevitable. Retorcer el concepto de tiempo histórico lineal y re-significar la tarea del historiador eran parte de esta labor.

1.2. Del concepto de tiempo histórico a la tarea del historiador

Una de las dificultades de pensar el tiempo histórico radica en la reducción que habría de su concepto a la mera sucesión natural de momentos. Y es que las obras de la cultura humana contarían con una medida propia, diferente de la del tiempo cosmológico que transcurre sin cesar. Desde el siglo de las luces ese tiempo ha sido llamado "progreso". Consiste fundamentalmente en el avance revolucionario de las ciencias y la técnica, y en las altas expectativas puestas en la conducción de un fin deseable para la humanidad. No obstante, el transcurso de los siglos XIX y XX, marcados por la confianza en la racionalidad técnica y científica, tuvo su contracara social y política en las luchas de clases, en la desconfianza en el progreso y en el desengaño respecto del control del Estado.

No es de extrañar entonces que, en los albores del siglo XX, las convicciones éticas, políticas y metafísicas del joven universitario Walter Benjamin hayan advertido el oscuro porvenir que amenazaba a su generación, aquella que terminó conociendo el sacrificio de partir a una guerra de proporciones inusitadas en nombre de un progreso ajeno. Es de hecho este horizonte catastrófico el que enmarca su temprana concepción del tiempo histórico. Para Benjamin, hacer descansar la historicidad del tiempo en el ideal del progreso es, por sobre todo, ilusorio. La cualidad histórica del tiempo no se juega en

las proyecciones del progreso, sino en los intentos por alcanzar la plenitud real en un presente adverso, rompiendo el derrotero lineal de la vida hacia un fin supuesto. En algunos de sus escritos de juventud, Benjamin expresa este esquema en clave teológica: se trata de la tensión entre el tiempo histórico y la llegada del Mesías (Benjamin 2007 206-208). Este consiste, por definición, en el fin de la historia, pero no en un fin futuro ineluctable, sino en uno inminente e incalculable. Por lo mismo, el sentido del tiempo histórico no puede ser lineal. Más bien se halla en constante pugna entre una inercia que cree tender a un término y su interrupción latente. Se trata de la posibilidad real de un evento que no llega a ser, de lo que puede romper un orden instituido en cualquier instante, sin ser actual advenimiento. Por lo mismo, es portador de transformaciones y movilizador de un modo de vida heterogéneo en el presente. Pero también es lo que todo orden institucional busca conjurar para sostenerse en el tiempo (Benjamin 2017 19-48). Los indicios de ese tiempo inminente se hallan en lo que este autor refiere, en sus últimos escritos, como “tradicción de los oprimidos”: son las luchas pasadas que, pese a estar marcadas por el estigma del fracaso, han puesto un pie en la experiencia de vivir un tiempo fuera del curso histórico uniforme, haciendo visible la irreducible chance de una ruptura mesiánica de la historia (Benjamin 2009).

Pero no basta con comprender teóricamente la articulación del tiempo histórico en función de su inminente ruptura mesiánica y de su actualización como inacabamiento. Interesa por sobre todo saber cómo se llega a un tal conocimiento. Las condiciones de una teoría del conocimiento en Benjamin se encuentran condensadas en una de las pocas obras que publica en vida: *El origen del Trauerspiel alemán*. Se trata de una investigación de largo aliento (proyectada en 1916, redactada en 1925 y publicada en 1928) con la que Benjamin buscaba su inserción definitiva en el sistema universitario, finalmente rechazada. Bajo la forma de un tratado, este libro plantea la tesis según la cual el *Trauerspiel* o drama barroco alemán, más allá de un género literario, es una idea. Para sostenerlo, erige toda una teoría del conocimiento en su ya conocido “Prólogo epistemocrítico” basada en las ideas en Platón y en la monadología de Leibniz. La verdad de una idea cobra vida cuando percibe la proximidad de sus extremos más lejanos, así

como una madre, dice Benjamin, vive con todas sus fuerzas “cuando el círculo de sus hijos, al sentir su proximidad, se cierra sobre ella” (2006 231). Tales extremos dispersos son los fenómenos. Y es tarea de los conceptos rescatarlos para iluminar la idea-mónada que los congrega. No es otra la tarea que se propone Benjamin en este libro: rescatar los fenómenos diseminados de la idea del *Trauerspiel*. Y, al hacerlo, demuestra que esta verdad no remite a su forma acabada y perfecta (cuyo modelo es el drama barroco español), sino a sus fallas e imperfecciones. Allí donde el *Trauerspiel* fracasa estéticamente como género dramático, en su propio tiempo, se muestra la verdad histórica de su idea.

Sin la referencia a este “Prólogo epistemocrítico” y al modelo de investigación que el propio Benjamin emprende sobre el *Trauerspiel* alemán en el siglo XVII, no es posible apreciar la magnitud de la tarea que se propone en su proyecto sobre los pasajes parisinos: rescatar los escombros del siglo XIX que dan con la verdad de su tiempo histórico, el de un presente inacabado que no llegó a ser para sí mismo.

1.3. La batalla teórica con Heidegger

La investigación monumental sobre los pasajes parisinos, proyectada por Benjamin en 1927, debía tener consecuentemente un marco “epistemocrítico” similar al de su libro sobre el *Trauerspiel*, esta vez sobre una teoría del conocimiento de la historia. Es en este camino donde Benjamin esperaba confrontar a Heidegger, tal como lo comenta a su amigo Scholem en la carta ya mencionada de 1930: “del choque de nuestras dos maneras tan diferentes de encarar la historia, van a saltar chispas” (Benjamin 1997 503)².

² Hay conocidos estudios de especialistas compilados en un libro editado por Andrew Benjamin y Dimitri Vardoulakis, *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger* (2015). Cabe señalar también aquí el artículo de Francisco Naishtat, “El órgano invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano” (2017), que complementa un aspecto faltante, y de suma importancia, en el volumen recién mencionado: Hannah Arendt, en su comentario de la carta de Benjamin a Scholem del 30 de enero de 1930, omite la batalla teórica planteada por Benjamin contra Heidegger.

Esas “chispas”, que Benjamin no llegó a plasmar en un estudio concreto, tienen un antecedente singular. Sin haberse conocido, se sabe que Benjamin y Heidegger compartieron un mismo lugar en 1913: el seminario y las conferencias que Heinrich Rickert dictó durante todo ese año académico en la Universidad de Freiburg. Peter Fenves sigue muy de cerca la trama de este encuentro filosófico. Sus trazas se hallarían en los conceptos elaborados por el propio Rickert, muy en particular las nociones de “vida nuda” (*blosses Leben*) y “consumación” (*Vollziehung*), de marcada impronta en los trabajos posteriores de ambos filósofos (Fenves 2017). Además, la fecha de este encuentro no es un dato menor, pues la confrontación con Heidegger proyectada por Benjamin se puede reconstruir a partir de un importante antecedente: la conferencia de habilitación que Heidegger dicta en 1915 bajo el título “El concepto de tiempo para la ciencia histórica” (2009)³. Esta conferencia debe situarse, desde ya, en el debate de la época que involucra el asentamiento de la ciencia histórica a partir de la demarcación de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias naturales (Dilthey). Dentro de las primeras, el estatus científico de la historia estaría determinado por las esferas de la “subjetividad”, de la “intención” y de la “comprensión”. En su conferencia Heidegger agrega que los fundamentos para realizar aquella primera demarcación deben considerar un concepto de tiempo diferente al de la física, pues la estructura de este concepto para la física (serie lineal y continua, indiferente a la cualidad del tiempo en uno u otro punto del espacio) tiene condiciones muy diferentes a las que exige la ciencia histórica. Para esta última, el tiempo del pasado no existe más y por esto debe considerar las “relaciones de valores” desde las cuales el presente llega a indagar lo acaecido para dotarlo de sentido. Además, debe considerar la distancia temporal del historiador con respecto a su objeto,

³ Publicada por primera vez en la *Zeitschrift für Philosophie Kritik* (Heidegger 1916), esta conferencia no aparece en la lista bibliográfica de las lecturas de Benjamin. Sin embargo, no hay certezas de que Benjamin no la haya leído. Francisco Naishtat comenta la cercanía temática que tiene con el escrito “Trauerspiel y tragedia”, redactado por Benjamin en 1916, y que cabría considerar como primer antecedente de la mencionada disputa teórica (Naishtat 2017).

distancia que tiene que abolir para poder tenerlo cerca. Por otra parte, a diferencia de la física, para la historia las cualidades de tiempos diferentes son variables, por lo que la pregunta por la cantidad de tiempo tendría sentido sólo en función de la cualidad (“valor”) que pueda ser resaltada en una secuencia histórica. Por último, según Heidegger, el objetivo de la ciencia histórica es acumulativo y la función de la crítica (diferencias de tiempo) cobra sentido en la verificación documental.

Así visto, las “chispas que habrían saltado” en la confrontación de Benjamin con Heidegger no estarían en la distinción del tiempo histórico con respecto al físico-mecánico (cuestión que comparten de hecho), sino en la concepción de un pasado que ya no existe y en la “relación de valores” que impone el presente en la selección de su objeto histórico (“registrar sólo lo históricamente efectivo”, en el marco de las producciones culturales), cuestión que vendría a dar cuenta del trabajo del historiador desde la perspectiva de su intención y del marco valórico presente que da sentido a su estudio del pasado. Es aquí donde Benjamin concibe tanto una *sintaxis* completamente opuesta en el marco de su epistemología histórica, como una metodología estratégica para sostener la exigencia epistemocrítica en la tarea del historiador.

1.4. Sintaxis del tiempo y metodología del historiador

Si cabe hablar de una sintaxis opuesta a la de Heidegger no es sino en la medida en que la problemática filosófico-histórica en Benjamin implica una gramática singular. Sobre este punto sigo el argumento de Francisco Naishtat, según el cual hay en Benjamin una “gramática del tiempo” cuyo principio es teológico. No se trata de afirmar, sostiene Naishtat, que Benjamin sea un teólogo o que su pensamiento abrigue una teología (por mucho que plantee la figura de los dos reinos, todo lo que piensa se da con referencia al mundo terrenal, incluso la idea misma del reino del Mesías). La teología en Benjamin, que equivale a la presencia de categorías, imágenes y esquemas teológicos, configura una gramática original del tiempo en la medida en que replantea las relaciones temporales en función de un pasado vivo, inconcluso, y de

un presente capaz de percibirlo, suspendiendo toda intencionalidad en su mirada histórica. Esta reconfiguración, cuya sintaxis destruye el principio del pasado acabado como cifra del tiempo histórico, se hace patente en una experiencia singular: la de la “rememoración” [*Eingedenken*] (Benjamin 2010). Con este concepto, Benjamin remite en particular a la concepción de la memoria involuntaria en Marcel Proust, más precisamente a aquel célebre episodio de las galletitas Madeleine mojadas en té y ofrecidas al pequeño Marcel por su tía. Proust recuerda ese momento sin habérselo propuesto, al punto de revivir una experiencia de infancia que, de no haber mediado el azar de la misma galletita que vuelve, no tenía otro destino que el de perderse. Esta memoria involuntaria viene a tramar el modo en que se ordenan los recuerdos y su relación con la infancia, unos accesibles mediante una voluntad consciente, otros, guardados, esperando el momento en que un presente los despierte. Y es esto lo que interesa a Benjamin, extrapolado a la relación que una generación puede llegar a establecer con su pasado (dicho sea de paso, el de la lucha de clases con la tradición de los oprimidos, tal como lo señala en sus fragmentos “Sobre el concepto de historia” [2009]). El vínculo entre una memoria involuntaria y el presente al cual acude está por fuera de la relación lineal del presente sobre el pasado. Más bien se lo encuentra en una relación en la que la intencionalidad se suspende y, por lo mismo, un pasado al borde de la desaparición logra débilmente abrirse paso en el presente⁴. La sintaxis de esta gramática rompe entonces con el esquema lineal en la medida en que genera una nueva unidad significativa: la de un pasado vivo que espera su chance en un único presente que le corresponde. Se trata de una iluminación que funde en un mismo

⁴ Por cierto, según Benjamin, es Baudelaire quien se halla en el eje de esta experiencia del tiempo y en la conciencia de su pérdida, más precisamente en lo que llama “correspondencia”: “Son días de reminiscencias. No están señalados por ninguna vivencia. No se unen a los restantes, sino que más bien se destacan del tiempo. Lo que constituye su contenido ha sido fijado por Baudelaire en el concepto de *correspondance*. [...] Lo esencial es que las correspondencias fijan un concepto de experiencia que incluye elementos culturales. Sólo al apropiarse de esos elementos pudo Baudelaire medir plenamente lo que significaba el descalabro del que, como moderno, fue testigo. Sólo así pudo reconocer tal descalabro como el reto que aceptó –únicamente a él le estaba destinado– en *Les Fleurs du mal*” (Benjamin 2010 41, traducción modificada).

instante una distancia temporal, dando una luz momentánea sobre un continente pasado y perdido, a la espera de su eventual rescate.

Desde el punto de vista metodológico, como ya habíamos mencionado, estamos ante la inversión de la figura heideggeriana de la ciencia histórica, pues la relación entre pasado y presente no da preponderancia a la intención proveniente de este último, sino al llamado de la forma inacabada del tiempo que logra abrirse paso desde el primero. La cuestión es compleja para el historiador, porque lo obliga a desactivar las decisiones arbitrarias y las concepciones prefabricadas que pueda adoptar en su mirada del pasado, poniendo en suspenso la trama valórica de la cual proviene y que lo impele a dar la palabra a uno u otro objeto del pasado. Este problema, de raigambre fenomenológica, ya había sido adelantado por Benjamin en su temprano escrito de 1917 "Sobre el programa de la filosofía venidera", donde remite a la necesidad de desactivar la figura de un sujeto intencional (2007 162-175), y prosigue en el libro sobre el *Trauerspiel* con la distinción radical entre verdad e intención (2006 231-232). Pero la cuestión cobra ribetes prácticos a la hora en que el propio Benjamin debe armar su espacio o taller de historiador. Y si en teoría queda claro que la condición histórica para la escucha de un pasado en peligro, al borde de su desaparición, no depende de la imagen que el presente tenga del mismo sino de la experiencia que retrotrae los fragmentos pasados de una historia viva, no es tan evidente que exista un ingenio con el cual esto pueda llevarse a cabo. El problema de la tarea del historiador viene a ser así el de su disposición metodológica e historiográfica.

Dos referentes son invocados por Benjamin al respecto: Karl Marx y Sigmund Freud. En su modo de trabajar para la redacción de *El Capital* en la British Library, Marx reunió una cantidad inmensa de documentos históricos con miras a captar en ellos una estructura que llamó "construcción *a priori*", sacando de ésta el plan para la redacción de su propio texto⁵. En cuanto a Freud, este provee a Benjamin el marco

⁵ "La investigación tiene que apropiarse en detalle del material, analizar sus diversas formas de desarrollo y rastrear su conexión interna. Sólo cuando se haya realizado este trabajo, se puede exponer el movimiento real como corresponde. Si esto suce-

del inconsciente individual para transponerlo al del colectivo generacional, de modo tal que de lo que se trata es de hacer hablar a los materiales de la historia moderna (las voces de la cabeza simbolizadas por la capital, París, del siglo XIX), anulando cualquier intención o idea preconcebida del analista-historiador sobre el sujeto histórico, en miras a dar con la clave del despertar de sus sueños.

El ensamblaje metodológico toma aquí la forma de una reunión de elementos en primera instancia inconexos, puestos a funcionar en un fondo epistémico dependiente a la larga de la relación entre individuo y colectivo. El individuo moderno del mundo capitalista sueña y se extravía en el tiempo de las novedades y los recursos técnicos revolucionarios, tiene una vida compleja al volverse el centro de su propio drama interior, necesita desatar la trama onírica de sus deseos. En cuanto al colectivo moderno, no es que este sea la mera suma de las experiencias individuales, sino la *expresión* de aquella trama generacional de deseos puestos en marcha por la correa de transmisión capitalista. Benjamin modifica precisamente aquí la concepción marxiana del vínculo entre las superestructuras y las relaciones económicas que la sostienen, permutando causalidad por expresividad, de modo tal que el colectivo social también tiene órganos, cuyo mal funcionamiento repercute en sus sueños⁶. En este engranaje se juega la posibilidad de aplicar en el colectivo la metodología (que Freud denomina “técnica”) que el psicoanálisis elabora para el inconsciente del individuo.

de, reflejándose entonces idealmente la vida del material, puede parecer que nos las habemos con una construcción a priori. [Marx, *Das Kapital*, I, Berlin, ed. Korsch 1932 p. 45]” (Benjamin 2005 N 4 a, 5 468). Véase además la introducción de Giorgio Agamben (2012) a la edición que realiza junto a Barbara Chitussi y Clemens-Carl Härle del proyecto de Benjamin sobre Baudelaire.

⁶ “Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda ‘condicionar’ causalmente este contenido” (Benjamin 2005 K 2,5 397). En cuanto a los órganos del colectivo social, estos corresponden a aquellos engranajes sociales que impactan en las nuevas formas de circulación urbana: arquitectura, moda, construcción en fierro, pasajes.

Este segmento de la teoría del conocimiento histórico de Benjamin, en el que convergen la sintaxis temporal de la rememoración y la técnica metodológica aplicada a los residuos materiales vivos de un pasado que resuena en la experiencia histórica del presente, sostiene gran parte del inmenso proyecto de Benjamin, en aquel fondo monumental de escritos ordenados y clasificados sobre el París del siglo XIX (recopilado por sus editores bajo el título en alemán de "*Passagen-Werk*" [Obra de los pasajes]). Lo que está en juego para el filósofo-historiador Benjamin es la concepción materialista de un cuerpo social que percibe, desea y recuerda un pasado trunco que pervive. De la comprensión de esta trama rememorativa histórica depende la posibilidad de sortear el peligro que amenaza a toda una época, en el oscuro horizonte fascista y catastrófico del siglo XX.

2. Jacques Rancière y el tiempo histórico: mentalidades, anacronismos, temporalidades

2.1. Jacques Rancière, lector de Walter Benjamin

En los últimos años, los estudios filosóficos en estética, política e historia suelen reunir temáticamente los pensamientos de Walter Benjamin y Jacques Rancière, remarcando el lugar que ambos filósofos han dado a problemas comunes, como el rendimiento estético de la política, el concepto de emancipación, la relación de la historia social con el marxismo, por mencionar algunos. Sin embargo, existe un cruce muy particular que no ha sido mayormente atendido: la lectura crítica que el propio Jacques Rancière realiza sobre Walter Benjamin y su concepción de la historia en un artículo titulado "*The Archaeomodern Turn*" ["El giro arcaico-moderno"] (1996c).

A grandes rasgos, Rancière sostiene al menos cuatro puntos en este artículo: (1) pone entre paréntesis el problema de la recepción de Benjamin, que en los años 1980 era disputado entre la oposición simplista "modernismo/posmodernismo" y la hermenéutica marxista; (2) sitúa a Benjamin como un filósofo de la Modernidad y uno en particular, aquel que asume el inacabamiento moderno, entendiendo

que la historia no sólo ha fallado en superar su pasado mítico, sino que lo ha reincorporado, sumiéndose en un reencantamiento, en una mixtura temporal a la vez arcaica y moderna; (3) rescata a Benjamin como el pensador que más en serio se ha tomado esta trama, viendo en ella el sueño, las fantasmagorías del siglo XIX, y apuntando consecuentemente hacia el problema del despertar histórico; por último (4), se desmarca críticamente de Benjamin quien, al realizar este gesto (cartesiano por excelencia, según Rancière), recubriría otra trama, real, patente, la del desorden de los discursos y de las identidades en el horizonte mismo de una “experiencia del amanecer” de la clase proletaria, es decir, solaparía la emancipación social con la experiencia del soñador burgués y sus deseos arcaico-modernos.

Antes de saber si la crítica de Rancière es justa o no, cabría situar su artículo en el contexto ampliado en el que trabaja el problema filosófico de la historia, para cotejarlo, recién ahí, con los estudios sobre la teoría del conocimiento histórico en Benjamin. De hacerse esto, no sólo surgiría otra profundidad temática, sino también una serie de alcances conceptuales que iluminan otro campo crítico de esta lectura, uno en el que quedaría entrelazada la cuestión del tiempo histórico, de la metodología histórica y de la eventual intencionalidad del filósofo-historiador en su estudio del pasado.

En la época en que publica su artículo sobre Benjamin (dicho sea de paso, sólo está publicada su versión inglesa), Rancière está estudiando la cuestión del conocimiento histórico y la crítica de la historia moderna como “triple contrato” entre ciencia, política y literatura, desde la publicación de *Los nombres de la historia* y casi durante toda la década de los años 1990, en lo que podría resumirse como una perspectiva crítica sobre el historiador moderno (con eje en la figura de Jules Michelet), en el marco de la revolución historiográfica de la Escuela de los *Annales* (Fernand Braudel, Lucien Febvre, Marc Bloch, entre otros) y ante el riesgo manifiesto de un nihilismo revisionista (François Furet, Alfred Cobban). Si se observan con detenimiento las fórmulas conceptuales que desarrolla Rancière en este periodo (*poética del saber, exceso de las palabras, anacronismo, verdad del historiador*) y las figuras con las cuales se ha llegado a definir la tarea del historiador

moderno (*artesano, personajes de fábulas, psicoanalista*) se podría dar con un primer esbozo del lugar que estaría enmarcando la crítica de Benjamin.

Por otra parte, en esta misma perspectiva ampliada, la posición de Rancière da cuenta también de ciertos problemas historiográficos, entre los que destaca uno en particular referido a la figura del historiador, más precisamente a una *decisión* ineluctable que este tomaría sobre la historicidad de su objeto de estudio (1996a). Al involucrar una decisión, el gesto del historiador quedaría del lado de un ejercicio que haría prevalecer al presente sobre el pasado y así la historicidad del pasado dependería indefectiblemente de la intención de un presente que decida abrirle paso como historia. No obstante, para Rancière, el criterio que dirime este punto crítico es el de las temporalidades heterogéneas que convergen en una trama concreta del pasado. De lo que se trata, en última instancia, es del modo en que el historiador llegue a atender el surgimiento de un tiempo discordante y perturbador respecto del orden de los discursos y de las identidades en un presente dado, tanto como de su capacidad para ir más allá de aquellas tradiciones historiográficas de vocación científica, cuyas operaciones terminan nublando la visibilidad histórica de esos desajustes.

Vale la pena entonces detenerse un momento en esta secuencia de la trayectoria filosófica de Rancière, no sólo para dar con el plano temático común al que desarrolla Benjamin, sino también para explorar su propio modo de plantear estas problemáticas del quehacer histórico, especialmente en lo que concierne a su concepción del tiempo histórico y a la posición del historiador de cara al pasado que investiga.

2. 2. Los nombres de la historia y las temporalidades heterogéneas

La pregunta por el tiempo histórico en la obra de Rancière apunta a una preocupación recurrente y concreta sobre diferentes experiencias de la temporalidad y sobre la inactualidad de ciertos modos de vida. A modo de ejemplo, valga mencionar el atajo en el tiempo que proponía el método de la emancipación universal de Joseph Jacotot,

el “maestro ignorante”, respecto de los métodos de la instrucción pública del siglo XIX (Rancière 1987); o las horas ganadas a la noche por los proletarios saint-simonianos de mediados del siglo XIX para redactar los periódicos de la clase obrera (Rancière 1981); o aun los paseos dominicales del filósofo carpintero Gabriel Gauny, consagrando el tiempo libre que supuestamente no tenía a la amistad y a la filosofía (*Id.*). Sea en la abreviación o en la holgura del tiempo, lo que interesa a Rancière es un tipo de experiencia que introduce una discontinuidad temporal insalvable en la pertenencia a un tiempo histórico. De ahí que sus investigaciones tengan como base una crítica al ejercicio historiográfico que recubre estas perturbaciones en el estudio del pasado.

Lo interesante del periodo que se abre en los años noventa con *Los nombres de la historia*⁷ es la repetición del problema que Rancière había explorado en sus investigaciones anteriores. Así, cuando se adentra como un *historiador de oficio* en el trabajo mismo de los *historiadores de profesión*, se encuentra, según lo deja entender, con operaciones similares a las que conoció en su paso por la ciencia marxista de Louis Althusser, esto es, con un modo de moldear y trabajar la materia histórica para producir, en la escritura misma de esas historias, un efecto de saber y de orden jerárquico. De este modo, las temporalidades heterogéneas que encontró en su estudio sobre el *archivo del sueño obrero* (1981) y que vinieron a desmentir las hipótesis de la ciencia marxista sobre la formación de la conciencia de clase proletaria, se reflejaban de un modo análogo en aquellas que fueron recubiertas por las operaciones poéticas de la historiografía moderna, desde Michelet a la Escuela de los *Annales*. Son estos casos los que se despliegan a lo largo de *Los nombres de la historia*.

⁷ Cabe consignar que esta obra de Rancière aparece originalmente bajo el título *Les mots de l'histoire: Essai de poétique du savoir* (1992) [*Las palabras de la historia*], pero la coincidencia del mismo con el de un diccionario de historia (Boudet 1990) sería la causa de la casi inmediata reimpresión del libro con el título alternativo *Les noms de l'histoire* (1993b). Finalmente, *Les mots de l'histoire* de Rancière ha vuelto a ser impresa con su título original (2014). Al castellano se ha traducido como *Los nombres de la historia. Una poética del saber* (1993c); en todo caso, la traductora consigna en el recuadro de su referencia bibliográfica la existencia del título original francés.

En esta obra, que bien podría entrar en el género de los estudios que exploran la promoción de la historia como disciplina científica, Rancière confronta el discurso histórico contemporáneo a la época en que el ejercicio de contar los hechos y acontecimientos del pasado se vio forzado a responder, de algún modo, a la exigencia científica y política pujante en la era de la democracia y del positivismo (siglos XVIII y XIX). Se trata del periodo en el que la historia, ante el riesgo de desaparecer como una mera lengua de cifras y estadísticas en el árbol de las ciencias sociales, buscaba el modo de contrarrestar tales presiones sin dejar de *narrar* historias. Jules Michelet, historiador romántico de la naciente República Francesa, es quien logra cuajar el paso del relato pretérito al discurso presente de una historia viva, anclada en las voces indelmentibles de la tierra y la naturaleza sobre el amanecer político de la humanidad. Desde entonces, toda la historiografía moderna se verá atravesada por un fundamento paradójico: la convergencia entre mito y logos, entre relato y discurso, entre leyenda y verdad. Las operaciones poéticas –cuyo estudio recae en la categoría de “poética del saber”, forjada por Rancière especialmente para pensar este problema– fundan el ejercicio historiográfico moderno, al punto de pervivir en la ciencia histórica contemporánea de los *Annales*: oler la “carne” de la historia (Febvre) y desmaterializarla en una voz impersonal, la de la Nación (Michelet), la de la mentalidad del campesino medieval (Le Roy Ladurie), la de la conciencia del hereje ante la Inquisición (Ginzburg), o la de la profundidad del Mediterráneo y su comercio contra la espuma evanescente de los acontecimientos y de los hechos de las noblezas (Braudel). En todas, sostendrá Rancière, un tercer elemento queda borroneado y difuso en esta disección entre un viejo paradigma y uno nuevo. Se trata del tiempo de aquellos sujetos cuya expresión desmorona el orden de los discursos y las identidades, y que Rancière llama “exceso de las palabras”. Es el mismo que quiso conjurar Hobbes, el de los conceptos que no remiten a realidades verdaderas y que sólo fomentan la sedición y las rebeliones de las bajas clases.

Así, por ejemplo, cuando Fernand Braudel plantea el movimiento historiográfico revolucionario, que rebaja la historia de los acontecimientos, de los hechos y de los grandes personajes en favor del estudio de los grandes movimientos de largo plazo, Rancière descubre en la

escena misma esbozada por el historiador un elemento que parece insignificante, pero que no deja por eso de estar presente: el *papeleo de los pobres* (fórmula que remite a la existencia de escritos vinculados a las clases bajas, en la época de las revueltas campesinas en Europa, descritos por Braudel en su escena figurada del escritorio del rey Felipe II [Rancière 1993c 19-34]). En ese papeleo se vislumbra, según Rancière, una temporalidad heterogénea que se inmiscuye en el gran cambio de paradigma historiográfico, el que revoluciona la mirada sobre el concepto de tiempo en la ciencia histórica, distinguiendo la corta, la mediana y la larga duración. Dicho de otro modo, el tiempo del *papeleo de los pobres* es, según Rancière, el tiempo que no tiene lugar ni en el antiguo ni en el nuevo paradigma del tiempo histórico, es el tiempo de aquellos que hablan impropriamente, que dicen lo que no pueden saber sobre religión, política, arte o ciencia, de los que perturban el orden temporal de los discursos y el de las identidades de una época. Es, en suma, un “exceso de palabras”, cuestión que recae justamente aquí sobre la tarea del historiador, pues se trata en definitiva de la relación que este llega a establecer con el exceso de las palabras que, inevitablemente, aparece en el horizonte de toda historia humana. Es esto, en el fondo, lo que desborda para el historiador moderno la *contabilidad* de lo contable históricamente.

2.3. Mentalidades y anacronismos

La crítica que plantea Rancière a la corriente historiográfica conocida como *historia de las mentalidades* pone en juego un segundo aspecto de esta problemática sobre el concepto de tiempo histórico, en una suerte de paradoja que se aloja en el corazón de su definición. Su crítica apunta más concretamente a los diferentes niveles implicados por un concepto de “tiempo histórico” en los que tendría que desplegarse el interés de un estudio por la mentalidad de una época (la de las creencias religiosas del campesino medieval, la de las ideas políticas del Antiguo Régimen, etc.). La cuestión incumbe nuevamente al historiador y la elección de su objeto, pues no sería lo mismo indagar todos los aspectos involucrados por la conciencia que tiene el campesino medieval y el concepto de tiempo que lo determina

(visión apocalíptica y sin proyección de futuro), que el de un sujeto de aquella época en la que el concepto mismo de tiempo se transforma, en la que se abre la dimensión del futuro calculable y controlable, en la que llegan a plantearse las utopías, ya no en su dimensión espacial, sino temporal⁸. Esto explicaría, según Rancière, no sólo la dificultad que tiene una historia de las mentalidades en indagar la conciencia histórica de su propio tiempo, aquel en el que ella misma se funda y en el que se transforma el concepto de “tiempo”, sino también que aquella corriente de estudios sobre la historia obrera, manifiestamente contemporánea a esta época y actual en función de la distancia entre el historiador y su objeto, haya quedado prácticamente al margen de la gran revolución historiográfica de los *Annales*, esto es, valga repetirlo, de aquella corriente que se interesa por la dimensión cualitativa del tiempo (corta, mediana y larga duración), dando lugar a las investigaciones sobre los movimientos del tiempo profundo o al estatuto de la conciencia en una época determinada del pasado.

A las temporalidades heterogéneas que rompen un orden de los discursos y de las identidades, y a esta paradoja sobre lo que sería un estudio de la conciencia y la mentalidad del tiempo en el que el propio tiempo se transforma como concepto (apertura de la dimensión futura en la previsión histórica), se puede agregar un tercer aspecto del concepto de tiempo histórico rastreado en la obra de Rancière. Siempre dentro de la serie de escritos que sigue a la publicación de *Los nombres de la historia* y que acompañan su postura crítica como filósofo e historiador, de cara al quehacer de los profesionales de la historia, Rancière publica en 1996 un artículo que explora

⁸ “(...) resulta extraño que la historia de las mentalidades no parezca haberse interesado demasiado por aquel tiempo en el que los documentos se multiplicaron y en el que el propio tiempo, la creencia y la muerte cambiaron de velocidad y de estatus. La historia de las mentalidades ha dejado de interesarse por el sentimiento del tiempo ahí donde el tiempo se trastorna, donde el futuro llega a ser una dimensión esencial de la acción individual y colectiva. (...) Y así, se encuentra extrañamente desprovista de recursos cuando se trata de pensar esas formas de experiencias sensibles del tiempo pasado, del presente y del futuro, de las relaciones de la creencia con el saber, de lo cercano con lo lejano, que han marcado lo que llamamos la edad de las utopías, es decir, la edad de las esperas democráticas” (Rancière 2017 60).

precisamente esta zona de problemas. El artículo lleva por título “El concepto de anacronismo y la verdad del historiador” (“*Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien*” [1996 b]). Tiene por objeto una crítica al libro de Lucien Febvre sobre el célebre literato francés, autor de las aventuras de *Gargantua y Pantagruel*, François Rabelais. A Rabelais se lo conoce por esbozar un cuadro satírico y humorístico de la sociedad francesa y de la concepción humanista del siglo XVI. Pero contra las tesis que llegaban a ver en Rabelais un adelantado a su tiempo, no sólo como figura racionalista y librepensadora, sino también como un intelectual incrédulo de profesión atea, Febvre publica en 1942 su obra *El problema de la incredulidad en el s. XVI. La religión de Rabelais* (1993), para demostrar, por una parte, que Rabelais no puede ser ateo, pues es un reflejo de su siglo, y por otra parte (esta vez en el plano del ejercicio historiográfico) que para todo historiador el mayor pecado de los pecados, el más imperdonable de todos, es el anacronismo (Rancière 1996b 58). Febvre restringe así la tarea del historiador, que debe abandonar el plano del saber y limitarse al de la investigación, pero también fija un orden de identidades: aquel en el cual “los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres” (citado por Rancière *Id.* 60). Conjurar la idea de un Rabelais inactual, adelantado a su tiempo, lleva a conjurar, en general, el concepto mismo de anacronismo y con ello la posibilidad de que un tiempo histórico se encuentre habitado por otros tiempos. De esto resulta un dispositivo ontológico en el que un tiempo histórico no puede ser sino idéntico a sí mismo. Rabelais no podía ser incrédulo, pues en aquella época no estaban dadas las condiciones para poder dejar de creer en Dios. Comprender así la historia de una mentalidad implica dar con la identidad inquebrantable de una generación a su tiempo.

Pero para Rancière el concepto de anacronismo es complejo. Si su idea nombra la imposibilidad de que un tiempo tenga lugar en otro, y si su origen remite a la relación entre tiempos históricos y tiempos mitológicos, su concepto cobra más de un sentido. De hecho, en *Los nombres de la historia* Rancière estudia el modo en que Jules Michelet hace del anacronismo el tiempo histórico de los revolucionarios franceses que “han muerto *demasiado pronto como para saber* lo que han vivido, han muerto *por no haber sabido antes* lo que quiere decir

vivir" (Rancière 2014 104, traducción mía; cf. 1993c 80). La operación poética original de Michelet, con la cual inaugura, dicho sea de paso, la historiografía moderna, consiste en prestar atención a las palabras de la historia, en la ocurrencia, las de los revolucionarios franceses, pero silenciándolas, dando a entender que lo que cabe oír en ellas es la voz de la naturaleza misma, la del lugar que habla ahí donde está por nacer la Nación, antes que el "tartamudeo" ("exceso de palabras") de los que hablan pero no saben o no entienden aún eso que hablan⁹. El anacronismo en Michelet consiste justamente en esas palabras que anuncian un futuro sin poder aún conocerlo ni comprenderlo. Pero esta es la situación normal de todo aquel que en un presente histórico vive en función de lo que tiene que advenir. Y aún más, todo tiempo lanzado hacia ideas del progreso o de la evolución se encuentra marcado por el signo de lo que vive "demasiado pronto" como para llegar a ver el final de ese tiempo. Por lo mismo, "desde esta perspectiva no hay anacronismo, lo cual quiere decir también que no hay necesidad de denunciarlo, ya que se hace funcionar positivamente lo que excluye el anacronismo, a saber, una temporalidad completamente homogénea" (2017 99-100).

Así visto, la temporalidad homogénea (cabría quizá decir aquí "mecánica, lineal", ya en alusión a la comparación que planteábamos con el concepto de "tiempo histórico" en Benjamin), en la medida en que se trata del tiempo que ha modificado el concepto mismo de "tiempo" (poniendo a disposición de la humanidad la posibilidad de realizar su propio proyecto), resulta ser por principio anacrónica, en la medida en que viene a ser la voz de un futuro que nunca llega a ser visto; pero a la vez anula el anacronismo, ya que vive en un mismo tiempo continuo. Lo importante estaría entonces en el uso del concepto de anacronismo cuando la figura del tiempo homogéneo tambalea. Es esto lo que se da en la operación historiográfica de la "denuncia", es decir, cuando Febvre lo denuncia como el pecado de los pecados en historia o, en una perspectiva contemporánea, cuando la denuncia se

⁹ Rancière señala que la idea del "tartamudeo" en Michelet proviene de Giambattista Vico, para quien la poesía antigua era un "lenguaje de infancia" (Rancière 2017 99).

reduce a la pobre acusación de “retraso”, en nombre de un progreso. Cualquiera sea el caso, lo remarcable es la concepción del tiempo histórico implícita en el uso de este concepto o, dicho de otro modo, la filosofía espontánea que surge ante una denuncia de anacronismo. De ahí que Rancière sitúe su propio trabajo precisamente en el corazón de este último concepto y en su modo de pensarlo, fuera de su uso acusativo, como un concepto de tiempo histórico heterogéneo.

2.4. La decisión del historiador

Como ya hemos dejado entrever, el pensamiento filosófico de Rancière está cifrado menos por la construcción de una obra que por el itinerario de una trayectoria. El propio filósofo lo da a entender así en varias entrevistas y aun en algunos de sus más recientes libros¹⁰. En particular, el dossier sobre *Los nombres de la historia*, compuesto por la serie de intervenciones, debates, entrevistas y conferencias dadas en los años 1990 después de la publicación de este libro, está también atravesado por este mismo gesto autorreferencial. Así, en la conferencia “Histoire et récit” (1993a 2017), que marca el primer encuentro de Rancière con historiadores, ante los que presenta una visión compendiada de su posición sobre las operaciones poéticas en la disciplina histórica, el filósofo remite a su experiencia como historiador del archivo de escritos obreros para dar cuenta de una marca bastante especial que sería inherente a esta tarea: “Cuando pienso en el material sobre el que he trabajado, de cierta manera era necesario decidir que se trataba de la historia (...). Uno decide que un material pertenezca a un acontecimiento o a otro, a una configuración o a otra, a la vida privada del pueblo en el siglo XIX o a la historia de la constitución de un ser simbólico que se llama movimiento obrero” (2017 69).

La cuestión allí relevante es la historicidad de un pasado que estaría en relación de dependencia respecto de una *decisión* de historiador. El

¹⁰ Por dar un caso, en *Le spectateur émancipé* su análisis de la figura del espectador cobra una posición especial cuando cita su propio trabajo como investigador del archivo obrero para dar con la perspectiva singular de un espectador activo (cf. 2008 27).

marco, por cierto, es siempre el problema de la *contabilidad* histórica (en el sentido más amplio del término destacado) en el que ciertas emergencias temporales específicas, tal como se dan en las secuencias revolucionarias, han sido materia de operaciones en el registro historiográfico contable. Por lo mismo, el acto de referir un pasado y exponerlo en la visibilidad de sus efectos estaría atravesado por una decisión del historiador sobre el modo de resituar, en términos de historia, no sólo su exclusión sino también las operaciones que han tramado su marginación. Tal decisión no tendría que ver con la unción o la dignidad histórica conferida a un pasado excluido por un orden contable, sino más bien con el hecho de zanjar la pertenencia de un material “a un acontecimiento o a otro, a una configuración o a otra” (2017 69), es decir, en el fondo, a una estructura temporal o a otra. En esto puede darse la superación de una ambivalencia importante que vale la pena explorar, pues al respecto habría un doble curso disyuntivo a seguir: sea que la pertenencia de un material a una temporalidad preexiste al historiador; sea sino que el historiador es el que dirime la historicidad de un material hallado. En la primera, no habría decisión sobre el pasado, pues se trataría de un pasado fijo, revelado como historia, que aparentemente habría sido el material de una operación policial (en el sentido en que Rancière ocupa este término, esto es, el de mantener un reparto sensible). En la segunda, la decisión se daría en función de un pasado modificable, de un pasado que puede ser intervenido por el historiador, por aquel que lo mira y que determina la relación de un hecho o un acontecimiento a una línea temporal que estaba o no en los márgenes de los registros históricos contables hasta entonces. Pero en Rancière no se da ni lo uno ni lo otro. Vale decir, no habría historia fija como tampoco una decisión *sobre el pasado*. Lo que hay es el insoluble problema de la contabilidad histórica, que nunca puede fijar de una vez y para siempre la coincidencia de los hechos, los acontecimientos y las realidades con los discursos que las registran. Es lo que estaría pensando Rancière cuando sostiene que los acontecimientos y la historia suceden “porque las palabras y las cosas no están en concordancia, porque hay palabras en exceso que no son designaciones de cosas definidas, sino llamados que se toman los cuerpos y los espíritus, desviándolos de su camino natural, aquel en

el cual nada sucede” (2017 92). Y es por esto mismo que hay decisión, *pero no sobre el pasado, sino sobre el presente* y la imposibilidad de fijar su mirada al pasado. Es precisamente lo que plantea ante las dos perspectivas historiográficas antagónicas que se disputan la mirada del pasado, por ejemplo, con respecto a la Revolución Francesa: la del revisionismo nihilista, capaz de negar que sucedió lo que sucedió por la impropiedad de las palabras en exceso; y la de la operación romántica moderna, que subsume el exceso de las palabras a la voz del todo, de la tierra, de la naturaleza: “Salir de esta polaridad –sostiene Rancière– entre absorción del exceso en el todo o reducción a la nada, supone efectivamente una atención específica a los fenómenos que están precisamente sobre la frontera de la nada y del todo” (2017 93). Entonces, antes de darse en la atención prestada al pasado, la decisión se da en el acto de sustraerse al régimen de registros contables de la historia para poder dar con otra mirada. Si el historiador está marcado por la decisión, el poder de acción de la misma se limita al presente.

3. Reinhart Koselleck y el tiempo histórico: estructuras de repetición, acontecimientos y sueños

3.1. Historia y lenguaje: pluralidad de tiempos

El eje transversal que planteamos en la presente investigación sobre el concepto de “tiempo histórico”, cuyo despliegue en Rancière y Benjamin conduce a la convergencia de “temporalidades heterogéneas” en una secuencia histórica, encuentra un campo comparativo altamente fecundo en la teoría histórica desarrollada por el historiador alemán Reinhart Koselleck. Y esto, desde ya, en un concepto llamativo, a saber, el de un “tiempo específicamente histórico”. De esta sola característica específica se deduce la existencia de otros tiempos que no participan del mismo atributo. Koselleck sostiene esta pluralidad de tiempos a partir de una crítica de Herder a Kant, en la que rebate la concepción lineal y singular del tiempo por la idea de que “no existen dos cosas en el mundo que tengan la misma medida de tiempo” (Herder 1998 360, citado en Koselleck 2013 138).

Este concepto ampliado de “tiempo”, en el que cada cosa susceptible de cambio conlleva, en sí misma, su propia medida temporal, viene a dar por lo pronto una idea de la trama sensible de la historia en la urdimbre de su tejido más complejo: el de las diferentes temporalidades que determinan un hecho, un acontecimiento o una realidad. Ahora bien, esta es sólo una parte de la trama, pues cabría atender también aquella dimensión compleja que se halla ineluctablemente adosada al tejido histórico real, esto es, el lenguaje. En efecto, de lo que trata cualquier historia de una realidad es de su registro, que no puede ser otra cosa que expresión lingüística. Así, el tejido entre historia y lenguaje, visto a distancia, puede ser captado en el tono del relato o del discurso que asume la necesidad de contar el pasado; pero, visto de cerca, muestra la diferencia cromática en cada hebra temporal que compone la urdimbre entre estados de cosas estables o transformados y las palabras que las registran, a la vez que estas últimas, en cuanto “cosas sujetas a cambio”, tienen también su propia medida temporal.

En este sentido, la teoría histórica de Koselleck se basa claramente en un modelo combinatorio. Por una parte, recoge la concepción historiográfica revolucionaria del tiempo en Braudel, según el cual el estudio de la historia debe saber distinguir el corto, el mediano y el largo plazo (esto es, la historia contemporánea, la generacional y la intergeneracional). Por otra, aplica esta concepción del tiempo no sólo sobre los hechos, los acontecimientos y las realidades, sino también sobre el lenguaje, esto es, sobre la semántica, la sintaxis y la pragmática, cada una de las cuales presenta sus propias aceleraciones o estancamientos temporales¹¹. Por esto mismo, se entiende que la escuela historiográfica que funda Koselleck consista específicamente en el arte combinatoria entre historia social e historia conceptual,

¹¹ La semántica suele adaptarse más rápido a los cambios radicales producidos por acontecimientos que la sintaxis o la pragmática de una lengua, que tienden más bien a permanecer inalteradas. En las transformaciones políticas, por ejemplo, la semántica se acomoda prontamente al lenguaje de la propaganda, mientras que la sintaxis y la retórica se mantienen. Por lo mismo, “la semántica, en comparación con la sintaxis, se ve más a menudo obligada a legitimarse y (...) cae con mayor rapidez en crisis de credibilidad” (Koselleck 2013 159).

cuyo análisis apunta a diferenciar las diversas aceleraciones de cada uno de los factores que la componen, con atención especial al verdadero archivo histórico de las experiencias pasadas en las lenguas: los conceptos. Ahora bien, en un momento dado, las realidades y los conceptos que circulan sobre ellas pueden mostrar un estado de cosas en su composición diversa. Pero ¿cómo reconocer la medida de tiempo de cada uno de sus componentes? ¿Dónde se dejan leer sus respectivas aceleraciones? Para fundamentar esto, Koselleck remite a la categoría de “estructura de repetición”.

3. 2. Los tiempos de las estructuras de repetición: ciclos y novedades

Las “estructuras de repetición” son los sustratos temporales de toda historia, partiendo de las no-humanas, esto es, las cosmológicas (ciclos del día y la noche, de las estaciones, etc.), pasando por las biológicas (ciclos de reproducción) y llegando a las humanas propiamente tales (el trabajo, las instituciones, la jurisprudencia). Ahora bien, podría pensarse que la idea de las múltiples temporalidades repetitivas se confrontaría a lo novedoso que es propio de la historia. Sin embargo, esto no sería así, pues no habría novedad si a la base no hubiese una estructura repetitiva. Por esta razón, en su concepción de la historia humana Koselleck descarta no sólo la sola yuxtaposición de acontecimientos únicos en una figura lineal del tiempo, sino también la mera repetición cíclica de lo mismo en la figura del eterno retorno. Todo cambio contiene un componente de novedad, y toda novedad se da en la variación de una serie repetitiva. De ahí que el método histórico en Koselleck encuentre aquí también un tejido combinado, esta vez entre acontecimientos únicos y repeticiones cíclicas. Son estas últimas estructuras las que dan noticia de las aceleraciones o estancamientos de una temporalidad específica sobre la cual aparece otra temporalidad, superpuesta como un sedimento y con su propio ritmo repetitivo (2013). Koselleck introduce las categorías de “diacronía” y “sincronía” para nombrar esta combinación de temporalidades, la primera en la perspectiva de la media y la larga duración, la segunda en la de la convergencia de tramas superpuestas. Así, las mencionadas estructuras

de repetición cosmológicas de las estaciones del año, por dar un caso, están en efecto presupuestas en el comportamiento animal de las migraciones, tanto como lo están en estructuras repetitivas humanas. Piénsese en el trabajo agrícola que calcula las siembras y las cosechas, o aun en cómo estas se ven afectadas cuando se dan extensos periodos de sequías o de lluvia imprevistos, es decir, anormales con respecto a la estructura repetitiva dada hasta ese entonces. Una simple cita, en un lugar dado, a una hora precisa, presupone igualmente la invariabilidad iterativa del día y la noche a la que se sincronizan los relojes. Medir el tiempo implica así observar las condiciones diacrónicas y sincrónicas de las estructuras repetitivas (*Id.*).

Este patrón se aplica igualmente al lenguaje. Si las palabras nombran lo que hay de idéntico a sí mismo en una realidad (sin serlo necesariamente), el hecho de que estas sigan estando ahí para llamar tales realidades a lo largo del tiempo, pasando de generación en generación, expone también en ellas estructuras repetitivas. Una lengua no es sino la convergencia de estructuras repetitivas sostenida por su uso continuo. Esto es su *pragmática*, es decir, la relación que mantienen los hablantes con su propia lengua. Como bien sabemos, nuestras palabras no dicen lo que las cosas son, sino el término que usamos para nombrarlas. Que una palabra entre en desuso no indica la desaparición de la cosa nombrada, sino un cambio generacional en el que dicho término no logra ser transmitido y cae en desuso. La consulta que hacemos de un diccionario atiende a esto mismo: ante una palabra desconocida, buscamos lo que esta nombra, no lo que esta es. Y así como hay palabras que se pierden, se pierden también las lenguas. Que una lengua muera, no implica tampoco su desaparición. Su escritura, de permanecer, deja el archivo de signos y palabras, de cuyo ordenamiento gramatical sistemático se deduce su *sintaxis*. Así, las palabras pueden ser usadas para significar una cosa en un momento dado, y en otro otra. Y en esto contienen su índice histórico, esto es, la capacidad de tener una historia propia, un registro de sus cambios. Por lo demás, en sus relaciones gramaticales, las palabras pueden mostrar una sintaxis en un momento dado, y en otro otra. Y así son también susceptibles de mostrarnos el registro de un cambio histórico. Y por último, desde la perspectiva pragmática, se puede

apreciar variaciones en discursos de épocas diferentes, cuyas trazas también conllevan la posibilidad de registrar historias. Las estructuras de repetición de la pragmática, la sintaxis y la semántica de una lengua constituyen para Koselleck un verdadero archivo (2012). A través de este, se puede mirar el pasado no sólo en función de los hechos y los acontecimientos, sino también de la experiencia humana misma de un presente en su modo de comprender su propio pasado, cuestión que Koselleck llama “experiencia acumulada” –las estructuras de repetición presupuestas en el uso mismo de una lengua, en las cosas que nombra, en los cambios que registra y en su modo de imaginar y proyectar su futuro–, esto es, en términos de Koselleck, su “horizonte de expectativa” (2013). En esta perspectiva, los conceptos aparecen como verdaderas ventanas desde las cuales se dejan observar diferentes *pasados pasados* y *futuros pasados*, así como las diferentes estratificaciones de cosas y tiempos que en ellos convergen. Pero a la vez, por esto mismo, los conceptos no son objetos fijos e inmutables de una historia. Si estos comprenden la materia de la historia, lo hacen en la medida de su dinamismo, por su grado cambiante de estabilidad, por ser susceptibles de permanecer mucho tiempo inalterados o mutando vertiginosamente. La historicidad de un concepto es, así, inversamente proporcional a la posibilidad de definir una realidad inamovible, eterna.

3.3. Expresar más y menos de lo que realmente ha sucedido

La historia y el lenguaje se encuentran así entrelazados en una urdimbre solidaria. La textura histórica se factura con mano humana en la tela de una lengua. Sin embargo, por esto, la coincidencia de una con otra nunca puede estar del todo asegurada. Koselleck lo sostiene en una fórmula que puede parecer indefinida: “Lo que se expresa lingüísticamente es siempre más o menos que aquello que está o estuvo presente en la historia real; y lo que la historia contiene es siempre más o menos que lo que puede ser dicho lingüísticamente” (2004 38-39). ¿Qué quiere decir esta alternativa, “más o menos”, en esta relación entre lenguaje e historia? Existe una experiencia, propia del ámbito de la comunicación cotidiana y de las expresiones lingüísticas, que podría ilustrarlo: se trata de los malos entendidos que se dan usual-

mente en conversaciones donde se expresa *más o menos* de lo que efectivamente está en juego. Entre los muchos tipos de malos entendidos habría al menos dos: uno en el que los interlocutores ignoran el hecho de no estar entendiéndose; y otro, en el que al menos uno de los interlocutores es consciente de una falta de comunicación o bien de que aquello que se está diciendo no tiene un respaldo claro. En el primero de los casos puede pasar que los interlocutores no hablen en serio o no tomen el peso de sus dichos; o a la inversa, que se tomen demasiado en serio y, por lo mismo, de un modo terco, le adjudiquen a su interlocutor más o menos de lo que está realmente diciendo. El segundo de los casos se plantea en cambio bajo el paradigma del diálogo socrático, donde se intenta verificar el saber del otro hasta las últimas consecuencias. Estas tienen que ver con la presencia o ausencia del saber en el interrogado, en una suerte de rastillaje del fondo de conocimiento que tiene un hablante sobre sus dichos, bajo el presupuesto de que no se puede saber de antemano, por mucho que se conozca al interlocutor, si realmente piensa lo que dice, ni cuánto piensa (o bien más, o bien menos, o bien lo mismo) de lo que dice.

En la medida en que la historia se teje con el hilo de las expresiones lingüísticas, es altamente probable que estos desfases formen parte de su textura. Koselleck los llama "hiatos" (2013). Dada la estructura compleja, superpuesta y temporalmente estratificada de toda secuencia histórica, estos hiatos pueden darse en varios niveles. Dentro de la trama lingüística se trataría de las distancias entre los conceptos y las realidades históricas que nombran. Así, la historia de un concepto puede darse en una matriz combinatoria de cuatro posibilidades: 1) el concepto y la realidad que nombra permanecen estables; 2) el concepto se ha mantenido inalterado, en cambio la realidad que nombraba ha mutado; 3) el concepto ha cambiado de significado mientras la realidad que nombraba ha permanecido en su estado; 4) el concepto se ha transformado tanto como lo ha hecho la realidad que nombraba (2012 9-26). En este sentido, esta propiedad de la comunicación lingüística que es el hiato en la comprensión, es también una propiedad de la historia o más precisamente de los hechos, de los acontecimientos en función de la estabilidad de su registro lingüístico. Y es que la historia se cuenta, y en tanto se cuenta queda

entramada en un decir que nunca está al abrigo de equívocos, sean estos excesos o rebajas, dependiente a la vez de la estabilidad, en un segundo nivel, y de las mutaciones que ambas texturas (conceptos y realidades) puedan sufrir con el tiempo.

3.4. El tiempo específicamente histórico y los sueños como testigos de la historia

Llegamos así al marco de definición dado por Koselleck a la “especificidad” histórica del tiempo. Esta tiene que ver con una transformación histórica en particular: la del concepto mismo de “historia”. Tal como lo conocemos hoy en día, en su vínculo con la realización de la humanidad, con un estado deseable del porvenir humano y, en clave filosófica, con la teleología, el concepto de “historia” data de fines del siglo XVIII. La Modernidad es el tiempo en que la humanidad dispone, por vez primera, de una proyección y una planificación de su destino en el largo plazo. Las transformaciones de la ciencia y la técnica, así como las revoluciones industriales y políticas, repercuten igualmente en los conceptos políticos que se temporalizan y asumen en sus concepciones la idea de una realidad esperable. Lo específicamente histórico es así la transformación de la historia desde un concepto ligado al registro de experiencias pasadas, a un concepto de pura *expectativa*. Así, al incorporar la idea de un origen insondable y de un fin plausible, la historia se vuelve un concepto temporalizado (2012 95-112). La temporalización es, de hecho, el fenómeno que caracteriza a todos los conceptos políticos modernos, incluyendo al de “historia”, en la medida en que abandonan sus campos semánticos (físicos o espaciales) hacia el de la realización de un fin de la vida humana proyectado en el tiempo (la felicidad, la libertad, la emancipación, etc.). “Utopía”, “Estado”, “revolución”, “progreso” son también conceptos temporalizados que comparten igualmente la especificidad histórica (*Id.*).

Por otra parte, el tiempo específicamente histórico abierto en la Modernidad reconfigura también la tarea del intelectual que consagra su tiempo a “contar” la historia. La materia del historiador, cuyas

complicaciones metodológicas hemos apreciado en las condiciones planteadas por Koselleck en su teoría histórica, sufre también un giro importante a partir de la Modernidad, en la que se trastoca la relación entre ficción e historia. Tal relación, cifrada antiguamente por la oposición infranqueable entre *mito* y *logos*, cambia de signo en función de las nuevas exigencias modernas: al poeta (novelista) se le pide apegarse más a los hechos históricos; al historiador se le pide la verosimilitud de la ficción. Ahora bien, exigir pruebas, hacer hablar a la fuente, es un ejercicio que puede parecer opuesto al de la historiografía antigua (imitación retórica de discursos), pero según Koselleck, representa su correspondiente sistemático, la reflexión *ex post* del historiador. En el fondo, la nueva concepción de la historia y del tiempo específicamente histórico no es la aparición absolutamente única, inédita, de un modo de hacer historia, sino la modificación de una relación excluyente en una complementaria, donde *ser y parecer, hechos y ficciones e historia y poesía* se entrelazan. Este cambio no se restringe a una época. De hecho, la historia contemporánea opera, en términos metodológicos, con objetos de ficción y de realidad. Esa prueba la constituyen los sueños: los sueños exponen la nueva relación, el valor que cobra la alianza coordinada entre *res factae* y *res fictae* en la reconstitución de un pasado auténticamente histórico¹².

Desde la Antigüedad, los sueños han sido estimados, contados y valorados por su potencial predictivo. En la Modernidad, contrariamente a lo que podría pensarse, son fundamentales para el trabajo del historiador: “[s]e van a introducir los sueños como fuentes que atestiguan una realidad pasada de un modo como quizá ninguna otra fuente lo puede hacer. Ciertamente, los sueños se hallan en el extremo más

¹² “(...) [quisiera] aclarar dos cosas: primero, que nuestra clásica pareja de opuestos, *res factae* y *res fictae*, aún desafía desde la teoría del conocimiento a los historiadores actuales estudiosos de las teorías y conscientes de las hipótesis; y segundo, que es especialmente el descubrimiento moderno de un tiempo específicamente histórico lo que obliga desde entonces al historiador a la ficción perspectivista de lo fáctico, si quiere restituir el pasado ya desaparecido. Ninguna fuente evocada o citada es suficiente para superar el riesgo de una afirmación de la realidad histórica” (Koselleck 1993 271).

alejado de una escala imaginable de racionalidad histórica. Pero en rigor, los sueños testimonian una inevitable facticidad de lo ficticio, por lo que un historiador no debería renunciar a ocuparse de ellos” (1993 272). El hecho de que los sueños tengan un pie en la ficción y otro en la realidad los vuelve una pieza clave en el tramado de un registro auténticamente histórico. La problemática histórica de los “sueños de Terror” en los campos de concentración cobra aquí valor paradigmático, pues constituyen una de las fuentes históricas más valiosas de un acontecimiento caracterizado por reconstruirse a partir del recuerdo, casi sin acceso al evento mismo (*Id.* 267-286). En esta historia, los sueños toman justamente el lugar de los testigos directos, rompiendo así con la antigua distancia insuperable entre realidad y ficción, volviéndose además un material de sumo valor, no sólo en la reconstitución de un presente, sino en su alta capacidad predictiva.

Conclusiones

Decíamos al comienzo que en nuestro tiempo, que a estas alturas bien podemos llamar “tiempo específicamente histórico”, los saberes parecen tender a una atomización de sí mismos en la profundización de conocimientos expresados por verdaderas jergas científicas. No obstante, la historia, como disciplina, parece resistir constitutivamente a esta tendencia. Visto en la perspectiva de nuestros autores, cada uno, desde su propio lugar de problematización, expone no sólo las fronteras porosas de los saberes históricos, sino también la composición de los mismos en una serie de tejidos urdidos por tramas temporales diversas, cada una de las cuales es susceptible de comprender el conocimiento de su propio movimiento.

Resulta interesante para esta investigación realizar ese cruce de perspectivas a partir de la teoría histórica de Koselleck, al menos en el modo en que se plantea lo que hemos llamado “arte combinatoria”, esto es, la serie de disciplinas que pueden llegar a tener lugar en el estudio concreto de una historia conceptual, por principio ligada a una historia social. Así, se dan cita en esta teoría una variedad de saberes, como el de la lingüística (dentro de la cual aparecen la semántica, la

pragmática, la sintaxis), el Derecho, la politología, la cosmología, la biología, la sociología e incluso la psicología, cuenta tenida del valor testimonial de los sueños. La perspectiva de la historia como disciplina se aleja así de la fundación de un terreno atomizado del conocimiento con una lengua propia, exponiéndose más bien como una sumatoria de saberes combinados con respecto al armazón cromático de un tejido histórico.

Planteamos este punto de mira en la medida en que el mismo se encuentra en la teoría del conocimiento histórico de Benjamin. Es más, la convergencia de las múltiples temporalidades de la historia social y la conceptual, como extensiones disciplinares del campo de la historia, no sólo se emparenta con su "Obra de los pasajes", sino que estaría igualmente anticipada por el mismo. El materialismo antropológico de Benjamin es el campo ampliado del interés marxista por la economía política, abierto hacia las *temporalidades heterogéneas* de los hechos y las palabras sobre el París del siglo XIX. Su lista de apuntes y materiales es, al respecto, elocuente: moda, urbanismo, lucha de barricadas, materiales de construcción, sueños, utopías socialistas, arquitecturas oníricas, experiencia del tedio, publicidad, prostitución, juego, sistemas de iluminación, etc. (2005 67-68). Asimismo, entendemos que en la revisión de esta obra inconclusa se abre una clave de lectura significativa con la idea de las aceleraciones y los acortamientos temporales, tanto como de la semántica del tiempo, recurrentemente rescatada en las citas de Benjamin. De algún modo, el concepto de tiempo histórico cobra en este proyecto su espesor real y complejo, dando cuenta, originalmente, de un tejido análogo de temporalidades superpuestas sobre un fenómeno histórico singular. En este mismo contexto, la figura del historiador se encuentra igualmente anticipada en la conjunción entre hechos y sueños, entre realidades y ficciones, que fundamenta la teoría del conocimiento histórico en Benjamin como "teoría del despertar" (*Id.* 393-409). Y más allá de una mera coincidencia temática, lo que llama más la atención es el recorte historiográfico que aparece en Benjamin como disposición metodológica para resolver el problema de la intención presente del historiador sobre el pasado que indaga. Nos referimos a las citas. Sin explicitar el presupuesto teórico de las mismas, de lo que se trata es

justamente de distinguir en una trama expresiva de los escritos sobre el París del siglo XIX, aquellos fragmentos que desarticulan el marco mismo en el que aparecen. El rescate de citas, notas y apuntes con el que Benjamin construye su proyecto de los pasajes es, así visto, la asunción *avant la lettre* de la sentencia koselleckiana según la cual toda historia expresa *más o menos* de lo que realmente ha sucedido.

En este marco, la tensión planteada por Rancière sobre la decisión benjaminiana de dar la palabra a los sueños y deseos de la clase burguesa decimonónica, podría hallar una vía de diálogo en la cual resituar tal controversia. Por un lado, es interesante notar que Rancière restringe la decisión como manera de abrir las líneas historiográficas que desde el presente moldean el pasado con plantillas teóricas prefabricadas, legitimadoras de alguna operación policial desde la cual asegurar un orden de los discursos y de las identidades. Ahora bien, el dispositivo benjaminiano no hace otra cosa. Y no sólo eso: va más lejos al intentar resolver la cuestión filosófico-histórica de la "intención", procurando conjurar la decisión intencional del historiador para poder percibir el pasado que aún vive.

No obstante, más allá o más acá de esta tensión específica, resulta productivo para esta investigación la posición planteada por Rancière sobre la ciencia historiadora, pues nuevamente deja al descubierto una convergencia disciplinar con respecto a la constitución de la misma. La combinatoria entre ficciones y hechos se expone como fundamento paradójico de la ciencia histórica moderna basada en operaciones de cuño poético. El gran problema de la contabilidad histórica pasa aquí por desmontar de modo decisivo las tramas operacionales estables con que las ciencias historiadoras mantienen al margen, o derechamente hacen desaparecer, las temporalidades heterogéneas de un pasado histórico. De ahí que la disciplina histórica científica sea expuesta en el trasfondo impuro de las condiciones impuestas al saber por sobre una búsqueda incondicionada de conocimiento histórico. Y en esto se juega igualmente el ejercicio que define al historiador, en el modo en que se posiciona frente al orden de los saberes en su presente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. "Introduction" en Benjamin, Walter. *Baudelaire*. Giorgio Agamben, Barbara Chitussi, Clemens-Carl Härle (eds.). Paris: La Fabrique, 2013.
- Benjamin, Andrew & Vardoulakis, Dimitri. *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger*. New York: Sunny Press, 2015.
- Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (2ª ed.). Traducción, introducción, notas e índice de Pablo Oyarzun Robres. Santiago: Lom Ediciones, 2009.
- Benjamin, Walter. *El libro de los pasajes*. Trad. L. Fernández, I. Herrera y F. Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Briefe*, Band III, 1925-1930, Herausgegeben von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Benjamin, Walter. *Obras*, libro II / vol. 1. Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007.
- Benjamin, Walter. "Sobre algunos temas en Baudelaire", *Ensayos escogidos* (1ª ed.). Trad. H. A. Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.
- Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia". *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Pablo Oyarzún, Carlos Pérez López, Federico Rodríguez (eds.). Santiago: Lom Ediciones, 2017.
- Boudet, Jacques. *Les mots de l'histoire*. Paris: R. Laffont, 1990
- Desanti, Jean-Toussaint. *Le philosophe et les pouvoirs. Et autres dialogues*. Paris: Hachette, 2008.
- Febvre, Lucien. *El problema de la incredulidad en el s. XVI. La religión de Rabelais*. Madrid: Akal, 1993.
- Fenves, Peter. *Walter Benjamin entre filósofos*. Trad. Felipe Quinteros y Eduardo Sabrovsky. Santiago: Editorial Palinodia, 2017.
- Heidegger, Martin. "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie Kritik* 161 Leipzig (1916): 173-188.
- Heidegger, Martin. "El concepto de tiempo en la ciencia histórica". *Tiempo e Historia*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2009, 15-38.
- Herder, Johann Gottfried von. "Eine Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft". *Werke*. Bd. VIII. Frankfurt am Main: Hans Dietrich Irmscher, 1998.

Koselleck, Reinhart. "Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia" [2006]. *Sentido y repetición de la historia*. Trad. Tadeo Lima. Buenos Aires: Hydra, 2013.

Koselleck, Reinhart. *Historia de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trad. Luis Fernández Torres. Madrid: Trotta, 2012.

Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos*. Trad. Norberto Smilg, Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

Koselleck, Reinhart. *Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta, 2004.

Naishtat, Francisco. "El órgano invisible. La gramática teológica del tiempo benjaminiano", *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason* 58 Barcelona, (2017): 13-31

Rancière, Jacques. "Histoire et récit", *L'histoire entre épistémologie et demande sociale*. Actes de l'Université d'été de Blois. Toulouse, Versailles: Instituts Universitaires de Formation des Maîtres de Créteil, Septembre 1993a.

Rancière, Jacques. "La question sociale: visions des sociologues, visions d'historiens", *Vie sociale* 6 (1996a).

Rancière, Jacques. "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien", *L'inactuel*. Psychanalyse et culture, «mensonges, vérités» n° 6, Calmann-Levy, Automne, (1996b)

Rancière, Jacques. "The Archaeomodern Turn". *Walter Benjamin and the Demands of History*. Michael P. Steinberg (ed.). New York: Cornell University Press, 1996c.

Rancière, Jacques. *Historia y relato*. Traducción y entrevista de Carlos Pérez López. Viña del Mar: Editorial Catálogo, 2017.

Rancière, Jacques. *La Nuit des prolétaires*. Paris: Fayard, 1981.

Rancière, Jacques. *Le Maître ignorant: cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris: Fayard, 1987.

Rancière, Jacques. *Le Spectateur émancipé*. Paris: La Fabrique, 2008.

Rancière, Jacques. *Les mots de l'histoire: Essai de poétique du savoir*. Paris: Ed. du Seuil, 1992.

Rancière, Jacques. *Les mots de l'histoire: Essai de poétique du savoir*. Paris: Points, 2014.

Rancière, Jacques. *Les noms de l'histoire* (nouvelle édition). Paris: Ed. du Seuil, 1993b.

Rancière, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Traducción de Viviana Claudia Ackerman. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1993c.