



## De la legibilidad de las obras y la tarea del lector. Notas sobre la lectura a partir de Walter Benjamin

### On the Readability of Works and the Task of the Reader. Notes on Reading from Walter Benjamin

Nicolás López<sup>1</sup>

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de Córdoba  
[nlopez@mi.unc.edu.ar](mailto:nlopez@mi.unc.edu.ar)

**Resumen:** El presente trabajo se propone discutir las maneras en que en las humanidades solemos comprender históricamente las formas culturales del pasado. Tomando como referencia las ideas de Walter Benjamin sobre la “vida de las obras” se sugiere que las ideas, palabras o imágenes del pasado y las obras que las materializan son portadoras de una historicidad immanente, que es independiente de su captación por parte de sujetos empíricos. La atribución de una vida propia a las obras da lugar a un concepto de legibilidad que incorpora el anacronismo como dimensión irreductible en nuestras operaciones de lectura. A partir de ello, se cuestiona la objetividad como criterio de una lectura justa y se sugiere una posible teoría kairológica de la lectura y la crítica de los textos del pasado.

**Palabras clave:** Vida póstuma – Legibilidad – Anacronismo – Obra

**Abstract:** This essay aims to discuss the ways in which in the humanities we tend to historically understand the cultural forms from the past. Taking Walter Benjamin's ideas on “life of works” as a reference, it is suggested that works, ideas, words or images from the past carry an immanent historicity, which is independent of its capture by empirical subjects. The attribution of own life to the works gives rise to a concept of readability that incorporates anachronism as an irreducible dimension in our reading operations. From this, objectivity is questioned as a criterion for a fair reading and a possible kairological theory of reading and criticism of texts from the past is suggested.

**Keywords:** After Life – Readability – Anachronism – Work

---

<sup>1</sup> **Nicolás López** es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Obtuvo una beca doctoral de CONICET, gracias a la cual lleva adelante una investigación sobre el materialismo antropológico de Walter Benjamin. Sus intereses se centran en los cruces entre estética, política y teoría crítica. Integra el equipo de investigación “Estética y política en el pensamiento contemporáneo” (SeCyT-UNC) y los PICT “Walter Benjamin: de la antropología temprana al materialismo antropológico” (IIGG-UBA) y “Materialismos contemporáneos” (IDH-UNC). Ha publicado sus escritos en diversos libros colectivos y revistas especializadas nacionales e internacionales.

En “Méthode de méditation”, Georges Bataille escribió que “todo problema, en cierto sentido, es un problema de empleo del tiempo” (201).<sup>2</sup> Como a casi todo, esta cuestión afecta al acto de leer y al modo de investigar obras del pasado. En efecto, el estudio de un autor de la tradición implica asumir, implícita o explícitamente, un cierto ejercicio historiográfico y, junto a ello, una determinada manera de concebir la temporalidad de los objetos. Este problema no escapó a Walter Benjamin, quien a lo largo de toda su vida se ocupó de reflexionar acerca de lo que significa la lectura crítica de obras (de arte y literarias, pero no sólo de ellas), sobre todo de aquellas que pertenecen a otro tiempo que el de sus póstumos lectores. Como intentaremos mostrar, esta inquietud no es sólo de orden metodológico, sino que es un problema eminentemente filosófico, pues atañe, sobre todo, a la relación entre las obras y el tiempo. Partiendo de las reflexiones de Benjamin sobre este asunto, en lo que sigue buscaremos desplegar sus hilos con el fin de problematizar algunos lugares comunes presentes en el estudio de las humanidades y extraer las consecuencias pertinentes respecto a lo que significa comprender históricamente obras del pasado. Adelantándonos a esta cuestión, habría que observar que, a diferencia de lo que usualmente se cree, no sólo los seres humanos poseen o son hacedores de una historia. Esta creencia es un rasgo capital del antropocentrismo de nuestra cultura, que ha moldeado también nuestra comprensión de lo que significan las humanidades. Para comenzar a plantear la pregunta que interroga por el estatuto de la lectura crítica en el marco de una investigación humanística habría que abordar, en primer lugar, este problema.

## **I. Vida, pervivencia y legibilidad de las obras**

En un artículo sobre el concepto de pervivencia [*Nachleben*] en los escritos de Benjamin, Mariela Vargas explica que “la idea de que un contenido, forma, idea o *pathos* del pasado, dotado de un valor objetivo y una

---

<sup>2</sup> A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son nuestras.

vida propias, incide sobre las producciones artísticas e intelectuales del presente ocupa un lugar central en [su] obra” (43). El punto crítico radica en saber qué significa para una obra *incidir sobre el presente*. A la luz de este problema, comenzaremos esta exposición con el comentario de un ensayo de Benjamin en el que se trata precisamente del tiempo de las obras, vale decir, de su temporalidad inmanente. Nos referimos a “La tarea del traductor” [*Die Aufgabe des Übersetzers*], un texto que el filósofo berlinés escribió en 1923 como prefacio a su propia traducción de los *Tableaux parisiens* de Charles Baudelaire. Este denso y por momentos *intraducible* ensayo, en el cual Benjamin retoma algunas de las ideas de su temprana teoría del lenguaje, nos interesa especialmente porque hace gala de un anti-subjetivismo radical, inusual en el panorama del subjetivismo epistemológico reinante. Benjamin comienza argumentando que las obras, así como las traducciones, no deben definirse con respecto a sus destinatarios (ni tampoco a la *intentio* de sus autores). Si bien toda obra supone “la existencia física y espiritual del hombre” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, IV, 9), ninguna se preocupa por su atención. De acuerdo al célebre *dictum* benjaminiano, “ningún poema está destinado al lector, ninguna imagen al espectador, ninguna sinfonía al oyente” (9).

Según este principio no antropocéntrico, existen ciertos conceptos, como el de “traducibilidad” [*Übersetzbarkeit*], que “conservan su sentido exacto, quizás incluso su sentido más importante, si no se relacionan exclusivamente con los seres humanos desde el principio” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, IV, 10). En tal caso, comenta Benjamin,

se podría hablar de una vida o un momento inolvidable [*unvergeßlichen Leben oder Augenblick*], incluso cuando todos los seres humanos los hubiesen olvidado. Porque si su esencia exigiera no ser olvidada, entonces ese predicado no sería falso, sino solo una exigencia [*Forderung*] a la que los seres humanos no responden, y al mismo tiempo también contendría la indicación de un ámbito capaz de responder a dicha exigencia: el pensar de Dios. (*Gesammelte Schriften*, IV, 10)

Esta dimensión objetiva, cuasi divina<sup>3</sup> o, en todo caso, no subjetiva, está presente en todos aquellos conceptos que, como el de *Übersetzbarkeit* (traducibilidad), señalan en Benjamin una “posibilidad estructural” (Weber 6) mediante el recurso del sufijo *-barkeit* (-bilidad). Este no indica una mera posibilidad, sino, como ha mostrado Florencia Abadi, una “exigencia objetiva” (29) presente tanto en los fenómenos históricos como en los objetos culturales, exigencia que “opera como fundamento del conocimiento” (Abadi 153). Anclada en una concepción mesiánica del acaecer, esta exigencia inscribe en las obras una diferencia en su interior, una virtualidad que existe —es decir, que dura y permanece, que sobre-vive— con independencia de su realización efectiva y de su captación por parte de un sujeto. De esta forma, una obra es criticable por más que nadie la critique; traducible por más que no encuentre un traductor empírico, legible por más que nadie la lea, etcétera. De una manera totalmente contraintuitiva, Benjamin pone el acento menos en las facultades del potencial destinatario que en el núcleo temporal de la obra, de su historicidad propia, que hace que, en un “ahora” concreto, determinados contenidos emerjan y clamen por su realización aunque nadie los convoque.

Para dar cuenta de la peculiar forma de ser-en-el-tiempo de las obras, Benjamin introduce los conceptos de *Leben* (“vida”), *Fortleben* (“supervivencia”) y *Nachleben* (“pervivencia” o “vida póstuma”).<sup>4</sup> Según su

---

<sup>3</sup> Benjamin parece retomar y radicalizar en este punto un pasaje clave de su “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del ser humano” de 1916, en el que discute aquella “concepción burguesa del lenguaje” según la cual el instrumento o “medio de la comunicación es la palabra; su objeto, la cosa; su destinatario, un ser humano” (*Gesammelte Schriften*, II, 1, 147). En contraposición a este paradigma comunicativo, Benjamin enuncia su teoría nominativa del lenguaje, que “no conoce medio, objeto ni destinatario [de la comunicación]. De acuerdo con ella, en el nombre el ser espiritual del ser humano se comunica a Dios” (*Gesammelte Schriften*, II, 1, 147). La referencia a Dios tanto en este pasaje como en el de “La tarea del traductor” debe ser entendida como “el rodeo de una *via negativa*” (Wohlfarth “Das Medium der Übersetzung”, 86) mediante el cual Benjamin busca desprenderse de toda consideración de las relaciones interpersonales e intrahumanas, algo que, por otra parte, ya se anuncia en la idea de ese “lenguaje en cuanto tal [*überhaupt*]” que encontramos en el título del ensayo de 1916.

<sup>4</sup> Para la diferencia entre esos tres conceptos, puede consultarse el artículo de Mariela Vargas, “*Nachleben* [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin”.

visión, “la idea de la vida y de la supervivencia [*Fortleben*] de las obras debe entenderse con un rigor totalmente exento de metáforas” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, IV, 11). Fuera de toda fraseología biológica y de la referencia a procesos orgánicos, estos conceptos “se justifica[n] mejor cuando se atribuye[n] a aquello que ha hecho historia y no ha sido nunca únicamente escenario de ella” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, IV, 11). Para Benjamin, en efecto, las ideas, las palabras y las obras que las materializan no están en la historia como un punto sobre una línea o un objeto de utilería sobre un escenario. No son históricas por tener un “contexto de emergencia” y un “contexto de recepción”, por formar parte de una determinada tradición, pertenecer a un canon o tener un lugar en la historiografía de la cultura, sino por poseer una “historicidad específica [*spezifische Geschichtlichkeit*]” (Benjamin *Gesammelte Briefe*, II, 392). A diferencia de enfoques que privilegian el elemento contextual como forma de pensar la relación entre tiempo y obra, lo que la tentativa inaugurada por Benjamin requiere pensar, como sugiere Luis Ignacio García, es “la temporalidad que trabaja en su inmanencia”, es decir, la “efectualidad [de la obra] en el tiempo” (20).

Fruto de esta “supervivencia —que no debería llamarse así de no significar la evolución y la renovación por la que pasan todas las cosas vivas—, el original se modifica” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, IV, 11) no menos que los sucesivos momentos de su acogida. La intuición de Benjamin es que no sólo los contextos de recepción de una obra cambian a lo largo del tiempo, sino que son las propias obras las que sufren en su interior una metamorfosis, en virtud de la cual contenidos hasta entonces inobservados por sus contemporáneos pueden pasar a primer plano en su historia posterior. En el curso de los años, escribe en otro texto, las obras “se vuelven algo completamente diferente de lo que pretendían sus autores” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, II, 649), emancipándose así del contexto que las vio surgir y de las intenciones originales de sus creadores. Dar cuenta

cabalmente de ello implica desplazar un abordaje que considera que las formas culturales pertenecen inexorablemente a una época ya clausurada, que se trataría de reconstruir con los medios del saber histórico legitimado. En cambio, y esto es lo novedoso, la perspectiva de Benjamin obliga preguntarse cómo las obras *hacen* historia, en lugar de meramente *estar* en ella. Esta circunstancia afecta sobre todo a lo que entendemos por *lectura* cuando nos referimos a obras del pasado.

Si en el texto de 1923 el acento estaba puesto en la traducción, en los escritos que comienzan a desplegarse en torno al *Libro de los pasajes* [*Passagen-Werk*] está en la lectura. En el convoluto “N”, en el que se reúnen las reflexiones epistemológicas centrales de su *magnus opera* inconclusa, Benjamin sostiene que los objetos —imágenes, ideas, formas, obras o palabras— del pasado “sólo se vuelven legibles en un tiempo determinado” (*Gesammelte Schriften*, V, 577), pues el “índice histórico [*historische Index*]” que portan “no sólo dice a qué tiempo determinado pertenecen, dice sobre todo que sólo en un tiempo determinado alcanzan legibilidad [*Lesbarkeit*]” (*Gesammelte Schriften*, V, 577-578). Y este “alcanzar legibilidad”, dice Benjamin, “constituye un punto crítico determinado del movimiento en su interior” (*Gesammelte Schriften*, V, 578). En función de ello, cada presente será capaz de la lectura de aquel fragmento del pasado que le es sincrónico, de acuerdo a un “índice histórico” que secretamente lo liga a él. Cada ahora, en consecuencia, “es el ahora de una determinada cognoscibilidad [*Erkennbarkeit*]” (*Gesammelte Schriften*, V, 578), en el que un sentido hasta entonces inadvertido surge o puede surgir, imprevisto, con un poder inquietante. La percepción de Benjamin es lisa y llanamente que el tiempo en que una obra surge no coincide necesariamente con el de su cognoscibilidad o legibilidad.

## II. La hipótesis del anacronismo

*El pecado original es también la fuente de conocimiento.*  
Olivier Dumoulin

En otros términos, lo que sugiere Benjamin cuando introduce la categoría de la historicidad específica de las obras y la idea de legibilidad es que las operaciones de lectura son siempre actos anacrónicos. Esta perspectiva no es siempre saludada con los brazos abiertos por historiadores de la literatura o filósofos, quienes a menudo han sostenido la creencia de que el peor de los pecados a la hora de enfrentarnos con una determinada forma cultural del pasado es el anacronismo.<sup>5</sup> Sin embargo, este punto de vista es el que ha comenzado a ponerse en tela de juicio, entre otros, por filósofos-historiadores como Jacques Rancière y Georges Didi-Huberman.

De acuerdo con Rancière, “es la idea del anacronismo como error acerca del tiempo lo que debe ser deconstruido” (66). El “privilegio negativo” (Rancière 53) dado al anacronismo se basa en considerarlo como una “falla contra la cronología en general” (Rancière 54). Pero bien considerado “el anacronismo implica algo bastante diferente de una cuestión de cronología defectuosa” (Rancière, 65), pues la propia ordenación cronológica del tiempo es una ficción historiográfica que consiste en hipostasiar la temporalidad en una secuencia de presentes modalizados. Ahora bien, ni el pasado del que se quiere dar cuenta es un objeto puro, idéntico a sí y emplazado en un *continuum*, ni el presente, habitado como está por las reverberaciones del pasado, coincide consigo mismo. Para Rancière, se trata de pensar, en

---

<sup>5</sup> Jacques Rancière dedica su artículo “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien” a desmontar la premisa de Lucien Febvre —figura clave de la escuela de los *Annales*— según la cual el anacronismo es el “pecado de los pecados” para el historiador (Rancière, 53). Por su parte, Pierre Hadot es también de la idea de que, para determinar las “verdaderas intenciones” de un autor, hay que “evitar el anacronismo” (Hadot 104, 106). De acuerdo a él, “un texto debe ser comprendido e interpretado, en cambio, desde la perspectiva de su época” (Hadot 118). Pese a que el enorme trabajo de Hadot no se agota en estas solas afirmaciones, la utilización sistemática de expresiones como “no cometer anacronismo”, “evitar el anacronismo”, “caer en el anacronismo” (Hadot 110) son sintomáticas del rechazo epistemológico que en este trabajo intentamos problematizar.

cambio, la no concordancia del tiempo histórico y, por ende, la no contemporaneidad que las formas culturales mantienen con los momentos de su surgimiento. Georges Didi-Huberman ha dado cuenta de esta historicidad otra con una resuelta reivindicación del anacronismo, al que considera capaz de nutrir y volver más fecundos los modos en que nos relacionamos con los objetos del pasado —o en que ellos se relacionan con nosotros—. Según esta perspectiva, “sólo toma sentido en la historia lo que aparece en el anacronismo, el anacronismo de una colisión donde el Otrora se encuentra interpretado y ‘leído’, es decir, puesto al día por la llegada de un Ahora resueltamente nuevo” (Didi-Huberman, 265).

Las intervenciones de Rancière y Didi-Huberman indican algo que Benjamin ya había planteado, cuando, a su modo, llamaba la atención sobre la coexistencia de temporalidades heterogéneas que se hacen presentes en toda operación de lectura. Toda lectura crítica, toda cognoscibilidad de las obras, está “marcada por un cierto diferimiento temporal” (Vargas 49) que ninguna filología histórica, por crítica que quiera ser, podrá corregir. Leer y criticar, en este sentido, son tareas eminentemente anacrónicas, ocurren siempre a destiempo. Pero así considerado, el anacronismo no es algo que pertenezca al orden de la (mala) decisión (metodológica). El anacronismo, en algún sentido, es la forma de darse el tiempo, la manera en que el tiempo (también —sobre todo— el de las obras) se nos dona. Rechazarlo con la intención de unificar el tiempo y poner las cosas en su lugar no resuelve la paradoja, sino que la oculta. A este respecto, Didi-Huberman sostiene que al anacronismo de lo real debe corresponderle un anacronismo metódico. Para él, “el anacronismo es necesario, el anacronismo es fecundo, cuando el pasado se muestra insuficiente, y constituye incluso, un obstáculo para la comprensión de sí mismo” (Didi-Huberman 42-43). Esto quiere decir que, si un objeto del pasado o su época no da las claves de su propio desciframiento, es una cierta configuración de lo póstumo el punto del que cabe elucidar su historia anterior. De modo que la “pureza” objetiva con la que los



procedimientos de reconstrucción historicistas intentan relacionarse con el pasado parece ya un punto de partida ilusorio. En un fragmento del convoluto “N” del *Libro de los pasajes*, Benjamin anota una observación del dramaturgo Franz Grillparzer. De acuerdo con este último, “leer en el futuro es difícil, pero ver *puramente* en el pasado es más difícil todavía: digo *puramente*, es decir, sin mezclar en esta mirada retrospectiva todo lo que ha tenido lugar en el intervalo” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, V, 587). Radicalizando la tesis de Grillparzer, Benjamin sostiene que “la ‘pureza’ de la mirada no es que sea difícil de alcanzar, sino que es imposible” (587). La objetividad positivista del historicismo y su concepción vulgar de la temporalidad es de este modo demolida, pero en su lugar no aparece la discrecionalidad del sujeto cognoscente, sino un pensamiento que repone la primacía del objeto y su historicidad específica. En consecuencia, “lo que ha tenido lugar en el intervalo” no es un estorbo del que haya que deshacerse, sino que es el suelo mismo en el que la obra sigue virtualmente creciendo y en el que el trabajo crítico se vuelve posible. De esta manera, la propia noción de obra pierde estabilidad y sus límites se vuelven menos discretos cuando se considera su historia póstuma como parte inalienable de ella misma. Sólo es posible acceder a la obra internándonos en el suelo de su vida póstuma, en el terreno que nos separa y que al mismo tiempo nos liga a ella. En este sentido, Didi-Huberman afirma que no es necesario pretender fijar, ni pretender eliminar esta distancia: hay que “hacerla *trabajar en el tempo diferencial* de los instantes de proximidad empática, intempestivos e inverificables, y los momentos de rechazo críticos, escrupulosos y verificadores”, en razón de lo cual “toda cuestión de método se vuelve quizás una cuestión de *tempo*” (45). Llevando esta perspectiva al extremo, Benjamin estipulaba que, en una investigación determinada por este impulso metódico,

El entero círculo de la vida y los efectos de las obras tienen tanto derecho de aparecer, y hasta incluso más, que la historia de su surgimiento; es decir, su destino, la acogida por sus contemporáneos, sus traducciones, su fama... Pues no se trata de

presentar las obras literarias en el contexto de su tiempo, sino de presentar el tiempo que las conoce —el nuestro— en el tiempo en que ellas surgieron. (*Gesammelte Schriften*, III, 290)

Y ello quizás nos permita leer bajo una luz diferente aquellas ideas, siempre sospechosas para las humanidades, de “lo clásico”, la “moda” o la “fama” —ideas que, en otras circunstancias, dicho sea de paso, aportaron razones para “olvidar a Benjamin” (Sarlo 77)—.<sup>6</sup>

### III. Historicidad y comprensión

Como corolario, este otro modo de concebir la temporalidad de las obras, su específica forma de hacer historia, en cierta manera, complica las distinciones usuales que nos obligan a elegir entre el rigor filológico de la reconstrucción objetiva o el ejercicio actual del pensamiento —un atolladero al que, a menudo, nos vemos conducidos quienes leemos autores del pasado—. Mientras que una cierta noción de filología, positivista en sus fundamentos, subsume la obra en su contexto o se contenta con distinguir períodos en el itinerario de un autor, una cierta noción de actualidad, ligada a la idea de teoría como “caja de herramientas”, deshistoriza precipitadamente, evitando todo cuidado y reduciendo su objeto a los designios del sujeto que conoce. En ninguno de los casos se dice nada de la vida histórica de lo investigado ni de la historicidad del presente en que se investiga. Este es, precisamente, el asunto que una “heurística del anacronismo”, como la que postula Didi-Huberman (45), se propone discutir.

En efecto, ante el anacronismo, tanto la concepción que reduce la filología a la tarea de reconstrucción objetiva y desinteresadamente descriptiva de un corpus, como la concepción que determina la obra como una “caja de herramientas” disponible para el uso discrecional de los lectores,

---

<sup>6</sup> La finalidad del llamado de Sarlo a “olvidar a Benjamin” era contrarrestar provocativamente la “moda Benjamin” (Sarlo 78) proliferante en los años ochenta. El juicio de la autora se basa, sin embargo, en un concepto de “moda” asociado a la circulación irrestricta de mercancías culturales sin reparar en la concepción más dialéctica de la moda o la fama del propio Benjamin ni tampoco en la dimensión de “lo inolvidable” de la que hablamos más arriba.

se desestabilizan forzosamente. Lo que ambas tendencias parecen ignorar es el hecho de que las obras duran, y lo que dura, la duración, según ha dicho Gilles Deleuze, es “aquello que difiere o que cambia de naturaleza, la cualidad, la heterogeneidad, lo que difiere de sí mismo” (36). En efecto, la “duración” [Dauer] (*Gesammelte Schriften*, I, 125), como había sostenido Benjamin en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe de 1923, es también una categoría de la historicidad específica de las obras, del proceso vivo —o, más que vivo, perviviente— de su *Nachleben*. Desde la perspectiva de esta pervivencia (no-sincrónica, transversal), la diferencia (demasiado cronológica) entre “contexto de emergencia” y “contexto de recepción” de la obra, entre el pasado de su existencia y el presente de su acogida, se vuelve problemática. La propia partición de la historia en un antes y un después es ya producto de una concepción del tiempo en la que pasado y presente se encuentran discretamente separados. Cualquier interferencia entre ellos es vista, en el mejor de los casos, para decirlo con Michel De Certeau, “como un ‘mal necesario’ que se tolera como una enfermedad incurable” (16). Pero puede también, y esto es lo fecundo, “constituir el indicio de un estatuto epistemológico propio, y en consecuencia de una función y de una cientificidad a reconocer en ellas mismas” (16). El “estatuto epistemológico propio” del que habla De Certeau coincide con la reivindicación del anacronismo de Didi-Huberman y, a su vez, con “el carácter radicalmente asincrónico de la comprensión” (Vargas 43), cuya idea Benjamin dejó estampada en la siguiente anotación del *Libro de los pasajes*:

La “comprensión” histórica se ha de tomar fundamentalmente como vida póstuma de lo comprendido [*Nachleben des Verstandnen*], y por eso aquello que pudo reconocerse en el análisis de la “vida póstuma de las obras” [*Nachlebens der Werk*], de la “fama”, ha de considerarse como la base de la historia en general. (*Gesammelte Schriften*, V, 574-575)

De acuerdo con este postulado, que Benjamin quiere elevar a premisa de la “historia en general”,<sup>7</sup> el sentido que se quiere dar a conocer no yace íntegro, idéntico a sí, en el pasado, sino que sale a relucir por obra del tiempo y en el elemento de la crítica de los textos. Desde el punto de vista de esta dialéctica, el objeto se desdobra así en una “historia previa” [Vorgeschichte] e “historia póstuma” [Nachgeschichte], una “historia póstuma en virtud de la cual su historia previa se vuelve cognoscible en tanto implicada en un cambio constante” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, V, 467). En tal sentido, la lectura, la crítica y la comprensión histórica podrían comenzar a entenderse sobre la base de una temporalidad desajustada, como el lugar del encuentro contingente —único pero fugaz— entre la sobrevida de una obra y la legibilidad de la que un presente es capaz, o bien entre la historia de los efectos que la obra suscita y la recepción singular que, sin agotarla, la vuelve comprensible, cada vez de una manera nueva. Como dice Didi-Huberman, “cada nueva legibilidad de las supervivencias, cada nueva emergencia del largo pasado vuelve a poner todo en juego” (146), comenzando por las formas de entender nuestra relación con el pasado. Sin embargo, esta paradoja, que parece ser consustancial al acto de lectura crítica, constituye aún una fuente de malestar y un síntoma de que, para decirlo con Benjamin, “todavía se está muy lejos de entender que la existencia de la obra en el tiempo y su volverse comprensible son solo dos lados del mismo asunto” (*Gesammelte Schriften*, III, 289).

#### **IV. La lectura justa**

*La justicia y la objetividad no tienen mucho que ver entre sí.*  
Friedrich Nietzsche

---

<sup>7</sup> En tal sentido, Luis Ignacio García acierta cuando afirma que la pregunta por la historia del arte o de la literatura constituye para Benjamin “una mesa de prueba de un concepto de historia en cuanto tal” (18). En los dos casos, se estaría buscando trazar “una diagonal crítica irreductible tanto a la diacronía como a la sincronía” (García 18). García entiende esa tentativa como una suerte de “historicidad sin historicismo” (18).

Pero, entonces, ¿cuál es la tarea del lector? Desde el punto de vista de la historia póstuma de las obras, la pregunta que debemos hacernos no es cuándo una aproximación es objetiva, correcta o adecuada, sino cuándo es justa. Este desplazamiento permite introducir un criterio de justeza, cuando no de justicia, a la hora de abordar un objeto del pasado. En una anotación del *Libro de los pasajes*, Benjamin se refiere a ese criterio como un tipo de “método dialéctico” (*Gesammelte Schriften*, V, 1027). Lo que este se propone es “ser justo en cada momento con la correspondiente situación histórica concreta de su objeto. Pero esto no basta. Pues busca igualmente ser justo con la situación histórica concreta del interés por su objeto” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, V, 1027). El interés del que habla Benjamin, al mismo tiempo, no es inmediato, uno que haría concesiones fáciles a las tendencias dominantes que se disputan la herencia de una tradición. En tal sentido, se opone a aquella comprensión de la historia de las ideas que “no piensa legitimarse ante su tiempo a través de una penetración fructífera de lo pasado, sino que imagina que puede hacerlo mejor por medio de actos de patrocinio hacia la literatura contemporánea” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, III, 287). El interés por el objeto es, en cambio, indirecto: está mediado por la intensidad de la exigencia que el pasado le dirige al presente. En efecto, desde la perspectiva de la primacía del objeto y su vida propia, un texto no es sólo materia de una interpretación, sino también un dispositivo interpretante, una máquina simbólica que no cesa de suscitar legibilidades sobre nuestro presente. La tarea del lector es saber apreciarlas en el “momento crítico y peligroso que subyace a toda lectura” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, V, 287). En “Doctrina de lo semejante”, Benjamin había sentado las bases de esta teoría de la cognoscibilidad o la legibilidad basada en un *momento crítico*. Al igual que las prácticas mágicas de los antiguos, en las que el adivino, leyendo las constelaciones, podía trazar en el instante de la conjunción de los astros las similitudes con el destino de una vida singular,

la lectura profana se vincula a su modo con la percepción de semejanzas no sensoriales y correspondencias objetivas. Estas emergen ahora, sin que se las solicite, en el lenguaje, cuya captación requiere, al igual que en la adivinación, el dominio de un cierto *tempo*:

Pero el *tempo*, esa rapidez en la lectura o en la escritura, que difícilmente puede separarse de este proceso, sería entonces como el esfuerzo o el don de dejar participar al espíritu en esa medida de tiempo en que las semejanzas salen a relucir fugazmente en el flujo de las cosas, sólo para volver a sumergirse enseguida. Así, la lectura profana —si no quiere dejar de comprender— aún comparte esto con toda lectura mágica: que está sujeta [*untersteht*] a un *tempo* necesario, o más bien a un momento crítico, que el lector no debe olvidar por nada del mundo si no quiere quedarse con las manos vacías. (Benjamin *Gesammelte Schriften*, II, 209-210)<sup>8</sup>

En cierta forma, y volviendo a la cuestión de la sobre-vida de las obras y la posibilidad de su comprensión, ello sugiere que no siempre hay conocimiento ni lectura justa. Estas instancias dependen de un encuentro que puede no ocurrir, en la medida en que la oportunidad puede no ser aprovechada, la señal puede pasar de largo velozmente y la llamada, no ser respondida. Para una “ontología de la supervivencia” (García, 24), que es simultáneamente una epistemología de lo ocasional, el fracaso es siempre un horizonte posible, desde el momento en que ninguna teleología sustenta necesariamente su salvación crítica.<sup>9</sup>

Quizás quepa entonces, siguiendo estas reflexiones, hacer lugar a una concepción cairológica de la comprensión histórica de los textos. Giorgio Agamben nos recuerda que los estoicos basaban su experiencia del tiempo en el *cairós*, “la coincidencia repentina e imprevista en que la decisión

---

<sup>8</sup> En el *Libro de los pasajes*, Benjamin traslada esta concepción del lenguaje mimético a su teoría del conocimiento histórico cuando alude al carácter momentáneo en que, bajo la forma de un “índice histórico” o “imagen”, según un fragmento que citamos más arriba, se manifiesta “la percepción inconsciente de una afinidad, una semejanza entre lo sido y el ahora, capaz de generar la penetración dialéctica entre ellos” (Abadi 198).

<sup>9</sup> Sobre la relación entre exigencia objetiva de las obras y la dimensión salvífica de la crítica, hay que recurrir al estudio de Florencia Abadi *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*.

aprovecha la ocasión y da cumplimiento a la vida en el instante” (149). Pero el “momento crítico y peligroso” de la legibilidad de la que habla Benjamin, a la inversa de la *cairología* estoica estudiada por Agamben, es precisamente “algo objetivo y sustraído a nuestro control” (Agamben, 149), pues si bien involucra al ser humano como parte de su proceso, no “surge de la acción y de la decisión del hombre” (Agamben, 149), sino a lo sumo de su *reacción*, de su capacidad de dar respuesta.<sup>10</sup> Esta otra *cairología* no trata sólo de “abrir el pliegue y dejar florecer la paradoja” (Didi-Huberman 51) del anacronismo, sino de aprovechar el momento oportuno que para la interpretación se abre entre el “ya no” y el “no todavía”, el “demasiado pronto” y el “demasiado tarde”, es decir, los tiempos involucrados en el volverse comprensible de una obra. Allí, en la chance pasajera que ésta nos lega, anida para el lector la oportunidad de hacerle justicia. En consecuencia, y por todo lo dicho, los métodos de acceso a las obras de pasado tendrán que aprender a complicar los modelos de tiempo para dar cuenta de los anacronismos, las contingencias y la multiplicidad de temporalidades implicados en el acto de lectura.

## VI. Conclusiones

A lo largo de este escrito, nos hemos apoyado en algunas intuiciones de Walter Benjamin para calibrar una perspectiva no antropocentrada de la lectura y de la comprensión de los textos del pasado. Para ello hemos recurrido a la idea de “vida de las obras”, a partir de la cual Benjamin intentaba

---

<sup>10</sup> Por ello ya decía Benjamin que las correspondencias entre las cosas —o entre las épocas— a las que se vuelve la lectura “sólo adquieren su significado decisivo a la luz de la consideración de que todas ellas, por principio, estimulan y despiertan esa facultad mimética que *les da respuesta* en el ser humano” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, II, 205. El subrayado es nuestro), acentuando así el carácter primariamente objetivo de las similitudes y, complementariamente, el carácter secundario y, por así decir, derivado, de las facultades subjetivas. En esa medida, y extendiendo este asunto a nuestro problema principal, la facultad o capacidad mimética [*mimetische Vermögen*] de la que habla Benjamin no es un punto de partida, sino un “don” —es decir, algo que nos es dado— e incluso un don de “dejar participar al espíritu humano” (Benjamin *Gesammelte Schriften*, II, 209) en la vida de las obras.

pensar la historicidad propia de las ideas, las palabras, las imágenes, las formas y de las obras que las cobijan. El concepto de legibilidad, a su vez, nos permitió ahondar en esa perspectiva, mostrándonos la no concordancia entre el momento del surgimiento de una obra y el de su cognoscibilidad. En el sucesivo “alcanzar legibilidad” de los textos, los sujetos son implicados empíricamente en un proceso que los excede ontológicamente. Con el planteo de la hipótesis del anacronismo, que introdujimos a partir de Georges Didi-Huberman y Jacques Rancière, pudimos reconocer diferentes dimensiones de los tiempos convocados en lo que Benjamin llamaba “el volverse comprensible” de las obras. Sobre la base de esta idea, intentamos desmontar la alternativa entre abordaje filológico y libre uso de los autores, en la que frecuentemente se empantanaban las humanidades, mostrando que procede de una concepción problemática de la temporalidad de las obras. Finalmente, propusimos de manera provisoria la idea de una cairología del acto lector, para la cual la oportunidad que las obras nos donan está por encima de la acción y la decisión subjetivas. Desde esta perspectiva, no se considera que los sujetos sean el motor y el punto de partida de la comprensión, sino, en todo caso, la ocasión de dar respuesta a una exigencia que es independiente de ellos. En resumidas cuentas, el recorrido que hemos propuesto no es más que un intento de pensar algunas alternativas frente a los fundamentos subjetivistas que, en mayor o menor medida, organizan los abordajes usuales de las disciplinas humanísticas, entre las que cabe contar muy especialmente a la crítica literaria, a la filosofía y a la historia (del arte, de la literatura, de las ideas). Poner en entredicho la no siempre reconocida concepción antropocéntrica de la lectura, la crítica y la comprensión de los objetos “culturales” del pasado es un comienzo y una invitación a encontrar nuevas maneras de pensar nuestra relación con ellos y, si se quiere, a inventar otras figuras menos humanistas de las humanidades.



## Bibliografía

Abadi, Florencia. *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.

Agamben, Giorgio. *Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*, trad. de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

Bataille, Georges. "Méthode de méditation". *Œuvres complètes*, Tomo V, 1. Paris: Gallimard, 1973. 191-228.

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, 7 vols. Ed. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1991.

---. *Gesammelte Briefe*, 6 vols. Ed. Christoph Gódde y Henri Lonitz. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995-2000.

De Certeau, Michel. *Historia y psicoanálisis: entre ciencia y ficción*, trad. de Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. México: UIA, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 1995.

Deleuze, Gilles. "Bergson. 1859-1941". *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad. de José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005. 31-43.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, trad. de Antonio Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

García, Luis Ignacio. "La vida de las obras. Apostilla sobre 'Historia de la literatura y ciencia literaria'". W. Benjamin, *Historia de la literatura y ciencia literaria*. Córdoba: Costureras, 2019.15-27.

Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida, conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. de María Cucurella Miquel. Barcelona: Alpha Decay, 2009.

Rancière, Jacques. "Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien". *L'inactuel*, 6, (1996): 53-56.

Sarlo, Beatriz. "Olvidar a Benjamin". *Siente ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. 77-91.

Vargas, Mariela. "Nachleben [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin". *Veritas*, 38, (2017): 35-50.

Weber, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2008.

Wohlfarth, Irving. "Das Medium der Übersetzung". *Übersetzen: Walter Benjamin*. Ed. Christiaan L. Hart Nibbrig. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. 80-130.