

LA FUERZA DISCONTINUANTE DEL OLVIDO EN LA FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN

THE DISCONTINUING FORCE OF FORGETTING IN THE PHILOSOPHY OF WALTER BENJAMIN

Resumen¹

La crítica benjaminiana diagnostica una caída de la experiencia en la modernidad y llama a revisar las coordenadas temporales en las que esta ha cifrado la posibilidad de una transformación histórica. En este estudio abordamos uno de los temas clave de esta problematización: la relación entre olvido y memoria como condición que permite abrir una pausa dentro del *continuum* de un tiempo vaciado, a fin de recuperar una posibilidad de experiencia. Para ello, efectuaremos un recorrido sobre algunas de sus lecturas de Baudelaire, Freud, Bergson y Proust, analizando las particularidades que, sobre el final de los años '30, le permiten elaborar la peculiar conceptualización de una de las nociones centrales de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, a saber, la "rememoración". Problemática que incorpora el olvido como instancia basal del trabajo de memoria, mostrando la fuerza discontinuante del tiempo y una vía capaz de alojar una experiencia frente la sentencia de su caducidad.

Palabras clave: olvido; experiencia; discontinuidad; rememoración.

Abstrac

Benjamin's criticism diagnoses a decline in experience in modernity and calls for a review of the temporal coordinates in which it has encrypted the possibility of a historical transformation. In this study, we address one of the key themes of this t

¹Referencias

¹ Otra versión breve de esta problematización fue presentada y publicada en el marco del PICT 2014-2964 "La dialéctica de la modernidad en Walter Benjamin", dirigido por Francisco Naishtat.

problematization: the relationship between forgetting and memory as a condition that allows opening a pause within the *continuum* of an emptied time, in order to recover a possibility of experience. To do so, we will make a tour of some of his readings of Baudelaire, Freud, Bergson and Proust, analyzing the particularities that allow him to elaborate the peculiar conceptualization of one of the central notions of his thesis *On the concept of history*, namely, "remembrance", at the end of the 1930s. Problematic that incorporates forgetting as a basal instance of memory work, showing the discontinuous force of time and a path capable of accommodating an experience in front of the sentence of its expiration.

Key words: Oblivion; Experience; Discontinuity; Remembrance.

Introducción

La importancia y productividad de la discontinuidad en el pensamiento de Walter Benjamin es, sin dudas, fundamental. Y lo es, entre otras tantas razones, debido a la potencia política de la cual ella es portadora: sobre todo, en relación con la posibilidad que entraña de hacer lugar a una nueva comprensión cualitativamente ampliada de la temporalidad, así como del modelo de la historia desde la cual abordarla pero, además, en tanto de ella depende la oportunidad de construir una forma de la experiencia cuando parecía encontrarse en vías de extinción.

En este sentido, cabe señalar que para la reflexión benjaminiana, la temporalidad es mucho más que un flujo o una variable de análisis. Ella es la *condición de posibilidad* que permite diagnosticar y elaborar una lectura de la experiencia en su facticidad histórica específica. Por eso, el esfuerzo benjaminiano apuntará a resituar desde novedosas coordenadas teóricas las conceptualizaciones vigentes respecto del tiempo y de la experiencia así como también a exponer críticamente las limitaciones de las matrices de comprensión de estas temáticas que han sido impulsadas por las narrativas positivas del progreso y por la tradición *etapista*

de la filosofía de la historia, en la cuales el tiempo es un vector más o menos uniforme, evolutivo y cuyo devenir pareciera poder asegurar por sí mismo e *in crescendo* una acumulación de conquistas del hombre en la historia. Por el contrario, para Benjamin, no sólo el *continuum* del progreso de la historia, en su avance infinito, indetenible y sin pausa, no hizo más que dejar cadáveres a su paso, sino que este arrasamiento maquinal y maniqueo de las posibilidades del tiempo impidió además una valoración cualitativa del mismo a nivel de la experiencia, campo clave para la dimensión emancipatoria que intenta abrir la visión particularizada de la temporalidad histórica benjaminiana. Cuestiones, todas ellas, que necesitan ser entonces planteadas desde la paradójica productividad que evidencian tanto las pausas como las detenciones, así como también las demoras, las cavilaciones o las suspensiones. Con lo cual, la importancia de la relación entre tiempo y experiencia es, en este sentido, decisiva.

Ya desde sus primeros ensayos, desarrollados en el marco de su acercamiento a la *Jugendbewegung*, Benjamin nos alertaba acerca de la urgencia de concretar una ampliación del concepto de experiencia en un sentido metafísico-espiritual (cf. *Ob. II/1*, 2007, p. 164). Esta inquietud se mantendrá hasta sus últimas obras e irá cobrando distintos tonos y matices de acuerdo a sus específicos contextos de problematización: desde el marco de su proyecto sobre los pasajes de París, donde la indagación de los efectos de la técnica moderna permite explicar el empobrecimiento y la retracción aurática de la experiencia a manos del tiempo maquínico propiciador de las vivencias, hasta en los fragmentos sobre historia, donde la experiencia es tematizada como corolario implícito de una indagación general sobre el tiempo-ahora [*Jetztzeit*] en tanto clave de una temporalidad mesiánicamente recargada (Gagnebin, 1987 y 2014)².

²² Si bien en el contexto de Sobre el concepto de historia el concepto de experiencia no aparece referido especialmente, es sabido (Mosès, 1993; Gagnebin, 2014; Weigel, 1996) que estos fragmentos, en su conjunto, se disponen como claves para dar con una comprensión ampliada de la misma. La conceptualización de la temporalidad implícita en las *Tesis* se asienta en una dimensión cualitativa y crítica que Benjamin va elaborando desde diversas fuentes y líneas de problematización en los años anteriores (la temporalidad recargada que concentra la idea de “tiempo-ahora” [*Jetztzeit*] es un ejemplo de ello).

Pero, en todos los casos, las posibilidades de *complejización* de la experiencia aparecen, para Benjamin, vinculadas a la posibilidad correlativa de una redensificación de la temporalidad y del aparato conceptual dispuesto a comprender sus tensiones desde adentro, lo cual solo podrá cumplirse al efectuar una cierta pausa o detención “del tiempo”. Por eso, tal como veremos a continuación, la dinámica entre memoria y temporalidad pero, sobre todo, aquella que se da entre memoria, olvido y experiencia será una llave analíticamente fértil para abordar algunos aspectos centrales de esta cuestión.

Así, en el presente artículo nos abocaremos a explorar las tematizaciones elaboradas por Benjamin en torno al tópico de la experiencia y las condiciones modernas de su darse. Puntualmente, nos dedicaremos a mostrar de qué modo su acercamiento a la figura y poética de Charles Baudelaire durante los años '30, permite reunir los principales elementos a partir de los cuales constelar un nuevo abordaje tanto de la temporalidad como de la historia y la experiencia a la luz de la ambivalente relación que tiene lugar entre memoria y olvido. Pues, lejos de plantearse en términos oposicionales, ambos elementos se hibridan y discontinúan a tal punto que permiten producir la emergencia de una experiencia entendida como un acto fundamental de rememoración [*Eingedenken*].

En este sentido, la recuperación del acercamiento benjaminiano a Baudelaire funcionará como una clave de lectura potente desde dos niveles complementarios: por un lado, en tanto permite denunciar las gramáticas que intentaron comprender la experiencia basándose en la univocidad de un tiempo homogéneo (reduciendo toda comprensión al cálculo de sus dimensiones netamente cuantificables), y por otro, en la medida en que permite afirmar una temporalidad con aspectos cualitativamente recargados, capaz de desmontar el carácter secuencial de la relación entre pasado, presente y futuro. En cuyo seno reposaría, de modo larval, una rehabilitación de la experiencia que resultaría de la potencia interruptora del tiempo lineal y se concretaría en la *correspondencia* imprevisible que tiene lugar en la rememoración de lo sido en el ahora.

En definitiva, consideramos que la lírica de Baudelaire permite a Benjamin ampliar la matriz temporal desde la cual abordar la evanescencia de los fenómenos de la modernidad urbana (*shock*, moda, consumo, etc.) a fin de facilitar el desmontaje de los abordajes continuistas de la temporalidad, particularmente poniendo en foco la

falta de historicidad de la memoria que todos ellos presuponen. Porque si bien las perspectivas tradicionales que buscaron resignificar la importancia de la temporalidad para el pensamiento filosófico siguen entendiendo a la memoria como una tarea de construcción centrada en el tiempo presente y sostenida por la voluntad de la conciencia, Benjamin planteará, en cambio, la necesidad de concebirla desde una gramática temporal basada en la suspensión y, por eso mismo también, fuertemente recargada que, según buscaremos mostrar, deberá reconocer la decisiva operatoria de la que es poseedor el olvido. De ahí la hipótesis que guía nuestro análisis y sostiene que esta discontinuación del tiempo requiere ya no pensar al olvido, simplemente, como el reverso negativo y relegado de la memoria, sino, más bien, como su más potente condición.

I.

El acercamiento de Benjamin a las obras de Baudelaire comienza tempranamente. Entre 1914 y 1915 él mismo realiza las primeras traducciones al alemán de algunos de los poemas incluidos en *Tableaux Parisiens* y, en 1923, se publica como edición bilingüe precedida, a modo de prefacio, por el ensayo “La tarea del traductor”. Sin embargo, este vínculo se consolidará recién hacia mediados de los años '30, con la recuperación crítica de buena parte de su obra como material fundamental para el desarrollo de su proyecto dedicado a la modernidad parisina: *Das Passagen-Werk*³. Su plan de escritura dedicado a los pasajes de París como emergentes capaces de condensar, en su novedad y singularidad, toda una “filosofía material de la historia del siglo XIX” (Tiedemann, 2010, p. 284), tenía en la figura y la poética del parisino un pilar inmovible sin el cual no podría realizarse.

Sin embargo, dada la magnitud del propósito y las trágicas circunstancias histórico-biográficas que impidieron a Benjamin la concreción de su mayor programa filosófico, cobran protagonismo una serie de artículos breves en los cuales se presentó un adelanto de su estrategia expositiva y de las principales líneas de investigación a desarrollar allí. Las dos versiones del *Exposé* “París, capital del siglo XIX” (1935 y 1939), cuyo quinto apartado lleva por título, justamente, “Baudelaire o las calles de

³³ El proyecto sobre los pasajes de París comienza a ser elaborado por Benjamin en una primera etapa que va desde 1927 a 1929 y, tras una pausa, es retomado en 1934 y trabajará en él hasta su muerte en 1940. En este caso, entonces, tomamos como referencia la labor desarrollada puntualmente en la segunda parte del proyecto.

París”, dan prueba de ello. Asimismo, también debemos consignar otros dos artículos dedicados específicamente al poeta: “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” (1938) y su reformulación crítica de unos meses después, “Sobre algunos motivos en Baudelaire” (1939)⁴. Ambos textos, considerados por Benjamin como “una suerte de modelo en miniatura [*Miniaturmodell*] del todo” (2005, p. 955), nos permiten afirmar que, en orden a la realización de la arqueología materialista de la modernidad que buscaba el proyecto, la biografía y la lírica baudelaireanas constituyen, sin dudas, un mojón fundamental.

Ahora bien, considerando el vasto horizonte textual mencionado, quizás sea “Sobre algunos motivos en Baudelaire” el ensayo que mejor nos permita ordenar y avanzar en nuestro análisis. Esta elección responde a dos grandes motivos: por un lado, se trata de un material concebido y finalizado por nuestro autor en el que pueden verse reunidos sus principales posicionamientos filosóficos sobre la modernidad baudelaireana; y, por otro, porque “Sobre algunos motivos...” es una versión revisada y ampliada por el propio Benjamin, con la cual el berlinés buscaba resolver algunas objeciones que su trabajo anterior sobre Baudelaire había recibido por ser demasiado poco materialista. De modo que, estratégicamente, la justificación de su lectura crítica parece inapelable⁵.

Desde sus primeras páginas, *Sobre algunos motivos en Baudelaire* plantea un escenario contundente: “Baudelaire contaba con lectores a los que la lectura de la poesía plantea ciertas dificultades” (*Ob. II/1*, p. 207). El público al que se dirige *Les fleurs du mal* (1857) se caracteriza, para Benjamin, por su volatilidad. Es una audiencia, insiste Benjamin, con cuya “fuerza de voluntad y con su capacidad de concentración no se llega muy lejos” ya que ellos “dan preferencia a los goces sensuales; y están familiarizados con el ‘spleen’ que acaba con la receptividad y el

⁴⁴ Además de los textos mencionados, es preciso reconocer la centralidad del apartado J del *Passagen-Werk* titulado, justamente, “Baudelaire” -el cual reúne los fragmentos dedicados al poeta- así como el conjunto de anotaciones con que el berlinés acompañaba la elaboración de su trabajo central sobre los pasajes y en el que, entonces, se retoman sus motivos principales publicada como “Parque central” [*Zentralpark*] (1939).

⁵⁵ Las fuertes críticas que el primer manuscrito recibió por parte de Theodor Adorno en el que este señalaba la fragmentación del abordaje benjaminiano y la falta de mediación dialéctica entre las escenas allí presentada (Cf. *GB. V*, pp 431, 432) mente corregido.

interés” (*Ob. I/2*, p. 207)⁶. Todo París se encuentra envuelto en la gris opacidad del *spleen* moderno. Ese “monstruo delicado” –tal como el mismo Baudelaire allí lo refiere– se ha impuesto sobre los hombres sin contrapeso alguno y los ha condenado al tedio, al aburrimiento y al desgano ante la acción o, más sencillamente, a la melancolía entendida como el *mal du siècle* (cf. Baudelaire, 1977, pp. 39, 49).

No obstante, esta indiferencia no debe explicarse en función de motivos textuales o artísticos, sino que el *spleen* que habita las audiencias del inicio del siglo XX se debe a transformaciones de otro orden, a una mutación mucho más fundamental y, en cierto sentido, “estructural”: el abúlico recibimiento de *Las flores del mal* exige ser visto como un síntoma particular que revela la modificación decisiva y de orden general acerca de las condiciones de la experiencia en la modernidad. Tal es el diagnóstico de Benjamín:

si las condiciones de recepción de poemas líricos se han vuelto en verdad desfavorables, no resulta difícil imaginarse que la poesía lírica raramente conserva todavía el contacto con la experiencia de los lectores. Esto podría deberse a que la experiencia propia de éstos se ha modificado en su estructura (*Ob. I/2*, p.208).

Ahora bien, ¿qué quiere decir que se ha modificado la estructura de la experiencia y que, por lo tanto, sus condiciones de posibilidad también han cambiado? Como señala Michael Löwy (1993), la transformación de la experiencia está estrechamente ligada en Benjamin a la lectura de los efectos de las modificaciones estructurales del capitalismo señaladas por Karl Marx en *El Capital* (1867), quien insistía en dar cuenta de las alteraciones sufridas por el sujeto trabajador desde la revolución industrial a la fecha: un sujeto que encuentra enajenadas sus posibilidades vitales en la consagración maquínica de su existencia y que se ha vuelto una suerte de autómatas, un títere alienado, con gestos repetitivos, mecánicos y vaciados de sentido, un sujeto automatizado para quien el trabajo enajenado le impide una conexión plena con su entorno.

Es esta misma transformación la que aparece como imagen de la modernidad en la prosa baudelairiana. Pues, como afirma Benjamín explicitando su compromiso

⁶⁶ Cabe aclarar aquí que el propio Baudelaire se incluye en su caracterización de los hombres modernos y se equipara él mismo con sus lectores, con aquellos a los que, en el poema introductorio de *Las flores del mal* -titulado, justamente “*Au lecteur*”-, designa como sus iguales: “Hipócrita lector, mi igual, mi hermano”. (1977, p. 40).

con el poeta, “su obra [la de Baudelaire] no sólo es susceptible como cualquier otra de una determinación histórica, sino que quiso serlo y es así como se entendió a sí misma” (*Ob. I/2*, pp. 216, 217). Con lo cual, que “Baudelaire ha[ya] colocado la experiencia del *shock* [*Chockerlebnis*] en el corazón mismo de su trabajo artístico” (*Ob. I/2*, p. 216) da cuenta de su evidente vocación por hacer de su tiempo y de la singular forma de la experiencia que allí se encontraba planteada, la materia prima de su poética. Punto que resulta capital para el análisis de las transformaciones de la temporalidad que acarrea la experiencia en la modernidad para ambos autores.

II.

Tanto Benjamín como Baudelaire sintetizaron el ritmo infernal de la modernidad a partir del incuestionable protagonismo del *shock*: la relación de asombro y sorpresa que los pasantes –*flâneurs*– que habitan y recorren las calles copadas por la oferta de consumo de la sociedad industrial *vivencian*; la novedad que, con sus diversos objetos y estímulos, el capitalismo les propone. La dinámica de percepción discontinua y siempre entrecortada es la clave que determina la aprehensión sensorial de todos los fenómenos en la modernidad. El *shock* deviene así la forma de salirse por segundos del tedio del *spleen* en el que la época los sumerge, pero sin poder hacer de ello una experiencia porque el efecto de su innovación se agota no bien aparecido.

Como bien describe la prosa de Baudelaire, la relación entre sujeto y experiencia replica entonces, ella misma, la dinámica del *shock*. Lo cual consagra inmediata e instantáneamente las vivencias que dichas sensaciones e impresiones han producido. Instante tras instante, afirmando siempre la fugacidad de un ahora que se desvanece, el *shock* apuntala una vivencia que entroniza una matriz atomizada y fragmentaria que subjetiva al sujeto moderno en una individualidad que, lo sorprende y estimula con su novedad, pero que enseguida lo melancoliza por su incapacidad de hacer lazo con el mundo. Este “estigma de la vida moderna” (Hansen, 2011-2012, p. 348), es tal porque funciona como el componente último (o primero) de toda percepción y opera como su límite: es la condición de posibilidad de todas las impresiones (el componente sorpresa que permite que ocurran) y, a su vez, es el punto infranqueable más allá del cual queda clausurada toda otra apertura sensorial. La captación del *shock*, por ende, “esteriliza la experiencia” (Amengual, 2008, p. 53), abriendo una forma compensatoria y superficial de acceso al mundo, la que

concentran las vivencias. Estas se caracterizan por la fugacidad de su duración, pero también, por el eterno presente en el que buscan extender su interioridad vacía, sin admitir la posibilidad de articularse con lo ya sido pero tampoco con el porvenir. Las vivencias afirman así la percepción de un tiempo entendido como mera evanescencia, como secuencia vacía y abstracta, indiferenciada temporalidad de un instante que no llega a discontinuar la linealidad del tiempo ni a hacer pausa. Así, Benjamin concluye que, en la modernidad, “la experiencia [*Erfahrung*] ya difunta, eufemísticamente, se llama vivencia [*Erlebnis*]” (*Ob. I/2*, p. 290). La temporalidad del *shock* solo abona una mínima percepción atomizada e individual, como si fuese una punta, o un *hápx* remanente, del soterrado proyecto moderno de un tiempo de la historia.

La experiencia, en consecuencia, parece haber extraviado en la modernidad la perspectiva práctica de su realización. Su capacidad articuladora difiere de la vivencia: los “rasgos definitorios del *shock* hacen imposible la asimilación, transmisión y elaboración de lo vivido y, consecuentemente, desarticulan el carácter social y compartido de la experiencia” (Amengual, 2008, p. 52). En efecto, obturada incesantemente por el *shock* no hay espesor histórico donde asentar una tradición, una narración, una transmisión que se abra a diálogos, montajes y constelaciones entre elementos impensados y de diversa procedencia.

Pero entonces Baudelaire permite a Benjamín hacer inteligible el alcance determinante de este régimen perceptivo-sensorial impuesto por la *chockerlebnis*: no sólo posibilita una comprensión de la modernidad desde su cara interna, sino para además señalar el riesgo que dicha vivencialidad comporta respecto de las posibilidades concretas de producir una transformación histórica. En efecto, la dinámica temporal del *shock* fractura y separa los tiempos de modo que sólo perviva un eterno presente. La doble escisión entre pasado y presente, y entre futuro y presente, es cabal para la reproducción de este régimen subjetivo en el que las direccionalidades del tiempo aparecerán subsumidas a una “creciente auto-alienación del hombre” (*Ob. I/2*, p. 290) que ocurre siempre en tiempo presente. El hombre, así, impedido de una relación experiencial con el mundo, “hace inventario de todo su pasado como capital ya sin valor” (*Ob. I/2*, p. 290). El modo inerte con el que este parece entrar en relación con el tiempo sido, se replica en la carencia de imaginación de otras posibilidades por venir; así, pasa revista a “los momentos de su vida pasada

como si se tratase de un racimo de posesiones descartadas, tratando de recordar su significado, de encontrar sus ‘correspondencias’” (Buck-Morss, 1995, p. 213).

Esta noción -las correspondencias- no sólo enlaza otro eco baudelairiano en Benjamín⁷⁷, sino que traza, tal vez, un horizonte de redención posible para la caída de la experiencia. Se trata de una idea con la cual Benjamín apunta a producir una nueva vinculación entre pasado y presente cuya novedad aparece direccionada hacia un espesor histórico que es antitético a la dinámica de innovación del *shock*. Las correspondencias baudelairianas reposicionan los objetos en cuestión a partir de una redensificación de la temporalidad que, en tanto logra “traer” el pasado al presente, es capaz, por eso mismo, de propiciar el estallido de la continuidad secuencial y, además, de sentar las bases para sostener una nueva forma de experiencia.

En su segundo ensayo sobre Baudelaire, Benjamin avanza sobre esta cuestión clave y señala, puntualmente, que las correspondencias son el contenido de los días cuyo tiempo se sustrae al orden de la vivencia, es decir, un tiempo cuyo espesor no permite ser reducida a una cadena equivalencial de instantes sucesivos porque lo que ellas nombran son los días “no señalados por vivencia alguna, no unidos tampoco a los demás y que más bien se destacan del tiempo” (*Ob. I/2*, p. 244). De modo que, abriendo una instancia cultural e histórica en medio del frenesí del consumo y la novedad modernos, “las correspondencias son esas fechas que pertenecen a la reminiscencia [*Eingedenken*]” (*Ob. I/2*, p. 244), días festivos, que sobresalen del calendario y suspenden su lógica cronológica habitual en la medida en que detonan su secuencialidad unilineal para habilitar, por el contrario, “el encuentro con una vida anterior”⁸⁸ (*Ob. I/2*, p. 245). Así, en las correspondencias sucede una pausa discontinuante y una reunión fundamental, en ellas se encuentran el ahora con lo sido, lo individual con lo colectivo. El choque del presente con una *vida anterior* ya no se pierde como *shock* evanescente en la individualidad de las vivencias, sino que pervive como experiencia. Y para ello precisa poder reorganizar los contenidos de la memoria.

⁷⁷ “*Correspondences*” es el título de uno de los más célebres poemas de *Les fleurs du mal* en el que el poeta parisino da cuenta de una singular imbricación temporal según la cual el París del Segundo Imperio resuena con la Grecia clásica consagrando así un reenvío temporal y sensorial. Benjamin, por su parte, recupera este concepto para nombrar la especificidad de un lazo temporal recargado sobre el que volverá una y otra vez. (Cf. Baudelaire, 1977, p. 48).

⁸⁸ Profundizando la organicidad del vínculo Benjamin-Baudelaire cabe señalar en este punto que en “Las flores del mal” se encuentra un poema cuyo título es, justamente, “*Vie antérieur*” (Baudelaire, 1977, p. 58).

En efecto, para la tarea de corte, pausa y reencuentro que acontece en las correspondencias, y como ellas implican un cierto sentido de revinculación temporal, el abordaje de la memoria se presenta como una demanda impostergable. Porque, si tal como hemos planteado, los hombres modernos devinimos autómatas “que han liquidado completamente su memoria” (Ob. I/2, p. 238), será necesario entonces elaborar una nueva concepción de esta a fin de poder reposicionar alguna forma de lazo con el pasado y, por su intermedio, con alguna vía capaz de reponer la posibilidad de experiencia.

III.

La perspectiva teórica de Henri Bergson y de su discípulo, Marcel Proust, junto con los descubrimientos psicoanalíticos de Sigmund Freud, conforman la matriz conceptual desde la cual Benjamín planteará su propia perspectiva crítica sobre la memoria en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”. En este sentido, la primera mención allí refiere a *Más allá del principio de placer* (1920), texto en el que Freud plantea que:

la conciencia surge en remplazo de la huella mnémica [...] El sistema consciente se singularizaría entonces por la particularidad de que en él, a diferencia de lo que ocurre en todos los otros sistemas psíquicos, el proceso de excitación no deja tras de sí una alteración permanente de sus elementos, sino que se agota, por así decir, en el fenómeno de devenir-consciente” (Freud, 1992, p. 25).

De este modo, las impresiones que guían la experiencia psicoanalítica recaban en las “huellas permanentes” producidas por “todos los procesos excitatorios de los otros sistemas” y que “son la base de la memoria” (Freud, 1992, p. 24); es decir, “restos mnémicos que nada tienen que ver con el devenir consciente.” (1992, p. 25), incluso muchas veces “los más fuertes y duraderos son los dejados por un proceso que nunca llegó a la conciencia” (Freud, 1992, p. 25). De modo que, hacer consciente y dejar huella se presentan como operatorias no sólo diferentes sino provenientes de sistemas, en cierto punto, inconmensurables entre sí.

Ahora bien, si tal como indica Freud, la memoria opera en el registro oculto y fantasmático de las huellas, en los vestigios y los rastros de los procesos inconscientes, el recuerdo hace lo propio al ordenar su material en función de los objetivos de la conciencia, estipulando los límites concretos de su registro efectivo. El recuerdo es, para Freud, el fruto de este “trabajo” de composición, que no adviene por

orden de la voluntad sino por compulsión inconsciente. Cuestión que Benjamin retomará, de un singular modo, en las páginas de “Sobre algunos motivos en Baudelaire” al ponerlo en relación, en un primer momento, con las tesis filosóficas elaboradas por Henri Bergson en *Materia y memoria* (1898). Pues, desde su visión, allí queda perfectamente establecida la necesaria ligazón entre memoria y experiencia⁹.

Este cruce entre memoria y experiencia que allí queda establecido es el pilar a partir del cual Bergson, siempre desde la lectura benjaminiana, logra presentar un análisis todavía más enriquecido de la memoria. Un análisis que puede ser desglosado lógicamente en tres instancias pero que, necesariamente, se encuentran interconectadas: una memoria pura [*mémoire pure*] que acompaña y registra todo lo que acontece en la conciencia, una memoria hábito [*mémoire habitude*] que se encarga de repetir de forma mecánica las respuestas corporales más básicas que facilitan una ordenación de la vida y, finalmente, una memoria inmediata [*mémoire immédiate*] que inscribe el pasado puro en la acción presente y funciona, por eso mismo, como precondition de las otras dos instancias en su puesta en práctica¹⁰. Lo interesante del cruce de estas tres memorias es que no solo permite valorar de un modo ampliado una relación de la memoria con lo sido en el pasado, sino que se posiciona como un modo de inteligir los mecanismos para los cuales la memoria es impulso [*élan*] temporal capaz de crear novedad. Por eso, la memoria, dice Bergson en *La evolución creadora* (1907), refiere siempre a cierto tipo de ejercicio que se efectúa en tiempo presente:

⁹ Si bien podemos afirmar que el paradigma bergsoniano se apresta, más bien, a pensar la dimensión de la vivencia tal como fuera conceptualizada por Benjamin más que la de la experiencia plena, es preciso entender que esta desemboca del modo peculiar en el que el vitalista francés sostiene la productividad de un lazo posible entre memoria y experiencia. Recordemos que, como parte del objetivo de revivificación de la temporalidad que Bergson buscó sostener como proyecto filosófico, la experiencia es tematizada en función de la aperturidad que habilita su carácter “doble”: ella debe ser capaz de vincular tanto una intuición “del adentro como del afuera” (Bergson, 1985, p. 39). La experiencia, para Bergson, adviene por impulso de una “conversión de la atención” (Bergson, 1975, p. 153) hacia una interioridad sintiente y reflexiva, dinamizando una temporalidad específica y singular que es posible experimentar “inmediatamente” y que hace a la esencia activa de la vida. Para Bergson esta articulación es fundamental, en razón de la temporalidad dinámica propia del carácter siempre en movimiento de las intuiciones y reflexiones que hacen al juego adentro/afuera de la experiencia, le permitía también ampliar respecto de una comprensión de la memoria.

¹⁰ Cf. Bergson, H. *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. (2012). Seguimos en este punto el análisis de Frederic Worms que este ofrece en *Le vocabulaire de Bergson* (2000).

[l]a memoria [...] no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón, aquí no hay siquiera propiamente hablando una facultad porque una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Sin duda, en todo instante nos sigue todo entero: lo que desde nuestra primera infancia hemos sentido, pensado, querido, está ahí, inclinado sobre el presente con el que va a reunirse, *presionando contra la puerta de la consciencia*, que quería dejarlo fuera (1977, p. 47).

Bergson sabe que la memoria es la encargada de llevar adelante un trabajo activo con el pasado. También, que los elementos ‘primeros’ de esta construcción no son conscientes ni advienen a nuestro espíritu de modo voluntario. De hecho, sus conceptualizaciones alrededor de la “memoria hábito” y de la “memoria inmediata”, se disponen como herramientas al servicio de efectuar esa tarea dando cuenta de la dimensión cultural de los usos y la condición primera del instante temporal¹¹. Sin embargo, todavía impera en sus hipótesis un modelo unificado de temporalidad (todo el presente y todo el pasado podrían reunirse en la “memoria pura”) que no parece lo suficientemente hábil como para captar la tensión que surge del *shock* de las fuerzas conservadoras y creadoras del pasado tal como irrumpen fragmentariamente en el presente.

Benjamin, consciente de estas limitaciones, considera la teoría bergsoniana como un fondo ineludible, aunque insuficiente, para un análisis renovado de la memoria pero, sobre todo, de la temporalidad que ella solicita. Sosteniendo un gesto doble respecto de Bergson -que podría ser caracterizado como de “destrucción y rescate” (Pérez, 2018, p. 2)-, su lectura contiene múltiples ambivalencias: por un lado, la idea bergsoniana de memoria como un campo que debe ser redefinido de manera constante, más allá de los límites que la consciencia y la voluntad podrían llegar a establecerle, le sirve para articular su propia comprensión de la experiencia en su vinculación esencial con la memoria. Pues, para el berlinés, aquello que Bergson le ha ofrecido es una clave para poder comprender que

¹¹¹ Podríamos decir que Bergson por la vía de estratificación virtual de la memoria lo que busca, en definitiva, es aprehender una experiencia ‘primera’, en el sentido de que adviene de modo inmediato a la intuición. Se trata de una experiencia interior, que no proviene de una constatación empírica, sino que atraviesa la escalada de un impulso reflexivo e intuitivo hacia las profundidades de la existencia. (Cf. Bergson, 2012; Jankélévitch, 1959, pp. 80-116, 184-188, 229-244).

en efecto, la experiencia [*Erfahrung*] es cosa de la tradición [*Tradition*], lo mismo en la vida colectiva que en el interior de la vida privada. Una experiencia formada, en todo caso, menos con acontecimientos individuales, fijados propiamente en el recuerdo [*Erinnerung*], que con datos que se han acumulado y que son con frecuencia no conscientes, yendo a confluír en la memoria [*Gedächtnis*](*Ob. I/2*, p. 210).

Pero, por otro lado, Benjamin critica fuertemente la falta de operatividad que el concepto bergsoniano de memoria reviste a la hora de dar cuenta de la temporalidad histórica. En efecto, Bergson insistía en la necesidad de marcar una diferencia que no sólo sea de grado, sino “de naturaleza” entre pasado y presente, explicitando la jerarquización que comporta su perspectiva vitalista: “mi presente es lo que me interesa, lo que vive para mí, y, para decirlo todo de una vez, lo que me provoca a la acción, mientras que mi pasado es esencialmente impotente” (Bergson, 2012, p.185). Por eso, para el francés, quien sostenga un vínculo de “atención a la vida” (p. 222) tendrá voluntad sobre el presente y podrá dirigir el pasado hacia la tarea de la memoria.

De esta manera, a ojos de Benjamin, Bergson sigue privilegiando la primacía de una temporalidad unificada que se vive y tematiza como duración, produciendo una valoración del presente en detrimento del pasado y de la memoria como representación de su consumación en el aquí y ahora. Las tesis bergsonianas acerca de la memoria, entonces, no pueden dar cuenta de la relación entre experiencia e historia, fundamental para aprehender el carácter no lineal ni repetible del pasado en el presente. Tampoco de una memoria que resulte de una temporalidad discontinuada. De modo que, al “no especificar históricamente la memoria” (*Ob. I/2*, 210), Bergson no pudo elaborar una comprensión de la memoria capaz de dar cuenta del impacto social que sobre ella ha debido tener el deslumbramiento de “la época de la gran industria” (*Ob. I,2*, p. 210). Su énfasis en el valor gnóstico y espiritual de una escalada reflexiva e intuitiva hacia las profundidades de la existencia, obturan la posibilidad de aprehender la dimensión utilitaria de la vida moderna, los cambios producidos por el trabajo enajenado y la alteración en los modos de comportamiento ritmados por las *chockerlebnis*. El enfoque bergsoniano aparece así demasiado impregnado por el movimiento místico de una fuerza por la que se busca explicar toda relación activa y

vital en el presente, en detrimento de una visión material y dialéctica de las relaciones de fuerza que condicionan dicha realidad, como insiste Benjamin.

Pero hay además una segunda objeción que Benjamin agrega a la falta de espesor histórico y de visión de las condiciones de posibilidad de la memoria bergsoniana, y que tiene su foco en la idea de voluntad que, para el francés, comanda y ordena el trabajo de la memoria. En efecto, cuando Bergson (2012) define las características de la memoria pura enfatizando la importancia de que en su operatoria se produce un pasaje de un modo de vida activo a un modo de vida contemplativo, insiste en que la experiencia de la duración y de la memoria resulta de una voluntad libre, cuya conciencia ha intuido la importancia de *atender a la vida*. Esta voluntad ha sostenido su *élan* activamente, y por eso puede reunir *qua* memoria su alcance vital desde una instancia contemplativa. Para Benjamin, en cambio, el gesto de “encarar la actualización intuitiva del flujo vital” (*Ob. I/2*, p. 210) y abrir paso a la memoria, sólo puede acontecer de manera espontánea e imprevista. Por eso, la transición entre la vida tal como es vivida bajo el imperativo productivo de la modernidad (la vida activa) y la vida como creación o elaboración libre y reflexiva (la vida contemplativa) no podría realizarse desde el registro de la voluntad, sino que requiere un abordaje desde una dimensión por completo involuntaria.

IV.

La puesta en valor de la *mémoire involontaire* es una de las claves de *À la recherche du Temps perdu* (1908-1922), célebre saga literaria de Marcel Proust, discípulo de Bergson. Para Benjamin los desarrollos del escritor francés son “un intento de, bajo las presentes condiciones sociales, producir la experiencia por una vía sintética justamente tal como Bergson la concibe, pues cada vez podemos contar menos con su génesis por vía natural” (*Ob. I/2*, p. 210). La novela proustiana, en efecto, logra incluir el componente involuntario que faltaba a la formulación bergsoniana de la memoria pura, a la vez que recupera el aporte colectivo e históricamente determinado que Freud señalaba en la huella de los actos mnémicos.

En este sentido, en la famosa escena proustiana que inicia el libro, un gesto nimio marca el momento en el que se trastoca el *continuum* temporal y comienzan las asociaciones involuntarias de las huellas de la memoria. Cuando el narrador de la novela prueba una magdalena, se despierta un sentido –del olfato, del gusto, del tacto-

que no es propio de la conciencia cognoscente y que permite la súbita aparición de una serie de recuerdos que lo sobrecogen completamente¹². El protagonista experimenta un fenómeno fundamental: la emergencia de un *recuerdo*. Es la llave de acceso a un nuevo nivel de análisis desde el cual Benjamin comprueba que el funcionamiento de la memoria no reposa en la simple actualización voluntaria de un hecho pasado, sino en la aparición de un *recuerdo* del que no se tenía registro, no solo como memoria sino tampoco en tanto olvidado. El recuerdo emerge del olvido profundo sobre el cual reposa la memoria. En la novela de Proust, el narrador no solo da cuenta de que no disponía de ese recuerdo sino, de un modo más fundamental, que tampoco podía recordarlo ni en tanto olvidado. Sin embargo, esta condición no es una falencia ni un déficit de las operaciones de su memoria; lo que Proust expone es la operatividad de la *verdadera memoria*, es decir, de la memoria involuntaria, aquella que crea su material arrancando un fragmento de memoria al olvido y confirmando así la ficción de toda continuidad. Según Benjamin, citando al propio Proust,

así ocurre con nuestro pasado. En vano pretenderemos evocarlo voluntariamente; todo el esfuerzo de nuestra inteligencia por conseguirlo no nos es de ninguna utilidad [...] Y es cosa del azar que nos topemos con él antes de que muramos o que nunca lleguemos a encontrarlo (*Ob. I/2*, p. 211).

La situación describe el momento de irrupción –con toda la carga emotiva que implica– de una imagen proveniente de un pasado sepultado por el olvido y que, la memoria involuntaria se encarga de hacer presente fragmentariamente. En la escena de Proust, una sensación concreta funciona como detonante de una catarata de emociones por completo imprevistas para el joven protagonista que, sorpresivamente, se ve rodeado de imágenes y sensaciones que se encontraban latentes. Las imágenes, como huellas mnémicas agazapadas en una zona oscura del pasado, de repente, se hicieron

¹²¹² Y de repente me vino el *recuerdo* [*le souvenir*] aquel sabor era el del trozo de magdalena que, cuando iba a darle los buenos días los domingos por la mañana en Cambrey -porque esos días no salía yo antes de la hora de la misa- mi tía Leonnie me ofrecía, después de haberlo mojado en su infusión de té o de tila. Nada me había recordado la vista de la pequeña magdalena, antes de que la hubiera gustado, tal vez porque, al haberlas visto con frecuencia, sin comerlas, en las bandejas de las pastelerías, su imagen había abandonado aquellos días de Cambrey para unirse a otros más recientes, tal vez porque de aquellos recuerdos abandonados, tanto tiempo fuera de la memoria, nada sobrevivía y todo se había disgregado (Proust, 2007, p. 52).

manifiestas en el ahora con una fuerza inexplicable¹³. Benjamin subraya la relación de interioridad impulsada por este pasado que de golpe se hace manifiesto, pero no para ser recuerdo (no está allí, estable, viviendo como relato pospuesto en la memoria), sino para aparecer en su carácter de olvidado. Es esta instancia impensada, la del olvido, en la que abreva el material del pasado con el que el presente tropieza sin querer. Ya en otro texto dedicado a la obra de Proust, “Hacia una imagen de Proust” [Zum BildeProusts] (1929), Benjamin resaltaba la diferencia entre recuerdo y memoria subrayando la central operatividad del olvido¹⁴:

es sabido que Proust no describe en su obra una vida según ella fue sino una vida como la recuerda el que la ha vivido. Pero esto aún es impreciso y demasiado tosco. Pues lo más importante para el autor que recuerda no es lo que ha vivido, sino el proceso mismo en que su recuerdo se teje, ese largo trabajo de Penélope que es el recordar. ¿O sería mejor hablar aquí del difícil trabajo de Penélope que es el olvido? ¿No se halla la *mémoire involontaire* de Proust más cerca del olvido que de lo que se suele denominar recuerdo? ¿Y esta obra compuesta de recuerdo espontáneo, en la que el recuerdo equivale a la trama y el olvido a la urdimbre, no es lo contrario del trabajo de Penélope mucho antes que su prosecución? (*Ob. II, 1*, p. 317).

La obra proustiana nos enfrenta con un tiempo perdido que, de repente, aparece y cobra todo su espesor. No es sino el trabajo de Penélope, arcano de las esperas, que teje el tiempo para olvidar. Pues, a modo de urdimbre, el olvido es el elemento dominante, el que provee la tensión necesaria para albergar la densidad que sostiene la trama de la memoria. Puede decirse incluso que, en cierto punto, para Benjamin, el olvido no es más que la condición de posibilidad del funcionamiento de la memoria ya que, sin este, no habría forma de dar con la productividad mnémica.

Pero entonces, para recordar en sentido pleno es necesario favorecer el advenimiento de las imágenes involuntarias de la memoria, es requisito poder

¹³ “¿De dónde podía proceder aquel intenso alborozo? Yo sentía que estaba vinculado al gusto del té y del bizcocho, pero lo superaba infinitamente. [...] ¿De dónde venía? ¿Qué significaba? ¿Dónde aprehenderla? Bebí un segundo sorbo, en el que no encontré nada más que en el primero, y un tercero, que me aportó un poco menos que el segundo. Más valía dejarlo: la virtud de la bebida parecía disminuir. Estaba claro que la verdad que yo buscaba *no estaba en ella, sino en mí*” (Proust, 2007, pp. 52,53). La cursiva nos pertenece.

¹⁴ La diferencia entre memoria y recuerdo tal como ha sido retomada del psicoanálisis admite también la posibilidad de comprenderse en términos proustianos. De hecho, Benjamin lo afirma del siguiente modo: “traduciéndolo al modo de hablar propio de Proust: sólo puede convertirse en componente de la *mémoire involontaire* lo que no ha sido ‘vivenciado’ con conciencia y explícitamente, es decir, aquello que al sujeto no le sucedió como ‘vivencia’ [Erlebnis]”. (*Ob. I/2*, p. 214)

otorgarle a lo sido una profundidad y una virtualidad que debería asegurar su conservación latente –dado por la continuidad, por la presencia y el sentido artesanalmente construido y heredado–, y sobre el cual operará la memoria con su lógica involuntaria. De allí entonces que accedemos –casualmente– a ella cuando irrumpen las imágenes del olvido: reminiscencias de un pretérito acaecido que, de modo espectral se conservan virtualmente en nosotros, pero que, hasta el momento azaroso de su mostración, estaban borradas de nuestro plano consciente. La aparición de estas imágenes implica, de por sí, una fuerte conmoción, ya que como “índices de lo perdido” (Didi-Huberman, 1997, p. 94) revelan la posibilidad de un encuentro con un tiempo extraviado, es decir, nos enfrentan con una parte de nosotros mismos que, hasta ese momento, habíamos *olvidado*.

Sin embargo, no debemos confundir las imágenes de la memoria involuntaria con el acto (lógicamente posterior) de su elaboración, esto es, con el verdadero acto mnémico que implicará, como veremos, una articulación profunda con la posibilidad de hacer una experiencia. Pues si bien es cierto que la emergencia involuntaria de estas *imago*s debe estar necesariamente presupuesta, su sola presencia no garantiza la posibilidad de la rememoración.

V.

La articulación temporal de memoria involuntaria y experiencia o, mejor dicho, de olvido productivo y experiencia, es la mediación dialéctica por la cual es posible, para Benjamin, plantear la posibilidad de la experiencia en el marco de su caída moderna. Es una relación que se plantea poseedora de una cualidad fundamental: puede producir una *correspondencia* entre pasado y presente que, en lugar de ver desalentada su irrupción perdiéndose como *shock* o vivencia individual, permite aprehender su emergencia como una instancia valiosa capaz de dotar de pistas para la experiencia colectiva que es preciso reponer en el contexto general de su decadencia.

La mecánica vincular de las correspondencias sirve de modelo para la tarea de rememoración que debe hacer la memoria si quiere reposicionarse como experiencia. Y es por esta vía, justamente, que sobre el final de su vida, en el contexto de *Sobre el concepto de historia* (1940) Benjamin parece indicar que habría de ocurrir una redensificación de la experiencia, cabal para una recuperación activa del tiempo

histórico. En efecto, si “articular históricamente lo pasado no significa conocerlo ‘tal como realmente ocurrió’”, sino que requiere “apoderarse de un recuerdo” para cargar de tiempo el ahora (*Ob. I/2*, p. 307), la tarea de la rememoración deviene fundamental. En este sentido, la particularidad de la noción de rememoración benjaminiana no radica en su habilidad para repetir los contenidos de la memoria -tal como supone a primera vista el término *re-memorar*-; no se trata de hacer retornar a la memoria algo que tuvo lugar en el pasado, sino de permitir la inscripción de lo que *no* tuvo lugar¹⁵. Se trata de *apropiar* un recuerdo y no la continuidad monumental de la memoria; de allí que sea lo olvidado aquello que, con la rememoración, tiene chances de irrumpir y devenir tiempo recargado en el ahora.

Podríamos decir entonces que el olvido prueba su capacidad operativa también a la hora de pensar la temporalidad de la historia, puesto que no solo permite reformular los términos continuistas de la memoria, sino que puede encarnarse como contratiempo histórico clave desde la noción de rememoración. Esta noción es una instancia teórica decisiva que permite a Benjamin satisfacer su doble demanda filosófica respecto de la experiencia: por un lado, hacer un uso del pasado en el presente que signe una diferencia en lo dado y por otro, dar cuenta del componente necesariamente histórico y colectivo de su darse individual.

La rememoración puede convocar a la temporalidad de la memoria “verdadera”, esto es, de la memoria involuntaria, porque ya ha incorporado el pasado tanto en el trabajo del recuerdo como en la falta de voluntad del olvido¹⁶.

¹⁵ Seguimos en este punto las reflexiones de Stéfano Marchesoni, para quien, sería factible incluso “traducir *Eingedenken* con el neologismo ‘inmemorar’”, en efecto “el prefijo ‘in’ aquí no se debe entender como negación [...], sino como la preposición alemana ‘ein’-, esto es, como indicación de movimiento a un lugar”. Así, “el *inmemorar* como experiencia de un colapso temporal entre presente y pasado [...] gracias a la irrupción de lo inmemorial (la oportunidad fallida, lo que *no tuvo* lugar) en el ahora.” (Marchesoni, en Cohen, 2016, p. 188). También Francisco Naishtat, en su texto “Hermenéutica del olvido: intertextualidad en torno a un poema manuscrito atribuido póstumamente a Borges y su discusión desde perspectivas (in)existenciales”, vincula el sentido de “inmemorar” a la idea de “inexistencia” también portadora del olvido, en el sentido de que señala aquello que, a diferencia del recuerdo, no puede ser representado (Naishtat, 2019, p. 9).

¹⁶ Esta vinculación debe ser leída atenta a no adecuar el ámbito de acción de la *Eingedenken* benjaminiana a los mecanismos de la “*mémoire involontaire*” de Proust. En efecto, la rememoración no debe confundirse con la memoria involuntaria, puesto que *Eingedenken* obliga a efectuar un trabajo de la memoria, haciendo del material que involuntariamente adviene de esta una ocasión para articular “correspondencias” históricas; es decir, vincular instancias auráticas capaces de reponer una mirada que, en nombre del pasado, sostenga una incidencia actuante en el presente.

No podía quedar reducida a la a-historicidad de una memoria pura de cuño bergsoniano, porque su espesor temporal ya supone una memoria hecha experiencia. Es decir, una memoria que ya ha efectuado el trabajo de abrir paso al olvido para que en medio del desesperado presente articule una correspondencia. Así, el concepto de rememoración incorpora el olvido, pero no como una falta sino como un enlace productivo de su posible actualidad. La potencia de esta apertura es enorme y sus efectos inciden, directamente, en los registros sensoriales, perceptivos y afectivos con los cuales –según la lección de Baudelaire- podemos hacer experiencia. Ya que como afirma Benjamin, “la rememoración [*Eingedenken*] puede hacer de lo no concluido (la felicidad) algo concluido y cerrado, y de lo concluido (el sufrimiento), algo no concluido y abierto” (2005, pp. 473,374). Orientada hacia la felicidad (no sería otro el horizonte de redención benjaminiano (cf. Agamben, 2007; Abadi, 2014)), la rememoración se asocia a la posibilidad de que el tiempo tensione y elabore una comprensión con lo ya acontecido. Es un modo de experiencia que, lejos de todo determinismo, señala la oportunidad siempre latente de revertir lo dado en lo dado mismo. En este separarse de lo que ha sido, sin dejar por eso mismo de ser o haber acontecido, ella presupone un compromiso con la asunción de nuevas dimensiones del tiempo, en especial, en el pasado¹⁷. En tanto pieza central de la concepción benjaminiana del tiempo histórico, la rememoración propone una forma alternativa capaz de abrir una relación (inesperada) con el pasado; un pasado en el que lo sido se conserva latente en cada instante, pero

¹⁷¹⁷ En una de los más citados fragmentos que componen las *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), Benjamin nos ofrece un claro ejemplo de su operatoria. Si bien no avanzaremos aquí en el análisis de sus desprendimientos filosóficos más concretos, resulta útil comprobar cómo las correspondencias implican un peculiar ejercicio de citación que disloca la cronología y encuentra allí toda la potencia de su productividad disruptiva. En la tesis XIV leemos que “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora. Así, para Robespierre la antigua Roma era un pasado lleno de ese tiempo-ahora que él hacía saltar respecto del continuo de la historia. La Revolución Francesa se entendía en tanto que una Roma retornada. *Citaba* a la antigua Roma exactamente como la moda cita un traje ya pasado”. (*Ob. I/2*, p.315) Y, en la tesis XV, Benjamin complementa esta caracterización al sostener que “La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el instante mismo de su acción. La gran Revolución introdujo un nuevo calendario. El día en que comienza un calendario funciona como acelerador histórico del tiempo. Y, en el fondo, es ese mismo día el que, en la forma de los días festivos, que son los días de rememoración [*Tage des Eingedenkens*], retorna de siempre. Los calendarios, por tanto, no cuentan el tiempo como los relojes. Son monumentos de una conciencia histórica de la que en Europa hace cien años parece no haber ya la menor huella” (*Ob. I/2*, p. 315,316).

solo para emerger en una citación imprevista y reconfigurar lo dado. Así, la rememoración funciona como la memoria involuntaria de la historia.

De modo que la rememoración y las correspondencias –pero también la memoria involuntaria– se presentan para Benjamin como conceptos claves confirman la potencia y operatividad de un tiempo cualitativamente diverso, poseedor de una plasticidad asociada a su posibilidad de articularse con lo sido y de hacer aparecer en el ahora, como un relámpago, gracias a la discontinuidad, la débil fuerza disruptiva del pasado que, como el olvido, “siempre murmura en ellas” (*Ob. I/2*, p. 245).

Para finalizar, cabe recordar que el propio Benjamin había reconocido a Max Horkheimer, que su segundo ensayo sobre Baudelaire debía ser leído como el “armazón teórico” [*armaturethéorique*] de los fragmentos sobre historia (*GB. VI*, p. 399). Con lo cual, es relativamente sencillo concluir que parte del lazo que permite unir ambas tematizaciones tiene en el olvido la vía de su temporalidad recargada. No es un olvido que pueda ser concebido como borramiento o falla de la memoria, sino un olvido que opera desde su más plena afirmación, es decir, en tanto condición de posibilidad de aquella. Algo semejante a lo que Giorgio Agamben propone al afirmar que:

lo inolvidable no es aquí lo que está depositado de modo imperecedero en los archivos de la memoria. Por el contrario, lo verdaderamente inolvidable es no sólo lo que exige no ser olvidado aunque nadie lo recuerde, sino y ante todo aquello que exige ser recordado *en cuanto olvidado* (2018, p. 80).

Sólo tejiendo otro lazo temporal con el pasado será posible producir correspondencias capaces de rememorar lo sido y dar cumplimiento a las exigencias de su justo reclamo de redención en el presente. Si seguimos la pista de Benjamin, tal vez sea en el modo involuntario con el que las vivencias nos permitan activar lo olvidado que todavía hoy podamos hacer experiencia. Una experiencia que debe ser pensada en relación con la posibilidad de efectivizar una pausa, una ruptura o una cierta discontinuidad en la trama de una “memoria” que se encuentra entonces esencialmente determinada por la paradójica productividad del olvido.

Bibliografía

- Abadi, F. (2014). *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018). *Autoretrato en el estudio*. Buenos Aires: 2018.
- Amengual, G. (2008). "La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin". En Amengual, G., Cabot, M., Vermal, J., *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Baudelaire, C. (1977). *Las flores del mal*. Madrid: Visión.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes*. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). "Parque Central" en *Obras. Libro I/Volumen 2*. (pp. 261-309). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). "Sobre algunos motivos en Baudelaire". En *Obras. Libro I/Volumen 2*. (pp. 205-259). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2007). "Sobre el concepto de historia". En *Obras. Libro I/Volumen 2*. (pp. 303-318). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008). "Hacia una imagen de Proust". En *Obras Libro II/Volumen 1*. (pp. 317-331). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (2008). "Sobre el programa de la filosofía venidera". En *Obras Libro II/Volumen 1*. (pp. 162-175). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (1999). *Gesammelte Briefe V*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Benjamin, W. (2000). *Gesammelte Briefe VI*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Bergson, H. (1959). *L'évolution créatrice* [1907]. Paris: PUF.
- Bergson, H. (1975). "L'intuition philosophique". En: *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF
- Bergson, H. (1977). "La memoria o los grados coexistentes de la duración". En: *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*, trad. Armiño. Madrid: Alianza.
- Bergson, H. (1985). "L'âme et le corps". En: *L'énergie spirituelle*. Paris: PUF.
- Bergson, H. (2012). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Flammarion.

- Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Visor.
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- Eiland, H. y Jennings, M. (2014). *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Freud, S. (1992). "Más allá del principio del principio de placer". En: *Obras completas*, Tomo XVIII, (pp. 1- 62). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gagnebin, J.-M. (1987). "Walter Benjamin ou a historia aberta". En Benjamin, W. *Hobras Escolhidas*, Vol. 1. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Gagnebin, J.-M. (2014). *Limiar, aura e rememoração. Ensaio sobre Walter Benjamin*. Sao Paulo: Editora 34.
- Hansen, M. (2011-2012). "La flor azul en el paisaje tecnológico. Cine y experiencia en Walter Benjamin" en *Archivos. Revista de filosofía*, N°s 6 – 7. Santiago de Chile.
- Jankélévitch, V. (1959). *Henri Bergson*. Paris: PUF.
- Löwy, M. (1983). "Walter Benjamin critique du progres: à la recherche de l'expérienceperdue", en: *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27-29 juin 1983*, ed. Heinz Wisman (pp. 629-639). Paris: Cerf.
- Marchesoni, S. (2016). "Rememoración/Inmemoración: *Eingedenken*", en: *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. Ed. E. Cohen (pp. 187-199). México: UNAM.
- Marx, K. (1946). *El capital*. Mexico DF: Fondo de Cultura Económica.
- Mosès, S. (1993). "Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins", en Haverkamp, A. y Lachmann, R., eds. *Memoria: vergessen unds erinnern*. (pp. 385-405). Munich: Wilhem Fink.
- Naishtat, F. "Hermenéutica del olvido: intertextualidad en torno a un poema manuscrito atribuido póstumamente a Borges y su discusión desde perspectivas (in)existenciales", comunicación presentada en las Jornadas de Hermenéutica de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, julio de 2019.
- Perez, C. (2018). "Walter Benjamin lector de *Materia y memoria* de Henri Bergson", II Jornada Walter Benjamin: La política después de la caída de la experiencia. Centro de Investigaciones en Filosofía, FaHCE-UNLaP, web: <http://eventosciifi.fahce.unlp.edu.ar/jornadas-walter-benjamin>

- Proust, F. (1994). *L'Histoire à contretemps. Le tempshistoriquechez Walter Benjamin*. Paris: Du Cerf.
- Proust, M. (2007). *Por la parte de Swann*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Scholem, G. (1989). *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Barcelona: De bolsillo.
- Tiedemann, R. (2010). "Dialéctica en reposo. Una introducción al *Libro de los pasajes*", en Uslenghi, A. (Comp.) *Walter Benjamin: culturas de la imagen*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Weigel, S. (1996). *Body- and Image-Space. Re-Reading Walter Benjamin*. London: Routledge.
- Witte, B. (1990). *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa.
- Worms (2000). *Le vocabulaire de Bergson*. París: Ellipses.

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2020

Fecha de aceptación: 01 de noviembre de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-

sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

