

UN ENAMORADO DE LA TRADICIÓN QUE QUISIERA LIBERARSE DEL CONSERVADURISMO

Cecilia Bettoni

Resumen

El ensayo que sigue intenta pensar el concepto de tradición en Walter Benjamin. Guiada por algunas consideraciones que Hannah Arendt expresa sobre la cuestión de la herencia en el pensamiento moderno, recorro ciertos textos fundamentales de Benjamin como «Experiencia y pobreza», «El narrador» y los fragmentos sobre el concepto de historia, a fin de delinear una posible configuración del concepto de tradición que desafíe el prejuicio moderno según el cual ella no sería sino el lastre de la historia.

Palabras Clave: Tradición, Herencia, Testamento, Experiencia

Abstract

This essay attempts to draw a concept of tradition in Walter Benjamin. Following Hannah Arendt's considerations on the matter of heritage in modern thinking, I examine some of Benjamin's fundamental texts, such as «Experience and Poverty», «The Storyteller» and the fragments on the concept of history, in order to sketch a possible configuration of the concept of tradition that defies the modern prejudice according to which tradition would be nothing but history's dead weight.

Key words: tradition, Heritage, Will, Experience

HASTA COMIENZOS DEL siglo XX, la tradición todavía conservaba cierta autoridad como matriz de la experiencia humana. En efecto, las expectativas sobre ésta habían sido cuidadosamente levantadas —como umbrales a traspasar— sobre la base de un largo trabajo de selección de aquello que era necesario transmitir y de elaboración de los mecanismos para cumplir esta tarea. La obra de la tradición fue

asegurar que tales expectativas fueran siempre —o al menos regularmente— satisfechas. Un perfecto antídoto contra el fracaso, podría decirse. Pero ciertamente su capacidad para elaborar y organizar las premisas que han permitido al individuo orientarse en el mundo no se mantuvo siempre intacta, en especial si atendemos al progresivo socavamiento de su autoridad a manos del pensamiento moderno que, dicho sea de paso, obtuvo a costa suya los mejores rendimientos.

Esta crítica de lo heredado, que quizás alcanzó su forma más radical en la Francia revolucionaria del siglo XVIII, decantó finalmente como pura negación, por cuanto sólo se vio en ella el sedimento de anquilosadas instituciones cuya autoridad prescriptiva era necesario desbancar a cualquier precio para franquear el paso hacia el futuro. Como señala Gadamer, los prejuicios sobre los que se articula la tradición no son ya meros juicios previos que guían al individuo en su aproximación a lo real, sino prejuicios en el sentido negativo que hasta hoy conservan, esto es, opiniones carentes de fundamento o no mediadas por la razón, cuya superación es un momento clave en el acceso a la verdad. Sobre este tipo de clasificaciones esquemáticas se levanta la ficción según la cual prescindir de la tradición asegura sólo ganancias. Ponerlas en cuestión es problemático, pues nadie quiere ser tildado de retrógrado. Así y todo, corro el riesgo con la siguiente pregunta: ¿es posible pensar la tradición en otros términos que los de una rígida estructura prescriptiva?

En *Between Past and Future* (1961), Hannah Arendt intenta una crítica del juicio abreviado al que la tradición fue sometida en el curso de los últimos siglos. Si bien sostiene un interés por ésta en su conjunto, el foco de su análisis se desplaza hacia los procesos y fenómenos que permiten su transmisión y recepción —al punto que podría decirse que ninguna tradición es tal si carece de destinatarios. «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» («Nuestra herencia no viene precedida de testamento alguno»), el aforismo de René Char, es su punto de partida. Los años de la *Résistance*, dice el poeta francés, le permitieron entrever por un momento un tesoro que la *Libération* escamotearía rápidamente. Este tesoro —que no es exclusivo de su generación sino que tiene apariciones intermitentes a lo largo de la historia— corresponde, según Arendt, al compromiso del intelectual en la vida pública y el destino de la comunidad, una experiencia de la libertad allende el cuarto privado de trabajo, que no habría logrado franquear el pasado porque no estaba inventariado en testamento alguno. Ninguna tradición quiso legarlo al futuro, decisión que fue luego consumada por «un largo olvido, una falla en la memoria, que afectó no sólo a los herederos sino, igualmente, a los actores, los testigos, a aquellos que, por un breve instante, pudieron sostener ese tesoro en la palma de sus manos. Uno está tentado de pensar que el tesoro de Char es, *mutatis mutandis*, el mismo de la breve fábula consignada por Walter Benjamin al comienzo de «Experiencia y Pobreza», donde un padre moribundo testa a sus hijos un tesoro escondido en su viña, que será finalmente el fruto de la laboriosidad que ellos pondrán en desenterrarlo. La resonancia entre ambos tesoros no está en el contenido del botín, sino en el sentimiento de pérdida que señala en ambos el punto de partida para la constatación de

una experiencia venida a menos. En el primer caso, el tesoro existe, pero no ha sido testado. En el segundo caso, el tesoro es otro que el anunciado por el testador. Como sea, su evanescencia parece estar en directa relación con un olvido de la tradición —ya sea que la olvidemos nosotros o que ella nos olvide. La consecuencia de este descuido es clara para Arendt:

«Sin testamento o, para resolver la metáfora, sin tradición —que escoge y nombra, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor— parece no haber una voluntad de continuidad en el tiempo y, por tanto, en lo que respecta a lo humano, ni pasado ni futuro, sino sólo el eterno retorno del mundo y del ciclo vital de las creaturas que lo habitan.» (Arendt 1961:5)

A medida que fueron siendo socavados los puentes entre pasado y futuro, ese extraño fenómeno de tiempo, el presente, se hundió en un abismo cada vez más hondo. Desde que los romanos sistematizaron la cultura griega como modelo, la tradición nos permitió salvar este abismo sin mayores complicaciones. Pero con el advenimiento de la modernidad, el hilo de la tradición, que venía debilitándose desde que Descartes decretara la primacía del sujeto reflexivo en lugar de la autoridad de la experiencia transmitida, se hizo cada vez más fino hasta romperse violentamente con el estallido de la Primera Guerra. La actualidad de la tradición no era ya un problema exclusivo de los intelectuales, sino que encontró en el campo de batalla la demostración palmaria de la absoluta falta de coincidencia entre expectativa y realidad. La tradición había dejado de ser un referente para la comprensión de una época que había destruido con las primeras granadas los centenarios umbrales de la expectativa humana: aquello que no tiene precedente no puede ser comprendido ni juzgado según los parámetros de la tradición. Acaso la fascinación del Futurismo por la maquinaria bélica sea el primer signo de esta contrariedad.

En este inaudito escenario, Benjamin despliega su tesis de la devaluación de la experiencia, que corre paralela al debilitamiento de la tradición como garante de la inteligibilidad del mundo. Sin embargo, la relación del pensamiento benjaminiano con esta crisis de la tradición es problemática y, por lo mismo, no puede despacharse como su pura negación. En este sentido, por ejemplo, el escueto comentario que Terry Eagleton dedica a «El Narrador» en su libro sobre Benjamin manifiesta una deuda importante, sobre todo si atendemos a que la tradición es también para él un punto cardinal en el mapa del pensamiento benjaminiano. Eagleton fustiga el ensayo sobre Leskov, al que considera una escandalosa reivindicación del aura que hasta entonces Benjamin se había ocupado de dismantelar. La crítica tiene su asidero en que esta reivindicación del aura traería aparejada la reivindicación de una tradición sin rupturas, de una experiencia continua articulada por la rememoración. Sería fácil acomodar selectivamente los distintos textos de Benjamin en función de una determinada lectura: pasar unos por alto, ahondar en otros, disponerlos en definitiva según la hipótesis que se quiere comprobar. Ya Arendt advierte contra los peligros implícitos en estos ejercicios administrativos, cuando señala que «[L]as

flagrantes contradicciones rara vez se presentan en escritores de segunda categoría, en los cuales podemos pasarlas por alto. En la obra de los grandes autores, ellas nos conducen hasta el verdadero centro de su trabajo y son la pista más relevante para una verdadera comprensión de sus problemas e ideas originales.» (op. cit., p. 25)

En cualquier caso, rehuir la evidente contradicción que despierta en Benjamin la idea de la tradición sólo contribuye a achatar su pensamiento. El asunto es, como mencioné al principio, que nadie quiere ser tildado de tradicionalista. Incluso la pregunta pareciera hoy carecer de sentido, pues el anacronismo de la tradición es quizá una de las pocas certezas con que cuenta el individuo moderno. Sin embargo, que la tradición se haya roto no quiere decir que algo de ella no siga ejerciendo una poderosa influencia en su espíritu. La metáfora del testamento, que no es exclusiva de Arendt pero que alcanza en su análisis notable rendimientos, puede sernos de ayuda.

El testamento es el documento mediante el cual alguien hace manifiesta su voluntad sobre el destino de su patrimonio, identificando herederos y asignándoles una parte de dicho patrimonio. El testamento tiene, a lo menos, dos objetivos: en primer lugar, decide qué cosas del presente —que será el pasado al momento de la lectura y ejecución del testamento— pasarán al futuro, bajo qué condiciones y para qué efectos. En segundo lugar, identifica quiénes recibirán tales bienes y, esencialmente, qué requisitos deben cumplir para que el mandato expresado se haga efectivo. Que estos dos objetivos coincidan felizmente depende de un tercer elemento, cuya misión es vigilar que todas las condiciones individualizadas en el testamento sean cumplidas, de modo tal que la herencia pase finalmente a manos de los herederos. Esta metáfora es compleja. Por una parte, es posible que los herederos se encuentren con que ciertos bienes no han sido incluidos en el inventario del testamento. Por otra parte, puede que el destino del patrimonio en su integridad sea puesto en suspenso hasta que no comparezca un individuo que cumpla con los requisitos formulados en el testamento. Una perspectiva del todo distinta a la relación que la lógica testamentaria establece con el pasado, es la que se constituye en la figura legal de la herencia intestada o posesión efectiva, que se refiere a aquellos casos en que alguien muere sin haber tenido la oportunidad —o la ocurrencia— de legar formalmente sus bienes, razón por la cual son los destinatarios quienes deben identificarse como tales y realizar un inventario del patrimonio no testado. En el marco de esta nueva metáfora, el pasado no aparece como algo definido de antemano, algo dado o pre-hecho —fácil sería, en tal caso, identificar lo que a cada uno corresponde. Más bien, se presenta como un universo de elementos que traen aparejados distintas responsabilidades. El grado de compromiso que se adquiera con ellos dependerá de los intereses de sus potenciales destinatarios. El legatario, figura que Derrida utiliza en una conversación con Elizabeth Roudinesco, podría echar un poco más de luz, por débil que fuera, sobre lo que intento señalar. En términos formales, el legatario no es un heredero propiamente tal: no tiene derechos sobre la herencia en su totalidad, sino que sólo puede recibir aquellos bienes que le han sido expresamente destinados en un testamento. Mientras que los herederos

pueden elegir de común acuerdo lo que toca a cada uno, el legatario está amarrado a un don, respecto del cual le cabe «[N]o sólo aceptar dicha herencia, sino reactivarla de otro modo y mantenerla con vida». (Derrida 2003:12) Me parece que una crítica justa de la tradición debiera hacerse en estos términos.

Para atender a este requerimiento, propondré una serie de consideraciones sobre algunos textos que abordan conjuntamente la crisis que afecta a la tradición con aquella que se cierne sobre la experiencia. Retorno, pues, a «Experiencia y Pobreza». Este ensayo, redactado en 1933, se abre con una lapidaria constatación: los proverbios, historias y relatos a través de los que se transmitía la experiencia de una generación a otra, ya no tienen quién los refiera. La experiencia que ellos vehiculaban ha perdido su valor de uso: nadie atesora hoy las palabras del moribundo; nadie busca consejo en añejos proverbios. Y es que esa experiencia desgastada en nada pudo prever lo que significaría la Guerra y, por lo mismo, no tiene cómo hacerle frente. La Guerra, dice Benjamin, se encargó de desmentir todas las experiencias por cuyos umbrales se había hasta entonces transitado sin problemas. Lo que el mudo retorno de los soldados constata es el perturbador silencio que guardó la tradición a partir de ese momento, silencio que trajo consigo la desorientación del individuo en el mundo. No en vano descansa en el oído nuestra capacidad de equilibrio.

La apología de una barbarie positiva que sigue es problemática, y preferiría dejarla en suspenso, no sin antes advertir una cosa: el brazo que barre la mesa para lograr una *tabula rasa* debe luego inclinarse hacia el suelo y recoger lo que todavía pueda servirle.

«Nos hemos hecho pobres», dice Benjamin hacia el final del ensayo. «Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo ‘actual’.» (Benjamin 2003:70) Enfrentada al creciente valor de lo nuevo, la moneda de la tradición ha visto debilitada su autoridad. El tipo de cambio en nada parece favorable, y poco falta para que sea puesta fuera de circulación. De su antiguo valor de orientación no quedará entonces sino un mero interés numismático.

Un segundo hito relevante es «El Narrador», ensayo que ahonda en la íntima coincidencia que trama experiencia y tradición. La escena artesanal en la que Benjamin ubica la figura del narrador ofrece algunas evidencias al respecto: el verdadero narrador viene de lejos. Ya sea en el tiempo, como el campesino sedentario, o en el espacio, como el marino mercante, es la duración del recorrido lo que confiere al narrador su autoridad. La importancia que Benjamin da a este circuito artesanal de la narración dice mucho: no basta con tener experiencias; es necesario que ellas sean comunicables para que el maestro sedentario pueda transmitir algo de su oficio a los aprendices errantes. Esta comunicabilidad de la experiencia es en efecto imperativa. La mudez de los soldados que vuelven de la Guerra en «Experiencia y Pobreza» es retomada aquí bajo el signo catastrófico de la pérdida de la facultad de intercambiar experiencias.

Lentamente parece despejarse la idea de tradición que anida en el pensamiento benjaminiano, idea que, amparada en el circuito artesanal de la narración, intenta desmarcarse de la rígida estructura prescriptiva que constituye su caricatura. Esto es posible porque la experiencia que la narración hace circular destilada como consejo o moraleja, no prescribe modos de acción concretos ni administra respuestas en función de determinados resultados, sino que articula propuestas que en ningún caso pueden tomarse como vienen, en tanto su comprensión supone un trabajo de interpretación al que todo oyente —y todo narrador en tanto fue también oyente, alguna vez— debe abocarse. La eficacia de este circuito cristaliza en la metáfora de la narración como semillas de grano que «milenariamente encerradas en las cámaras de pirámides al abrigo del aire, han conservado su poder germinativo hasta nuestros días» (Benjamin 2008:70), o en esa otra que señala la narración como el sedimento resultante de la estratificación de múltiples narraciones sucesivas. Que la narración obtenga su autoridad a cuenta del tiempo —de una paciencia infinita, podría decirse— significa que ella debe siempre poder seguir contándose. Es esta transmisibilidad constitutiva de la narración lo que anuda el vínculo entre tradición y experiencia.

Ahora bien, de nada sirve a la semilla conservar su capacidad germinativa si no cae en suelo fértil. En este sentido, el arte de narrar encuentra su contrapunto en «el don de estar a la escucha». Favorable a su despliegue es una forma específica de atención que toma impulso en el relajo y encuentra su punto más álgido en el aburrimiento. «El aburrimiento es el pájaro de sueño que empolla el huevo de la experiencia» (op. cit., p. 70), dice Benjamin en una expresión tan sugerente que se vuelve imposible no referirla. Corre pareja con otra fórmula contenida en una carta a Scholem, fechada el 12 de junio de 1938, que dice: «Kafka estaba a la escucha de la tradición y quien escucha esforzadamente no ve» (Benjamin 1993:206).

Escuchar, recordar, repetir. Uno podría pensar que esta insistencia en la repetición imantada por la memoria deja entrever un pensamiento reaccionario. Sin embargo, lo que vuelve no es una trama, sino la urdimbre en torno a la que ella se teje. No es casualidad que el modelo de la repetición en «El Narrador» sea Scheherezade, cuyos relatos no traen de vuelta lo mismo, sino lo siempre diferente, pero de modo tal que eso que vuelve conserva un secreto vínculo con lo sido.

Una mirada original respecto a la tradición despunta también en lo que se ha convenido en llamar las «Tesis sobre la filosofía de la historia», y en los textos y fragmentos que las rodean. Pareciera que la idea de tradición dista mucho en éstos de lo que he venido rastreando en los ensayos precedentes. Benjamin emprende aquí una crítica de la continuidad de la historia, continuidad que es en cada punto ilusoria y que obtiene toda su fuerza de la constancia de esta ilusión. Que la historia se articule como una sucesión ininterrumpida de acontecimientos orientados por el valor del progreso, es el centro de la ideología que Benjamin llama a combatir. La tradición, ubicada usualmente del lado de esta ideología como elemento que otorga sustento legal a los vencedores, es sometida a una reevaluación cuyos resultados no dejan

de sorprender. Benjamin constata en la Tesis VI que el artificio de la continuidad histórica ha cooptado todo pensamiento crítico del pasado, poniendo en peligro tanto a la tradición como a sus potenciales receptores. Este peligro no es otro que el de la instrumentalización de la cultura por el fascismo, amenaza de la que Benjamin ya nos había puesto sobre aviso hacia el final del ensayo de 1936 acerca de la obra de arte. Lo que sigue marca un camino que puede leerse retrospectivamente como el trazado de su propio trabajo crítico: «En cada época ha de hacerse el intento por ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla». La proposición es problemática y Benjamin lo sabe. En efecto, pensar la tradición como aquello que está en disputa y no —como hasta entonces se había hecho— como aquello contra lo que hay que batirse, parece no tener sentido. Más aun, pensar la tradición junto a la necesidad imperativa de «hacer saltar el *continuum* de la historia» (Benjamin 1996:62). ¿Son acaso tradición y destrucción compatibles en algún punto? Una propuesta de Benjamin sobre esta cuestión se encuentra en un apunte consignado en el manuscrito original de las tesis, conservado por Hannah Arendt y que copio aquí:

«Tan fuerte como el impulso destructivo es, en la genuina historiografía, el impulso de salvación. ¿Pero de qué puede ser rescatado algo sido? No tanto del desprestigio y del desprecio en que ha caído, sino de un determinado modo de su transmisión. El modo en que se lo honra como ‘herencia’ es más funesto de lo que podría ser su desaparición.» (Benjamin 1996:92)

Como intenté sugerir antes, Benjamin subraya aquí que la relación del presente con el pasado ya no puede pensarse bajo el signo del testamento: que la tradición sea legada de una generación a otra sólo es posible al amparo del artificio de la historia como continuidad de sentido. Abrir nuevos modos de transmisión para lo «sido» significa también poner otras cosas, otros problemas, otras imágenes a disposición del presente. Otras que las que han sido rigurosamente administradas por los vencedores, y en cuya estrecha arquitectura reside la fuerza coerciva del «patrimonio cultural» y la «memoria oficial».

No le toca al heredero, que sólo recibe y no busca, el acceso al universo de lo intestado, sino al coleccionista, que sabe que no existe un «inventario de lo que la humanidad se ha asegurado hasta hoy» (Benjamin, 1989:100), y que «a ninguna época le caerá [el pasado] en el regazo, ni entera ni parcialmente, como una cosa, como algo manejable» (Benjamin 1989:101), como apunta Benjamin en el ensayo sobre Eduard Fuchs. Heredero secularizado, el coleccionista tiene la virtud de reconocer en el objeto más insignificante la dignidad de un tesoro perdido. Dado que su criterio arqueológico —la autenticidad— no puede tener graduaciones —un objeto es auténtico o no lo es—, la organización de un sistema está fuera de sus límites. El coleccionista es incapaz de jerarquizar sus tesoros, porque tampoco se ha propuesto medirlos entre sí. Esta subversión de la sistematicidad es a la tradición lo que el estallido de la continuidad es a la historia.

Si atendemos a lo sugerido por el editor de las *Cartas de la época de Ibiza*, «Experiencia y Pobreza» fue probablemente lo último que Benjamin redactó en la isla. Privado de su biblioteca y solicitando el envío de libros y manuscritos en muchas de las cartas que desde allí escribió, es fácil imaginar cómo se fue gestando su idea de una nueva barbarie. En una carta a Julia Cohn, fechada el 24 de julio de 1933, señala lo siguiente:

«Sigo leyendo a Bennett, y reconozco en él cada vez más a un hombre no sólo cuya actitud es actualmente similar a la mía, sino que además sirve para reforzarla: un hombre en realidad en el que una absoluta falta de ilusiones y una desconfianza radical respecto al curso del mundo no conducen ni al fanatismo moral ni a la amargura, sino a la configuración de un arte de la vida extremadamente astuto, inteligente y refinado que le lleva a sacar de su propio infortunio oportunidades y de su propia vileza algunos de los comportamientos decentes que competen a la vida humana.» (Benjamin 2011:81-82)

El párrafo anterior prefigura en gran medida este otro, extraído del ensayo de 1933:

«Pobreza de experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; añoran librarse de las experiencias, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso.» (Benjamin 2002:69)

Creo no forzar los hechos cuando pienso que eso era lo que Benjamin esperaba de su propio trabajo intelectual en Ibiza —y a lo que estaba también obligado, dadas las precarias condiciones en que se encontraba—: «comenzar desde el principio... empezar de nuevo... pasárselas con poco... construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra» (Benjamin 2002:66-67) , y que un rastro similar se decanta en 1940 cuando apunta la necesidad de «evidenciar la conexión del sentimiento del nuevo comienzo con la tradición» (Benjamin 1996-91).

Lo que la *tabula rasa* permitió a Benjamin fue la posibilidad de dinamitar los límites de la tradición. Los tesoros que rescató del generoso universo de lo intestado brillan con la inusual pátina de las estrellas largamente desvanecidas.

Bibliografía

- ARENDDT, Hannah (1961): (*2 Between Past and Future. Six Exercises on Political Thought*. The Viking Press, New York.
- Benjamin, Walter (2008): *Cartas de la época de Ibiza*. Traducción de Germán Cano y Manuel Arranz. Pre-Textos, Valencia.

(1996): *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, LOM, Santiago de Chile.

(1989): «Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs», en *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Prólogo, traducción y notas de Jesús Aguirre. Taurus, Buenos Aires.

(2002): «Experiencia y pobreza», en *Ensayos. Tomo III*. Traducción de Roberto Vernengo, Editoria Nacional, Madrid.

(1993): *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre. Taurus, Madrid, 1993.

(2008): *El narrador*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Metales Pesados, Santiago de Chile.

BENJAMIN, Walter y ADORNO (2011): Gretel. *Correspondencia 1930-1940*. Traducción, prólogo y notas de Mariana Dimópulos. Eterna Cadencia, Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques y ROUDINESCO, Élisabeth (2003): *Y mañana qué...* Traducción de Víctor Goldstein. FCE, Buenos Aires.

EAGLETON, Terry (1998): *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*. Traducción de Julia García Lenberg. Cátedra, Madrid.

GADAMER, Hans Georg (1993): *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Sígueme, Salamanca.