

HISTORIA COMO INTERRUPCIÓN DEL TIEMPO

ANTONIO AGUILERA
Universitat de Barcelona

RESUMEN

Frente a un concepto de presente como transición y a otro como repetición, Benjamin elabora uno donde el tiempo se detiene, clave para entender su concepto de historia. La interpretación habitual que separa tiempo histórico de tiempo físico quiere facilitar la comprensión de Benjamin, pero al precio de olvidar ciertas paradojas: la misma detención, la reversibilidad del tiempo, la redención del pasado entero, la invocación de la teología, la posibilidad de un cambio respecto al tiempo natural. Norbert Elías ha insistido en la imposibilidad de separar totalmente el tiempo físico del social y en la compleja evolución del tiempo social que ha llevado hasta una retícula finísima que parece mera naturaleza. Todo ello es relevante para pensar una alternativa al intento heideggeriano para determinar el ser como tiempo, criticado duramente por Tugendhat (irreducibilidad del tiempo cotidiano al pretendidamente originario). Desde el concepto de historia de Benjamin, que incorpora radicalmente la intersubjetividad, no se trata de reducir la serie del antes y después a la serie de presente, pasado y futuro, sino de comprender que desde la primera serie es posible construir otra serie histórica que la socialmente establecida y con ello un futuro diferente, pero de tal manera que cierto después modifica un antes. Se trata de saltar de la temporalidad fenomenológica, donde según Tugendhat no cabe ni objetividad, ni libertad, ni responsabilidad, a un concepto de historia como detención que implica lo ético y lo político, pero que no carece de dificultades. ¿Un concepto de historia que invoca la detención de la historia —el único concepto de historia realmente histórico?

ABSTRACT

A concept of history that invokes the detention of history. Facing concepts of the present as transition and as repetition, Benjamin elaborates another one in which time comes to a stop, and which is key to understanding his concept of history. The usual interpretation which distinguishes between historical time and physical time is intended to facilitate the comprehension of Benjamin, but at the price of forgetting certain paradoxes: detention itself, the reversibility of time, the redemption of the entire past, the invocation of theology, the possibility of change with respect to natural time. Norbert Elias has insisted on the impossibility of completely separating physical from social time and in the complex evolution of the latter, which has come to resemble mere nature. All this is relevant to think

an alternative to the Heideggerian attempt of determining being as time, severely criticised by Tugendhat. From Benjamin's concept of history, which radically incorporates intersubjectivity, the objective is not to reduce the series of before and after to the series of present, past and future, but to understand that it is possible to construct an alternative historical series to the socially established one, and with it a different future, but in such a way that a certain after modifies a before. It is about abandoning a phenomenological temporality, where according to Tugendhat there is no place for objectivity, nor freedom or responsibility, for a concept of history as detention, which implies the ethical and the political, but which is not without difficulties.

Ser como tiempo

Ernst Tugendhat dice¹ que necesitó años para liberarse de la seducción de Heidegger. Primero lo hizo mediante la desmitificación de su concepto de verdad, mucho más tarde dice que comprendió que el concepto de ser que usa Heidegger carece de sentido y finalmente cuestionó que el tiempo pueda ser el sentido del ser. El sentido del ser como tiempo se muestra como la simple intuición de una temporalidad del Dasein, vinculada a la comprensión de la muerte, traspasada a la temporalidad del ser o del sentido del ser, incluso cuando se entiende como desocultamiento. El razonamiento de Heidegger presupone tres pasos: 1) la relación con el futuro se toma como más originaria que la relación con las acciones futuras (un porvenir originario se opone al futuro); 2) la relación con el futuro y el pasado dentro del mundo de la utilidad aparece como derivada, el antes y el después trata de derivarse del comportarse con el antes y el después; 3) lo que está a la vista es derivable de lo que está a la mano, el tiempo medible homogéneo se deriva del tiempo originario. Junto a una descalificación bien dura de Heidegger que invita a entender la relación con el ser que propone como una libertad puesta cabeza abajo y la serenidad <Gelassenheit> como un mal sustituto de la responsabilidad, Tugendhat expone su argumento crítico básico. La temporalidad del Dasein no puede encontrar correspondencia fuera de sí, el comportarse con respecto al futuro, el pasado y el presente, no implica que ese comportarse esté fuera de la conciencia. Por eso Heidegger no puede describir la temporalidad del desocultamiento sin utilizar expresiones que describen algo en el tiempo llamado vulgar. Así se muestra que el tiempo vulgar no es reductible al originario. Tugendhat echa mano de Wittgenstein para indicar que la serie de términos que nombran el estrato no subjetivo del tiempo (serie del antes y el después) no se pueden definir, pero sí aprender en juegos de lenguaje. La estrategia de Wittgenstein, centrada en representaciones intersubjetivas, se mues-

1. Véase en especial sus *Problemas*, Gedisa, 2002.

tra mucho más efectiva que la de Husserl, referida a representaciones subjetivas. Tugendhat afirma que Heidegger es ajeno al aspecto de objetividad que pertenece al ser. Ni siquiera el último Heidegger, que más sensatamente invoca una temporalidad entendida como surgir y perecer, algo más tradicional, consigue reducir el ser al tiempo, pues tiene que admitir que cuando el ser es visto como acontecimiento desaparece como tal. Tugendhat remacha su crítica a la posibilidad de comprender el ser como tiempo afirmando que el ser tiene un sentido intemporal.

Sorprende en todo ello que Tugendhat, tan sensible a lo político y lo ético, no tenga en cuenta la referencia a la historicidad para completar el razonamiento de Heidegger y criticarlo adecuadamente. No discutiré aquí esta crítica de Tugendhat a Heidegger, pero en alguna medida me pondré al lado de Heidegger en lo que sigue con la intención de revisar otro intento de comprender la temporalidad en el que la historia pasa a primer plano. ¿Sería precipitado decir que apunta a un concepto de ser no intemporal? El concepto de tiempo aquí invocado² parece barrer las objeciones principales hechas al concepto de Heidegger³, puesto que evita una fenomenología de la conciencia, se apoya en la objetividad, en representaciones intersubjetivas desplegadas históricamente, de un modo distinto o más radical que Wittgenstein, ya que no olvida su referencia a lo místico tras los juegos de lenguaje, y no deja de tener en cuenta la responsabilidad (no la serenidad). ¿Qué obra mejor para ello que la de Benjamin? —Mucho mejor que la de Derrida, aunque sea sólo porque la mayor distancia facilita la actualización.

Tiempo histórico como detención

El concepto de historia de Benjamin trata de pensar un tiempo distinto al homogéneo y vacío que miden los relojes. Pero no es el tiempo del ser inmediatamente, ya que entre otras cosas no se confunde del todo con la naturale-

2. El texto decisivo es "*Über den Begriff der Geschichte*", en Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Francfort, 1974. Desde ahora GS con número de tomo y página o legajo en el *Passagen-Werk*. GS, I2, 693 y ss.

3. Frente a la confusión extendida desde que Arendt destacó lo común entre Benjamin y Heidegger, el mismo Benjamin marca la diferencia con Heidegger, incluso antes del compromiso explícito de éste con el nacionalsocialismo. Véase como muestra decisiva la diferencia entre esencias e imágenes dialéctica en GS, VI, 577: "lo que diferencia las imágenes de las 'esencias' de la fenomenología es el índice histórico. (Heidegger busca en vano salvar en abstracto la historia para la fenomenología a través de la 'historicidad'). Esas imágenes deben separarse claramente de las categorías 'científico espirituales',..." Ese índice histórico, recalca Benjamin, no sólo remite al pasado, invoca también un presente con el que son sincrónicas: lo que ha sido se une con el ahora.

za. Se trata de entrada del tiempo histórico y de lo que contiene. En lugar de una temporalidad extraída del círculo de la conciencia según la crítica de Tugendhat, emerge la historia –no la historicidad– como producto de las acciones humanas, a la misma luz intersubjetiva que los juegos de lenguaje. Frente a Heidegger, que pone el énfasis en el futuro, en la futuridad como afirma Tugendhat, Benjamin parece ponerlo en el pasado. Pero ambos se encuentran en realidad en el presente: futuro presente, pasado presente. El concepto de presente se convierte en clave para el concepto de tiempo, de historia, de historicidad o de temporalidad. Heidegger y Benjamin atacan el historicismo, también la idea de progreso, aunque Benjamin no ataca el progreso mismo y de hecho se entusiasma con la tecnología y las masas, pero lo hacen desde conceptos diferentes, desde modos de proceder distintos. Si el de Heidegger remite a lo griego y lo alemán, a las esencias, el de Benjamin invoca una vieja tradición oprimida, la de todos los vencidos, indicando la marca histórica con la que se unen al presente. Como un nuevo Josué, Benjamin invoca la detención del tiempo, pero para redimir el sufrimiento. En la responsabilidad con la que el historiador o el filósofo deben hacer visible un componente ético que va más allá de su saber puro, brota algo distinto de la serenidad contemplativa, en la libertad con la que se niega la continuidad establecida y se comparte el sufrimiento acontecido emerge una libertad puesta cabeza arriba. Centro de ese concepto de presente como interrupción es la rememoración.

Partiendo de la diferencia entre tiempo pleno y vacío Benjamin lleva a la interrupción del tiempo vacío como máxima radicalización. Ante una situación de peligro (Tesis VI) que ni siquiera deja seguros a los muertos, que amenaza con hacer desaparecer la imagen del pasado que origina este presente (Fuchs), en una situación irrepetible, la rememoración como actualización: 1) *atiende* a la llamada/relámpago del pasado (Tesis V), de los muertos, de lo vencido y maltratado, de las generaciones pasadas (XII); 2) *Destruye* el amontonamiento de tesoros en las espaldas de la humanidad y trata de ponerlos en sus manos (Fuchs); 3) *Construye* el decurso completo de la historia desde una obra, desde un fragmento (Fuchs) que conecta con el presente; 4) Para *conseguir* un tiempo ahora, una puerta estrecha (Gide), donde se resume toda la historia de la humanidad (XVIII), donde llegue el Mesías como vencedor del anticristo (XVIII y VI), para que pueda asumirse el pasado entero en cada uno de sus momentos (III), en una actualización de todo el pasado.

Con este concepto de historia que resalta el tiempo histórico pleno, Benjamin plantea la necesidad de una interrupción de la historia, de un apocalipsis del apocalipsis continuo. Esta detención del tiempo aparece como radicalización extrema del tiempo puro que trata de proteger lo que hay en el

núcleo del histórico cuando rompe con la mera continuidad de la historia natural. La única radicalización que permite ya la aceleración del tiempo es la que lleva a la detención, la revolución es para Benjamin detención de la locomotora de la historia, de aquella precisamente que representaba mejor la idea de revolución marxista. El ángel de la historia benjaminiano nada tiene de progresista, ningún otro progreso queda que el de acabar con la idea misma de progreso (y regresión) en cuanto fetichiza el tiempo y justifica el sufrimiento, en una "historiodicea" tan problemática como la vieja teodicea.

Reversibilidad del tiempo

Tiene algo de inquietante el modo en que Benjamin articula el concepto de historia centrado en un presente en el que se detiene el tiempo. La serie del presente, pasado y futuro, entendida como parte del presente, parece poder transformar (no reducir o explicar) la serie del antes y el después. Podría decirse que realmente el tiempo no se para, que no se puede parar, pese a que pueda aplastar mi reloj o alguien cambie el calendario, o Josué pudiera parar el sol o la Revolución francesa cambiar el calendario o en la Revolución de julio (1830) dispararse contra los relojes. Acaso lo único que se pueda parar, aunque muy improbablemente, es el tiempo histórico, el modo en que se articulan socialmente las acciones humanas por medio de gigantescos sistemas sociales entrelazados entre sí, pararlo al modo de las viejas revoluciones. Pero en realidad Benjamin dice que el pasado no es irrevocable, que no está cerrado, de ahí la conexión con la teología y sus promesas, pero eso no niega el tiempo vulgar, ni la serie del antes y el después. Será un después social desde luego lo que puede modificar un antes, pero incluso así, lo que sorprende todavía es la oposición a un concepto de tiempo que subyace a mucha de la historiografía científica, el tiempo homogéneo y vacío, que parece posible detener. Es conveniente indicar que el tiempo vulgar no es intemporal, que no ha sido siempre tiempo homogéneo y vacío, ahí Tugendhat debería haber leído a Norbert Elías⁴. Ese tiempo no ha sido homogéneo y vacío en las culturas primitivas, más bien la homogeneidad y la vaciedad han sido un resultado tardío de la compleja articulación que permitió el ascenso de las ciencias naturales en la modernidad temprana europea, el caso de Galileo es para ello ejemplar. Un hecho no es histórico por ser causa, por estar dentro de esa vaciedad y homogeneidad cronológica, lo es para Benjamin porque se enlaza con otro hecho, precisamente en cuanto no hay continuidad, en cuanto se construye esa relación. La historia es una construcción teórica y

4. *Sobre el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1989.

al mismo tiempo una experiencia de seres humanos. La tesis XVIII A hay que complementarla con la observación siguiente de Benjamin: "para que un trozo del pasado pueda encontrarse con la actualidad no debe haber ninguna continuidad entre ellos" (GS, V1, N7,7). Por decirlo más claro: la continuidad impide la ruptura, la detención del tiempo. Precisamente los que se asientan en ella (los vencedores o la clase dominante para Benjamin) no creen en la continuidad automatizada y la tratan de mantener firmemente, con la violencia necesaria. Teóricos de sistemas como Luhmann han insistido en la fragilidad de los sistemas. Es en las rupturas donde puede verse tanto la eficacia del presente en el pasado, su actualización, como el que las esperanzas perdidas de otras generaciones, de antecesores esclavizados como dice Benjamin, puedan convertirse en material de nuestros sueños. La rememoración transforma el pasado al abrir de nuevo una promesa no cumplida y exigir mediante su actualización el cumplimiento, transforma la serie en otra distinta. Parece indispensable aquí comprender que no se cambia un hecho acontecido antes desde un después⁵, sino la serie; pero eso lo transforma de modo decisivo. La redención no es resurrección. Sin embargo la apelación de Benjamin a la teología frente a Horkheimer⁶ introduce otro motivo que no abordaré aquí, el de una teología materialista.

Evitabilidad del futuro

Si el pasado aparece entonces redimible, también el futuro se convierte en configurable, ninguna inevitabilidad lo caracteriza. Los errores del pasado se pueden corregir en cada instante y así se pueden abrir nuevas posibilidades. El mesianismo aparece no como la espera de una apoteosis final, sino como la posibilidad que se nos da en cada momento del tiempo para que acontezca lo nuevo: cada segundo puede entrar el Mesías para Benjamin. Sólo se vuelve inevitable el futuro previsible cuando uno toma la historia como cerrada, como sometida a una continuidad que no puede detenerse, cuando uno concibe las acciones de los hombres y su vida aconteciendo en un receptáculo homogéneo y vacío, fluyendo en ese recipiente. O cuando uno se somete a un concepto de historia remitido al eterno retorno y contempla el círculo de los círculos hacia atrás, porque lejos ya del Zaratustra de Nietzsche sólo puede verse lo inevitable, al modo del Blanqui que critica Benjamin en

5. Carr distingue entre datos y hechos históricos frente al positivismo de Ranke. Lo que caracteriza a los hechos históricos es el que formen parte de una interpretación. Véase: *¿Qué es la historia?*, Ariel, Barcelona, 1991.

6. Frente al Horkheimer de los años 30 y no desde luego para el que hace irrumpir lo teológico. Véase mi introducción a Horkheimer: *Autoridad y familia*, Paidós, Barcelona, 2001.

su memoria de 1939. La idea de progreso, la misma confianza en que la tecnología lo resolverá todo, el progresismo que todavía se admira de que cosas como la guerra puedan producirse „todavía“ en el siglo XXI, resultan simplemente inadecuados. Pero no porque pueda ser mejor construcción la idea de la decadencia, de la nocividad de la técnica, de la maldad de los seres humanos, del pasado como tiempo mejor, sino porque la idea de progreso (como la de decadencia) establece una continuidad que no hace justicia a la historia, a momentos decisivos en la historia. Lo histórico, lo esencialmente histórico, es para Benjamin la ruptura, aquello que abre lo cerrado, que salva lo perdido, que redime lo desconsolado. Lo histórico es la detención del tiempo tal como transcurre. La ruptura es lo que permite negar la inevitabilidad del futuro. Si el futuro permanece abierto es precisamente porque el pasado no está cerrado, pese a todo encantamiento, pese al fulgor de disipación que rezuman los fetiches de la modernidad. El futuro no es inevitable, no es un destino. Lo por venir podría ser otro futuro distinto al que se sigue de la continuidad de un presente marcado a fuego por la economía globalizada, cuya prehistoria son las exposiciones universales del XIX. Los otros futuros vienen del pasado, de las promesas del pasado. Benjamin remite a lo que promete la serie interrumpida de los vencidos, de lo maltratado, a la utopía que contiene. El pecado no está en el deseo, ningún otro pecado que la creencia en el destino, pues supone la renuncia al deseo, incluso en la entrega a la compulsión como lascivia del destino (en la moda o en el aburrimiento). Para Benjamin la responsabilidad moral y política reside en no capitular ante el destino (GS, V2, 1046).

El pasado entero redimido

Para un concepto de presente como transición la actualidad no es más que un momento dentro de una serie de momentos ya por siempre establecidos en cuanto acontecidos. Podrá ordenarse la serie como progresión o regresión, pero la clave es la continuidad. Otro concepto de presente más centrado en el carácter efímero del acontecimiento, al modo de Nietzsche, hoy más importante para una actualidad donde la misma idea de progreso parece muy problemática, en especial cuando se maneja la idea de un fin de la historia como democracia liberal hasta el infinito que marca el capitalismo. Ese mundo sin progreso es infinitud de lo que acontece, pero también presupone una línea, una continuidad, aquella que lo convierte en eterno, así resuelve el problema de la verdad, pues lo intemporal se convierte en lo temporal mismo repetido una y otra vez. El ser se convierte en tiempo, pero es el tiempo eternizado, tal como la historia se ontologiza cuando se reduce a „historicidad“.

Y se pierde lo esencial del tiempo y lo más relevante para lo histórico, el carácter de contingencia tan alejado de la necesidad de lo eterno. Frente al eterno retorno el concepto de presente de Benjamin recoge una vieja tradición que pone el centro en la ruptura de la continuidad y en el sufrimiento. Benjamin une varias concepciones del tiempo: la del mesianismo judío (Scholem), la del marxismo y el de la alegoría barroca, pero lo hace de forma novedosa, gracias a la introducción de técnicas modernas para manejar una verdad entendida como no intencional (la fotografía, el surrealismo, Proust, Baudelaire, etc). La interrupción remite a una serie que Benjamin denomina con dificultades "tradición de los oprimidos". Una primera serie, la de los sucesivos vencedores, tiene el rasgo de la continuidad, incluso en los saltos de los sucesivos vencedores (la prostituta "érase una vez" en el burdel de la historia los acoge uno tras otro sin reparo); otra segunda, la de los vencidos, tiene el rasgo de la interrupción (girasoles entre las ruinas). Por eso un tiempo continuo, medible con relojes, en cuanto que se entienda como histórico, se opone a otro discontinuo, heterogéneo, medible con un calendario que remite a las interrupciones por medio de las fechas de la conmemoración. Benjamin entiende que sólo constituye tradición la discontinuidad (GS I,3, 1236). No es que Benjamin ataque realmente toda continuidad, al modo del sujeto rebelde o transgresor, quiere establecer la continuidad de lo prometido por lo no cumplido de los vencidos, con algo que no depende de simples intenciones o de moralidad reducida a lo interior. Se trata entonces de dos tipos de continuidades, una la de la vaciedad en el espacio y el tiempo, la otra la de lo que hay en ella. De hecho es el concepto de historia que expone Benjamin lo que trata de resolver la aporía en la que se envuelve el relato de la historia de los oprimidos, en cuanto continuidad de la ruptura. Pero hay algo más inquietante que eso, perturbador para todos los que entran en empatía con los vencedores y olvidan la barbarie que ocultan los documentos de cultura, tanto en su origen como en su transmisión. No se trata de atacar simplemente la historia de los grandes hombre para hacer irrumpir a las masas anónimas, ni insistir en que cada transmisión reafirma la presión sobre lo no cumplido cuando pone los tesoros de la cultura sobre las espaldas, como algo a lo que someterse en una hermenéutica de los vencedores. Para Benjamin hay mucho más que eso, y en cierto modo aparece lo que salva del "odio" que se hereda de los maltratados o de la lucha que esconde la transmisión fetichista de las riquezas de la cultura. Benjamin quiere redimir todo el pasado ciertamente. Por mucho que uno pudiera indicar ciertas locuras que mejor es que nunca hayan vencido, para Benjamin serían testimonio de deseos humanos en los que puede encontrarse sentido, lo nuevo. No se trata de un concepto de historia que invoca los vertederos de la historia, al modo hegeliano. En ello

brotó otra dificultad del concepto de historia de Benjamin, no menor en el concepto alternativo de presente vinculado a la noción de eterno retorno. Es la pretensión de que todo momento del pasado, desde lo oprimido a lo vencedor, cada momento, se redima en otro momento. ¿Incluso Auschwitz — contra toda tentación de una lectura en clave de victimismo judío como llegó a insinuar Derrida? Para Benjamin la utopía pertenece al pasado y lo redime por entero, porque el sufrimiento del pasado puede dar lugar a felicidad. No se trata de adivinación contra pronóstico basado en conocimiento riguroso que explica y predice: Benjamin indica que hasta el visionario vuelve la espalda al futuro. La conmemoración no es adivinación. En la adivinación se establece una necesidad entre pasado y futuro por medio de la analogía, se invoca un destino invisible para el profano pero inevitable. Aquí la adivinación da la mano por un lado a un concepto de historia que se rige por un tiempo vacío y homogéneo, y por otro al eterno retorno en su *amor fati*. La rememoración como centro del concepto de presente benjaminiano niega el destino, establece una relación que no es necesaria, algo que no se daría sin el mismo acto de rememoración. Entre los dos instantes relacionados no hay relación causal, no hay continuidad, el presente crea su propia historia, guiado por lo oprimido que pretende salvar. No se trata de la memoria involuntaria⁷, sino de terminar lo inacabado, de abrir lo cerrado. La idea de redención secularizada, la actualización (frente a la noción de progreso, GSV1, N2,2), lleva a una humanidad reconciliada con todo su pasado, donde cada instante del pasado puede citarse en el orden del día, en cada instante presente (Tesis III). El mundo mesiánico es un mundo de total actualidad (GS I3, 1239), donde se ha parado el tiempo, una forma de vivir el futuro en el presente. Casi hasta se podría decir que tal mundo abole el tiempo.

Cambio en el tiempo natural

No cabe duda de que diferenciar tipos de tiempo ayuda a entender lo que dice Benjamin como referido a un ámbito en el que las contradicciones no imposibilitan comprender sus ideas. Pero no parecen poder separarse tanto el tiempo físico y el social al decir de Nobert Elías. Los fenómenos físicos referidos a los astros, el sol y la luna especialmente, base de nuestro año, mes y día actuales, permitieron medir fenómenos sociales en las culturas antiguas.

7. Sobre esta cuestión mi texto "Sobre el concepto de historia en Benjamin" en *La ortiga*, nº 25-27, Límite, Santander, 2000. Sobre la relación con la historiografía, en especial con Ginzburg, véase A. Aguilera: "Huellas, marcas e indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia de Benjamin)", en M. Cruz (comp): *Hacia dónde va el pasado*, Paidós, Barcelona, 2002.

Se produjo una inversión en el Renacimiento en la que los fenómenos físicos consiguieron medirse con precisión a partir de fenómenos sociales, de tal manera que la precisión alcanzada revirtió en lo social como retícula temporal que hace posible hoy en día la vida moderna, la regulación de millones de acciones sociales gracias a la precisión de los relojes (el reloj de pulsera asegura la autodisciplina). La clave es el tiempo social, precisamente cuando adquiere rasgos del físico, hasta el extremo de verse como naturaleza, no precisamente segunda. Es el tiempo de trabajo ahora disciplinado en la línea de montaje del fordismo. Elías dice, al modo del Marx que remite a la mercancía como fetiche, que usamos los relojes como los primitivos las máscaras, como fetiches, los hemos hecho nosotros y condicionan totalmente nuestras vidas. Romperlos en el sentido de Benjamin significa realmente acabar con fetiches, con un tiempo continuo que es impuesto en realidad por una forma social, por un tiempo social marcado por la mercancía y por los sistemas sociales que despliega. ¿Sería eso al mismo tiempo una ruptura de la vaciedad y la homogeneidad de la naturaleza que expresan las ciencias naturales, la posibilidad de una relación con la naturaleza convertida en tabú por la modernidad? ¿sería una ruptura del tiempo físico tal como lo han entendido los hombres? A esa idea apunta Benjamin en la última tesis y en otros textos cuando une la historia de los hombres a la del cosmos, e indica que es simplemente un quinto de segundo en el largo día de la historia de la vida en la Tierra. Una historia configurada por la utopía que yace en lo no cumplido, en la negación del sufrimiento humano que para Benjamin no está cerrado, abriría una relación con la naturaleza que no la explota, que descubre los tesoros que oculta (Fourier) tras la implacable hostilidad con la que ha respondido a las acciones agresivas de una autoconservación de la especie convertida en cáncer. Esta es la última paradoja a la que me voy a referir en el concepto de historia de Benjamin: la posibilidad, impensable casi, de un cambio en la relación con el tiempo natural, respecto a la cual la detención del tiempo, su reversibilidad, la redención de todo el pasado parecen comprensibles. El pasado no terminado y en cierto sentido reversible; un futuro sin destino, abierto; la reconciliación con todo lo humano incluso en las dimensiones más monstruosas; todo eso abre a una relación con la naturaleza que la cambia junto a la historia, donde el tiempo tal como lo entendemos, como sujeto a relojes y disciplina social irrefragable, se abre a la naturaleza por medio de una detención del tiempo histórico. Todo lo demás es mera naturaleza, historia natural que prosigue lo que es mera acumulación de ruinas sobre ruinas. En la interrupción del tiempo se esconde lo histórico para nosotros.