

tica de la tesis de Agamben, de sobra justifica la atención a esta dimensión educativa de la violencia divina. En cualquier caso Benjamin habría tratado de caracterizar directamente la particular destructividad de la violencia divina en un artículo que bien serviría de bisagra para esta cuestión. Me refiero a “El carácter destructivo”<sup>26</sup>. Tal carácter cuenta con una juventud inexorable, comunitaria por excelencia, cuya acción propia es la de hacer sitio y encontrar caminos entre las ruinas sin que con ello busque ser en absoluto comprendido. Pero el rasgo que quizás más interesa ahora es la conciencia que este carácter tiene de hombre histórico que desconfía siempre respecto del curso de las cosas y está completamente atento a la posibilidad de que todo salga mal. Tal es el momento que se reclama, y creo que ya podemos llamarlo *Jetztzeit* (como modelo del tiempo mesiánico que “resume toda la historia de la humanidad en una gigantesca abreviatura”<sup>27</sup>). Éste es el momento de una violencia que rompe el continuo de la historia y, siguiendo la expresión de Rosenzweig, “restituye a la vida sus derechos contra el Derecho”<sup>28</sup>. Tal es la violencia divina capaz de destruir aquella mítica, creadora de ordenamientos jurídicos y normativas. Se entenderá entonces la tesis sobre la que pivota este ensayo de Benjamin: “la crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia”<sup>29</sup>.

Daniel LESMES

*Hans Ulrich Gumbrecht, o la Stimmung de los sin-Stimmung*

GUMBRECHT, H. U.: *Lento presente. Sintomatología del nuevo tiempo histórico*, ISBN: 978-84-937906-0-8, traducción de Lucía Relanzón Briones, prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Escolar y Mayo, 2010

En una carta de Siegfried Kracauer a Theodor W. Adorno, fechada el cinco de septiembre de 1955, esto es, cuando Gumbrecht contaba con apenas diez años, se halla la siguiente reflexión a propósito de la forma-ensayo<sup>1</sup>:

Sé que tienes las mejores intenciones al decirme que nosotros sólo podemos decir las cosas decisivas en alemán. Lo que dices vale, seguramente, para determinados ámbitos de la literatura: poesía, novela y, muy posiblemente, también el ensayo. (Ya no siento una gran atracción hacia el ensayo, sin que haya intentado formular mi actual desconfianza contra esta forma). [...] Mi ideal estilístico es que el lenguaje desaparezca en la materia, así como el pintor chino dentro del cuadro; aunque soy consciente de que el pintor chino y el cuadro, el pensador y la materia, son una y la misma cosa, hasta cierto punto.

<sup>22</sup> *Sobre el concepto de historia*, XV, op. cit., p. 315.

<sup>23</sup> Agamben, G., *Homo Sacer, II/1. Estado de excepción*, trad. de Antonio Gimeno Cuspidera, Valencia: Pre-textos, 2004.

<sup>24</sup> Maura, E., op. cit., p. 60.

<sup>25</sup> *Libro de los Pasajes*, trad. cast. de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero Madrid: Akal, 2005, p. 473 y 476

<sup>26</sup> En *Obras* libro IV/vol.1, trad. de Jorge Navarro Pérez Madrid: Abada, 2010, 346-347.

<sup>27</sup> *Sobre el concepto de historia*, XVIII, op. cit., 317.

<sup>28</sup> Rosenzweig, F., *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 294. Vid. Maura Zorita, E., op. cit., p. 37.

El tiempo que Gumbrecht analiza en el ejemplar ensayo que es *Lento presente*<sup>2</sup> adquiere esta peculiar forma de la desconfianza. Una desconfianza que, hasta cierto punto, se funde con su objeto, como ya sancionara Goethe, por mor de un delicado empirismo que es ya, desde ese preciso momento, *teoría*. Salvo que, contra Kracauer, el lenguaje de Gumbrecht no desaparece en la problemática materialidad de un presente cibernético, sino que opera en ella en calidad de manifestación humana. Lenguaje que, como ocurre en las genuinas producciones literarias, camina en busca de la *Stimmung* propia de su tiempo; oscila hacia la morfología tonal de un presente en el que la literatura y las humanidades, según afirma el propio Gumbrecht, tienen necesariamente que importar. *Importar* allí donde esta voz significa, weberianamente, *innovar*. En lo que de manifestación humana primordial tiene, la creación literaria ha de convencerse a sí misma de la necesidad de llegar a importar, de referir «realidades exteriores» a ella misma (p. 166). Llegar a ser una y la misma cosa, cabría decir con Kracauer. Ante todo, cosa histórica y socialmente determinada, *cosa* cuya historia natural exige ser tenida en consideración: *cosa presente*.

Esto equivale a decir que la fenomenología del presente que Gumbrecht asume como tarea primordial contiene también elementos de un «contemplar [que] pasa a ser un considerar; todo considerar un percatarse, todo percatarse, un entrar en conexión; y así cabe decir que nosotros teorizamos cada vez que lanzamos una mirada atenta al mundo»<sup>3</sup>. Se trata de interpretar nuestras dimensiones espaciales y temporales desde la plena asunción del carácter dúplice de la *comprensión*<sup>4</sup>: carácter *fenomenológico* (se trata en ella de la autoexperiencia y de la autocomprensión, a la manera del «saber de las apariencias que las descifra como apariencias del saber») pero también *genealógico* (reconstrucción de la prehistoria del espíritu, elucidación de la experiencia a partir de lo que no es estrictamente experiencia). Aunando estos elementos con lecturas de Husserl, Heidegger, Lyotard, Blumenberg, Koselleck y Luhmann, el autor aspira a cifrar las determinaciones formales y materiales, ampliamente entendidas, de nuestro tiempo presente. En inestable sintonía con el Kracauer de *El ornamento de la masa*, que partía de los objetos espaciotemporalmente superficiales para finalmente objetar a la realidad su (in)coherencia<sup>5</sup>, *Lento presente* ensaya la fenomenología de un mundo desrealizado (Traverso). Salvo que para Gumbrecht no es tal por su «mala infinitud» o su «espiritualidad desamparada» [como era el caso en la *Teoría de la novela* de G. Lukács], sino por su estancamiento y expansión. Este diagnóstico enlaza a su vez con otros relevantes:

1) (*Estancamiento y expansión del presente*): Gumbrecht parte de la crítica del paradigma fenomenológico tradicional, por el cual los estados pasados del cuerpo sólo pueden llegar hasta el presente a través de la conciencia en condición metahistóricas de transmisión. Asimismo, da por bueno el decisivo análisis de Koselleck del pensamiento moderno como efecto de una previa inversión de la concepción normativa del tiempo en otra asimétrica

<sup>29</sup> *Crítica de la violencia*, op. cit., p. 120.

<sup>1</sup> Kracauer, S./ Adorno, Th. W.: *Briefwechsel 1923-1966*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 2008, p. 484, citado en la introducción de Miguel Vedda a S. Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010, p. 14.

<sup>2</sup> La paginación inserta en el texto corresponde exclusivamente al libro de Gumbrecht. Las demás citas aparecen al pie.

(entre el espacio de la experiencia y su horizonte de expectativas). Basándose en la observación de diversas formas de praxis cotidiana (aeropuertos, correo electrónico, creciente virtualidad de los medios de comunicación, nuevas estrategias televisivas, etcétera), Gumbrecht sanciona la compleja temporalidad de nuestro presente. Un presente del cual emergen diferentes líneas temporales (p. 25) que debilitan la impresión de linealidad del tiempo. El urbanismo moderno, sin ir más lejos, dota a las ciudades que visitamos, si es que llegamos a salir de la sala de espera del aeropuerto [ese perenne *Zwischenzustand* del que hablaran los jóvenes Adorno y Benjamin], de la forma-museo, de la forma de un viaje a través de todas las épocas espacialmente inteligibles en dicho lugar. Esta «pluralidad de espacios pretéritos» (p. 26) se asemeja al *zapping*, a lo *potencialmente a la mano*, valga esta expresión cara al post-heideggeriano gusto de Gumbrecht. Los profundos cambios que la construcción social del tiempo ha experimentado tienen graves implicaciones. La primera, la quiebra de la imagen abierta del futuro. La *pax americana* no habría podido borrar del todo un horizonte sometido a la amenaza de extinción del planeta, motivo este decisivo para comprender por qué el presente no quiere avanzar hacia un futuro que ya sólo se deja leer como catástrofe. De esta manera, «en lugar de dejar atrás el presente, lo empujamos cada vez más hacia el futuro. [...] El tiempo parece moverse más despacio, pero, paradójicamente, esta impresión no trae consigo la sensación de que disponemos de más tiempo» (p. 31). El presente, por tanto, se estanca, se vuelve crecientemente plomizo. Se resiste a ser superado por una agencia humana que, al mismo tiempo, tampoco quiere dar el paso más allá. Este estancamiento del presente se asocia con nuevas formas de espacialidad que Gumbrecht denomina *expansivas*. El nuevo presente se configura espacialmente bajo la forma de una *pluralidad de mundos* [véanse por ejemplo los casos, ya paradigmáticos, de conciliación entre el cuerpo presente en la oficina que, sin embargo, sólo es activo en la neociudadanía que su red social favorita le ofrece]. Este *nuevo presente* tiene sin embargo un futuro específico «resultado de un cambio en la fe en el progreso y en los ambiciosos proyectos como consecuencia del ánimo depresivo derivado del estancamiento» (p. 77). De nuevo, la sensación de *Zwischenzustand*, de extranjería temporal, salvo que no ya como «momento imperceptible de la transición» (Baudelaire), sino como *dilatación* del cambio institucional cotidiano. La grieta entre temporalidad y transformación se agranda en relación inversamente proporcional a la fragilización de las formas de subjetividad. El sujeto moderno requería del presente como momento de transición. Ahora que semejante estado de cosas ha sido modificado, sólo le queda colocar «el presente pasado junto al presente pasado, en lugar de aprender del pasado, ya que esto fue siempre cosa de viejos y de sabios, mientras que a nosotros nos encanta nuestro destino de permanecer siempre jóvenes» (p. 55). Todo

<sup>3</sup> Goethe, citado en F. Duque, «Elogio del sistema pendular. Hegel y Goethe», en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 31, 2004, p. 22.

<sup>4</sup> De la operatividad de esta distinción clásica tenemos un ejemplo reciente en C. Menke, «Espíritu y vida. Para una crítica genealógica de la *Fenomenología del espíritu*», en V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp. 432-433.

<sup>5</sup> Para esta cuestión, de nuevo S. Kracauer, *Historia. Las últimas cosas antes de las últimas*, op. cit., pp. 180-183, así como E. Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinerario de un intelectual nómada*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1998.

ello en un mundo de ciudades restauradas prescritas a ciudadanos sin experiencia y parques en natalidad, cabría resumir. ¿Qué hacer?, parece preguntarse el Gumbrecht de la década de los noventa. Su respuesta caminará a partir de ese momento hacia la resignificación de la tarea de las Humanidades.

2) Más específicamente, hacia el análisis de la *problematicidad del estatuto de las Humanidades* «a este lado del sentido», que Gumbrecht cifra como «el punto de intersección entre dos genealogías de la modernidad occidental, ligadas entre sí pero no idénticas: [...] la genealogía de la tendencia anti-cartesiana, pero no por ello anti-moderna, que se resume en la tensión entre conciencia/sentido, por una lado, y sustancia/concreción, por otro. En segundo lugar, la genealogía de un anhelo de inmediatez, tal como resulta de la casi completa desmaterialización y descorporización (desprendimiento de la materia y del cuerpo) de nuestra vida cotidiana» (p. 103). Gumbrecht se plantea la necesidad de reorientar las humanidades hacia la *producción de complejidad*. Otorga la máxima importancia a la reconversión del trabajo histórico, filosófico y filológico en «zumbido intelectual», zumbido que en mi opinión podría entenderse como una necesaria complejidad constituida ahora en *rumor sobre los intelectuales*. El nuevo cronotopo no puede resolverse con datos objetivos o ciencias sociales restrictivas. La tarea consiste más bien en la elucidación de una husserliana forma de experiencia. Ahora que las motivaciones humanísticas no pueden seguir siendo la conservación y recopilación del archivo espiritual, dado que la tecnología «ha vuelto ambas funciones obsoletas» (p. 78), las Humanidades tienen que ser conscientes de que lo real no es ya el *documento*, de que nos hemos acostumbrado a visualizar cotidianamente lo que realmente es invisible: «Así, los oradores de nuestro tiempo duplican sus palabras con proyecciones en *power point* para hablar del ritmo de los himnos de Hölderlin, como si sus voces ya no pudieran alcanzar ni los oídos ni los cuerpos de los oyentes, que casi siempre son pocos» (p. 101). ¿Qué clase de voz pueden alzar estas Humanidades sin interlocutores presentes? Aquí Gumbrecht esboza una interesante diferenciación, consciente y socarronamente binaria<sup>6</sup>.

3) *Culturas del significado y culturas de la presencia*, que el autor caracteriza de esta manera: la primera remite a la forma moderna de autorreferencialidad, la subjetividad y la acción, así como a sus efectos transformadores, sus éxitos y fracasos. Por otra parte, la (¿medievalizante?) cultura de la presencia, por la cual la experiencia física del ser humano se asimila a la de los objetos, se integra en su peculiar estar-en-el-mundo, y de los cuales no la separa nada ontológicamente relevante. Lo relevante es que en las culturas de la presencia no queda clara la función del lenguaje, constituyéndose éste en peculiar modulación del escepticismo moderno: (1) por oposición a la epifanía de la cosa que, naturalmente, requiere (2) de un espacio de aparición y, por extensión, de la posibilidad de ausentarse de ese mismo espacio (p. 144). La pregunta decisiva es: ¿puede producirse una cierta reconciliación entre el *Dasein* y los objetos? ¿Es viable el lenguaje como medio de reconciliación con las cosas o hemos de aceptar como definitivas las máximas filosóficas del giro lingüístico? La respuesta de Gumbrecht a la segunda parte del interrogante sería «no». «No» por el mero hecho de que la pregunta por las cosas es hoy más acuciante que nunca, perfectamente adecuada a un presente en que «lo cotidiano nos inclina hacia realidades virtuales, hacia modernas técnicas de comunicación que hacen posible la ubicuidad y eliminan el espacio de nuestra existencia, hacia un mundo donde la presencia real se reduce a la presencia en una pan-

talla» (p. 147). De ahí el evidente gusto del autor por la metáfora tardoheideggeriana del «lenguaje como la *casa del Ser*». Nada malo hay en el anhelo de presencia, concluye Gumbrecht. Más vale permanecer insatisfechos que perder el deseo.

Sin pretender su mordiente crítica, existe en *Lento presente* una importante vinculación con el diagnóstico de Benjamin de la experiencia de la pérdida de experiencia, así como con su tesis de la secularización del tiempo en el espacio, cifrable para él en la emergencia y declive del *Trauerspiel* alemán. Esta de-historización es leída por Benjamin en términos de espacialización o, en otras palabras, como la escenificación del tiempo en el escenario del *Trauerspiel* alemán [*die Geschichte wandert in den Schauplatz hinein*]. Sin embargo, nuestro presente, contra Benjamin, se ha emancipado perezosamente de la espacialidad. Sus barreras son de una naturaleza tal que *in* y *out* resultan prácticamente indiscernibles en el espacio-tiempo. El tiempo dilatado del presente no sería ya tampoco, como todavía pudo serlo para Benjamin, la unidad de medida del infierno en la tierra (o la constatación de la aceleración del tiempo en el capitalismo avanzado, en otras palabras<sup>7</sup>). De la misma manera, las referencias filosóficas de Gumbrecht imitan a las vidas que pueblan las salas VIP de los aeropuertos y desfilan *sans domicile fixe*<sup>8</sup> a lo largo de las 177 páginas del libro. Al igual que aquellos frágiles cuerpos humanos que inspiraran a Benjamin en *Dirección única* y «Experiencia y pobreza», atravesados no ya por la hiperinflación y la amenaza de la guerra química, sino por el alargamiento progresivo de la jornada de trabajo y la falsa presencia del otro a través del muro de la *worldwideweb*, los intelectuales (voz esta que Gumbrecht utiliza sin pudor) siguen en busca de su *Stimmung*.

Es aquí donde cobra sentido fuerte la tesis de la necesidad de producción de presencia y complejidad, de la necesidad de delimitación de fronteras más realistas entre disciplinas científicas, realidades exteriores y categorías filosóficas. En su prólogo, José Luis Villacañas resume esta propuesta a partir de la noción de cuidado más-allá-de-sí y, en términos histórico-filosóficos, señala la necesidad de buscar una alternativa al *callejón Heidegger*. Una síntesis bien precisa de las inquietudes que animan a Gumbrecht a seguir escribiendo en la encrucijada, su particular *Zwischenzustand*, de los años de formación en Alemania y su posterior y compleja experiencia con la departamentalización angloamericana del espíritu. En definitiva, podría decirse que en la república post-fenomenológica y post-derridiana del presente este libro ocupa un lugar fresco en las estanterías. Quién sabe si en semejante orden de cosas, el propio Gumbrecht, apostado tras un retrato del viejo Heidegger, no sería un magnífico defensor de los *Stimmungslose*.

Eduardo MAURA ZORITA

<sup>6</sup> Para la crítica de la crítica del binarismo, véanse las páginas 90 y ss.

<sup>7</sup> He planteado esta cuestión en E. Maura, «Las modernas políticas del cuerpo. Sobre la dialéctica entre cosa-a-la-moda y cosa-a-la-venta en Walter Benjamin», en *La Torre del Virrey. Revista de estudios culturales*, n. 5, Valencia, Ayuntamiento de L'Eliana, 2008, pp. 43-46.

<sup>8</sup> SDF (*sans domicile fixe*, sin domicilio fijo) es la llamativa denominación oficial de los ayuntamientos y corporaciones públicas francesas para los *vagabundos* o, en el caso español, los oficialmente denominados *transeúntes*.