

Hacer memoria es hacer experiencia de lo vivido

El concepto de *experiencia* en algunos textos de Walter Benjamin y su articulación con la *narración* y la *memoria*

Raquel Suárez Net*

Resumen

En este artículo se explora la noción de *experiencia* en algunos ensayos de Walter Benjamin, con el fin de desprender del análisis sobre su articulación con el lenguaje, un concepto más complejo, resaltando que en su desarrollo filosófico, la experiencia no sólo se inscribe en el lenguaje, sino que tiene una dimensión que se desliza en el lenguaje, pero no se agota en él. La experiencia no sólo es entendida como la *traducción* entre lo vivido y lo comunicable en el acto de *hacer memoria*. Su dimensión intransmisible se acerca a la noción de *vida*, como base de la creación nunca acabada del sentido de la experiencia *singular*.

Palabras clave: experiencia singular, lenguaje, traducción, hacer memoria.

Abstract

This study is based in the analysis of some of Walter Benjamin's essays in order to clear out the concept of *experience* and bring to the front that, in all of his philosophical reflections, the concept of experience not only is registered by the language, but also has another dimension that slides through it, and does not end there. The experience not only is understood as the translation between what is lived and what is communicated in the act of *memory*. It's intransmissible dimension is closer to the notion of *life*, as a creation engine that produces never ending meanings of a singular experiences.

Key words: singular experience, language, translation, act of memory.

* Psicóloga (Universidad de las Américas) con especialización en psicoanálisis (Universidad de Buenos Aires); maestranda en psicología social (Universidad Autónoma Metropolitana).

[La vida] se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella.

W. BENJAMIN (1916:122)

Toda investigación que se soporte en el análisis de experiencias de vida ha de preguntarse: ¿a qué experiencia se dirige, cómo la entiende?, ¿es posible escribir una experiencia de vida de otros?, ¿por qué sería importante reivindicar¹ las *experiencias* en el proceso de investigación?

Para responder a estas preguntas² me dirigí a Walter Benjamin, autor de numerosos ensayos, quien se dedicó bastante tiempo a reflexionar sobre el lenguaje y su articulación con una noción única de experiencia.

¹ Lo que esta palabra significa, es lo que tratamos de elaborar indirectamente en este artículo, es decir, ¿porqué sería importante basar una investigación de Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones de la UAM-Xochimilco en relatos narrados sobre la *experiencia* de algunas personas? Nuestro argumento es que lo que Walter Benjamin empezó a vislumbrar en su exploración de los conceptos de *experiencia*, *verdad*, *historia* y *lenguaje* y que otros han retomado como Byung-Chul Han (2014) sobre la experiencia y el tiempo, revela que en el análisis de estos relatos se puede encontrar algo del *espíritu* de su vida y el contexto en el que ésta se inscribe. Si la intención es arrojar luz sobre alguna problemática social en nuestro país, por qué no girar la mirada a aquellas historias de la gente común que vive a diario con esas problemáticas. La mirada benjaminiana y su método de recolección de lo desechable, implica que en cada relato, en cada pedazo de realidad, en cada objeto, arroja atisbos de lo que fue, habla por sí mismo de quien es, sin mediación del lenguaje, es porque lo que ahí se comunica es un ángulo desconocido para el oído sordo y la mirada extraviada del positivismo.

² Nos interesa indagar ¿qué relación existe entre la memoria y la experiencia? Y después, ¿cómo pensar la *historia*, y su relación con lo narrado y lo recordado? Desde una lógica simple, podemos afirmar que para comunicar la experiencia, primero habría que recordar, hacer memoria de lo ocurrido, seleccionar el material y después comunicarlo. Desde este ángulo, “lo que ocurre” pareciera imprimir en la memoria ciertas huellas evocables, ¿cómo trabaja la memoria: registra lo acontecido, traduciéndolo?, ¿cómo almacena?, ¿el acceso a ese material guardado en la memoria, será directo o habrá que dar un rodeo asociativo para acceder a él?, ¿hacer memoria –como evocación de ese material– es lo que da cuerpo a la experiencia?, ¿será ese rodeo ya una relectura y reescritura de lo acontecido?

Para ello se seleccionaron cuatro textos: “Experiencia” (1913), “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1916), “La tarea del traductor” (1923) y “Experiencia y pobreza” (1933).

Parto de la siguiente premisa: hacer *memoria es hacer experiencia de lo vivido*. El seguimiento que se hará por algunos de sus ensayos, se centra en despejar la dimensión no comunicable de la experiencia (experiencia de lo vivido); cuyo carácter es del orden del acontecimiento, de lo singular, incomunicable. Sin embargo, la voluntad humana de comunicar se impone en una constante *traducción* de “lo vivido”, al lenguaje de los hombres (ya sea hablado, pensado, recordado), esta traducción no sólo vuelve experiencia comunicable, sino que incluye, en sus límites, infinitas posibilidades de creación.

Me apoyaré en algunas biografías sobre este autor como las de H. Arendt (1968-1971), S. Buck-Morss (1977), A. Benjamin y P. Osborne (1994), O. Rosas (1999), P. Oyarzún (1993), para ubicar el recorrido de sus reflexiones. Pero vayamos por partes.

¿Quién es Walter Benjamin?

A Walter Benjamin sólo se le conocía por colaborar en revistas y por la sección literaria en los periódicos durante no más de diez años, previo a que Hitler tomara el poder y su propia emigración. El reconocimiento le llegará póstumamente. Durante su vida no tuvo demasiados amigos, aunque se destacan Theodor Adorno y Bertol Brecht, su relación con este último le valió algunas enemistades dentro del Instituto de Frankfurt (Arendt, 1968-1971).

Hanna Arendt (1968-1971), quien también es considerada parte de la escuela de Frankfurt, señala al principio de su introducción a *Iluminaciones*, que Benjamin era un apasionado coleccionista de objetos, viejos, pequeños, irrelevantes, etcétera, que después sustituyó por citas. Esta pasión por los desechos del mundo —como lo llama Arendt— influyó importantemente en la forma que adquieren sus reflexiones. Arendt explica que Benjamin traía siempre un cuadernito con tapa negra, donde iba apuntando las frases, los proverbios, pedazos

de conversaciones, citas de libros, periódicos, panfletos, que aparecían en su camino. Y como el surrealismo había causado un fuerte impacto en su forma de pensar, decidió ocupar un método *sui generis* en su escritura: un *collage de citas*, de tipo dadaísta.

Se interesaba en la correlación entre una escena callejera, una especulación de la bolsa, un poema, un pensamiento y la línea oculta que los sostiene justamente y que permite al historiador o al filólogo reconocer que todos ellos han de estar situados en el mismo periodo [...] Muy influido por el surrealismo, su intento no era sino el de “captar el aspecto de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad, como si dijéramos, en sus desperdicios” (Benjamin, *Cartas* II:685; en Arendt, 1968:20).

Asimismo señala que su “método” lo colocaba como un caso raro dentro de los marxistas, pues su principal fascinación con esta teoría, era no tanto el materialismo histórico, sino la concepción de una superestructura, y que en opinión de Arendt, sólo fue un estímulo “heurístico-metodológico” (1968-1971:19).

El tamaño de un objeto estaba para él en relación inversamente proporcional a su significancia. Y esta pasión [...] derivaba directamente de la única visión del mundo que llegó a desempeñar en él una influencia decisiva, de la convicción de Goethe que existía factualmente un *Urphänomen*, un fenómeno arquetípico, una cosa concreta a describir en el mundo de las apariencias, donde “significación” y apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia coincidirían [...] En otras palabras, lo que desde el principio fascinaba profundamente a Benjamin nunca fue una idea, fue siempre un fenómeno. “Lo que parece paradójico en todo lo que es llamado justamente hermoso es el hecho de que aparece” (Benjamin, *Escritos* I:349; en Arendt, 1968:20-21) y esa paradoja —o, más sencillamente, la maravilla de la apariencia— estuvo siempre en el centro de todas sus preocupaciones.

En las siguientes páginas se revela un concepto enigmático y difícil en este autor, su noción de *espíritu*, que tiene que ver con las características que describe Hannah Arendt sobre el pensamiento. Sus textos también muestran un fuerte debate entre la concepción religiosa y

racionalista de la *verdad* y su búsqueda por la *otra verdad*, arquetípica, si se quiere, tiñendo su obra de un aura teológica. Al respecto, Arendt (1968) resalta:

Se sentía poderosamente atraído no hacia la religión, sino hacia la teología y al tipo teológico de la interpretación por el cual el texto mismo es sagrado, pero no era ningún teólogo y no estaba interesado particularmente por la Biblia; era un escritor nato, su máxima ambición era producir un trabajo que se compusiera enteramente de citas, fue el primer alemán en traducir a Proust [...] pero no era traductor, hizo reseñas de libros y escribió varios ensayos sobre escritores vivos y muertos, pero no era crítico literario [...] no fue historiador [...] pensaba poéticamente, pero no fue ni poeta ni filósofo (Arendt, 1968:11).

El “texto como sagrado” al que se refiere la autora, tiene que ver con una forma particular de entender el texto y que se revisa más adelante con su estudio de 1923, *Sobre el lenguaje de las cosas y sobre el lenguaje de los hombres*. Pero podemos adelantar que para Benjamin, cualquier texto guarda una “esencia” sagrada que queda oculta o enmudecida por la traducción.

Su método poético consiste en referir el conocimiento al lenguaje, en otras palabras “en concebir la esencia lingüística del conocimiento” (Oyarzun, 1993:11). Este método se expresa en el espíritu del *historiador dialéctico*, es decir, un *espíritu* de exploración, de investigación que lejos de enfocarse en encontrar verdades universales, como apuntaba la vieja teoría del conocimiento, se propone revelar las multiplicidades del sentido que ella guarda y que dan cuenta de los elementos de la época que prefiguran los sentidos admitidos y los omitidos (Rosas, 1999:172). Continuemos ahora con los ensayos de Walter Benjamin que se ubican entre 1913 y 1933.

“Experiencia” (1913)

Ya en esos primeros años, Benjamin cuestionaba el carácter mortuorio de la generación de posguerra (1914-1918) y que tenía que ver con

lo que Hannah Arendt expone en su biografía. El pensamiento judío-alemán de su época estaba lleno de contradicciones que dividían las opiniones de los viejos y ponía a los jóvenes de su generación en oposición a ellos, afiliándose al sionismo o al comunismo, las cuales parecían ser las únicas posibilidades de mejorar el mundo.

Benjamin identifica una profunda carencia de sentido histórico en las experiencias de su generación. En una primera lectura de este ensayo, se puede vislumbrar un embate entre la juventud y la adultez por la autoridad de la experiencia,³ pero en una lectura más aguda, lo que se anticipa es la reformulación de los conceptos de *experiencia* y *conocimiento*. Pero en este punto de su obra no tiene más elementos que el del *espíritu*; éste se exalta en la juventud y enmudece en la adultez, por efecto de la tradición.

Lo que la vieja, arrugada e inexpresiva “máscara” de la sociedad va destituyendo, desvirtuando y finalmente silenciando, es justamente lo que añora: el *espíritu joven*. Con el paso del tiempo, este *espíritu* se sofoca tras el sin-sentido de la vida que los adultos marcan como destino trágico de la humanidad. Pero el *espíritu*⁴ en Benjamin no tiene edad, no la puede tener.

Each of our experiences has its content. We ourselves invest them with content by means of our own spirit. “You will never find the truth!” he exclaims to the researcher. “That is my experience”. For the researcher, however, error is only an aid to truth (Spinoza). Only to the mindless [Geistlosen] is experience devoid of meaning and spirit.

Cada una de nuestras experiencias tiene *su* contenido. Nosotros mismos las investimos de contenido por medio de nuestro espíritu. “Nunca encontrarás la verdad” le reclama al investigador. “Esta es *mi* experiencia”. Para el investigador, sin embargo, el error es sólo una búsqueda de la verdad. Sólo a los irracionales, la experiencia les depara el *sentido* del espíritu (Benjamin, 1913).

³ En este punto la *experiencia* entendida como la acumulación de vivencias en el tiempo.

⁴ El *espíritu* en este texto es entendido como motor, energía de acción, coraje.

Más adelante, en su texto *Sobre el programa de filosofía venidera*, de 1918, sus reflexiones lo llevan a afirmar que la experiencia es fundamentalmente *lenguaje*, es decir, tiene un carácter de transmisibilidad que se aprehende a través de la *memoria* y su anclaje en la *tradición* (Rosas, 1999:170-176).

Los *valores inexperimentables* que ahí utiliza, le sirven para nombrar aquello que escapa a la banalización y petrificación adulta de la experiencia. Redime así a la experiencia, reformulandola y dándole un carácter enteramente distinto al que tenía en el texto de 1913, donde la pensaba como “una máscara inexpresiva de una sociedad sumergida en la pérdida de sentido histórico y que rayaba en la barbarie” (Rosas, 1999:172).

“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (1916)

Este texto se centra en el papel del lenguaje en la construcción del conocimiento. Benjamin distingue la lengua de las cosas de la lengua de los hombres, al explicar que la lengua de las cosas parte de la inmediatez de su materialidad, mientras que la lengua de los hombres es inmaterial, es sonido, es abstracción, conjunto de visión y nominación; introduce el concepto de traducción como necesario para comprender el paso de lo vivido a lo narrado.

Lenguaje significa el principio encaminado a la comunicación de “contenidos espirituales” en los objetos en cuestión: en la técnica, en el arte, en la justicia o en la religión. Toda comunicación de “contenidos espirituales” es lenguaje. La comunicación mediante la palabra constituye sólo un caso particular, el lenguaje humano y del que está en la base de éste o fundado en él (Benjamin, 1916-2012:139).

Considera que todas las cosas poseen lenguaje, sólo que el lenguaje de las cosas o de la naturaleza se comunica por su comunidad material que es inmediata, mientras que el lenguaje del hombre sonoriza la mudez de lo natural (Benjamin, 1916-2012:148). En la naturaleza

hay silencio de sentido. El acto humano de nombrar es el lugar donde adquiere *sentido para el hombre*. Así, la relación entre el hombre y las cosas, implica una traducción de las lenguas.

La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza. La traducción de la lengua de las cosas a la lengua de los hombres, no es sólo traducción de lo mudo a lo sonoro, sino es la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre (Benjamin, 1916-2012:153).

Ahora bien, insiste en que el lenguaje se “comunica a sí mismo” es decir, es sólo en el lenguaje en el que se construyen sentidos legibles. La distancia que marca la traducción, entre el “en sí” de las cosas y su nombre, despeja la noción del *lenguaje adánico*.

Benjamin la usa para designar un tipo de lenguaje que comunica su propia esencia espiritual (ser). Por esencia espiritual, debe entenderse, no una esencia absoluta, sin contradicciones y divina, sino lo irreducible de su ser *en* el lenguaje.

El ser espiritual se comunica en y no a través de una lengua: es decir, no es exteriormente idéntico al ser lingüístico. El ser espiritual se identifica con el ser lingüístico sólo en cuanto es comunicable. Lo que en un ser espiritual es comunicable es su ser lingüístico (Benjamin, 1916-2012:141).

“El nombre se acerca tan poco al verbo, como el conocimiento a la creación” (Benjamin, 1916:148) Es decir, el lenguaje en su afán de comunicar el “ser espiritual” produce sustitutos, señuelos, de eso que intenta comunicar.

El concepto de *verdad* (esencia espiritual) que se busca no es una pura representación. Si el lenguaje “se comunica a sí mismo”, es porque no representa nada más que lo que representa *en* sí mismo –al igual que la *historia*. A lo que el lenguaje de los hombres se refiere en realidad, es inaccesible, pues el acceso del hombre a las cosas es *por* el lenguaje. Esto quiere decir que el *sentido de verdad radica en el sentido mismo*.

“La tarea del traductor” (1923)

Walter Benjamin profundiza, en este ensayo, su exploración sobre la traducción pero ahora en el ámbito de la literatura. Para comprender la relación entre el texto original y su traducción a otra lengua, parte del supuesto de la imposibilidad de la *teoría de la copia*, ya que, como muchos críticos del conocimiento han señalado, en el conocimiento no existe la objetividad, ni siquiera su pretensión, si se pretende “reproducir la realidad” en su totalidad y a la perfección, pues la traducción en sí ya es diferente al original (Benjamin, 1923-2012:124).

Cuando un texto añejo es traducido al presente, puede darle vigencia en la actualidad y fama, posibilitando la supervivencia del texto. Pero en el transcurrir del tiempo, el original necesariamente se modifica, lo cual hace que la traducción se enfrente a la pregunta de cómo hacer comprensible un texto situado en una época específica, para otra época particular. Es decir, que la traducción misma es producto de una época y está en constante cambio y reinterpretación, es dinámica.

[...] la mejor traducción está destinada a diluirse una y otra vez en el desarrollo de su propia lengua y a perecer como consecuencia de esta evolución [...] mientras la palabra del escritor sobreviva en el idioma del traductor (1923-2012:125).

Entonces “la traducción es un proceso transitorio y provisional para interpretar lo singular de la lengua” (1923-2012:127) pero que –así como la tangente roza el círculo en un solo punto para seguir adelante su trayectoria– la traducción no podrá dar cuenta en su totalidad del original, sólo lo roza. Es en ese sentido que la coloca como un espacio de transición entre el original y el lenguaje, así como provisional, en tanto proceso que es afectado por la historia.

Sólo cuando el sentido (nombre o significado) de una forma idiomática (idea, fuera del lenguaje), puede constituirse de manera idéntica a la comunicación, queda todavía algo terminante y definitivo, muy semejante y sin embargo, infinitamente distinto, oculto debajo de ella

(de la comunicación) o mejor dicho, debilitado o fortalecido por ella, pero que va más allá de la comunicación (1923: 133).

Y aunque este texto se enmarca en la crítica de la traducción literaria, no deja de resonar con el de 1916, en el punto donde tanto la relación entre el texto original y el traductor, como las cosas y el hombre, se basan, para Benjamin, en traducciones entre lenguas. El texto “original” tiene su lenguaje propio (su esencia espiritual) como la naturaleza lo tiene en su materialidad muda. Pero, por estar enmarcadas en el lenguaje, tienen limitaciones. Benjamin, en su fascinación por los “deshechos” (negatividad), tiene una “revelación” que es justamente la verdad más allá del lenguaje, donde los objetos tienen un valor intrínseco, no por su valor de uso y/o intercambio.

La historia, que enmarca cada traducción, no la entiende como la cadena de acontecimientos vividos en un periodo, sino como la materialidad que adquiere en el lenguaje a partir de lo vivido. Benjamin se opone fuertemente a la construcción de una historia universal, narrable y empática con los vencedores. En cambio, afirma que la historia está muy lejos de ser lineal, cronológica, coherente, sin interrupciones. Narrar la historia no es más que reinterpretarla una y otra vez desde la *facticidad* de la experiencia, dándole cuerpo a través del lenguaje y redimirla desde la memoria.

Este concepto [de vida] se justifica mejor cuando se atribuye a aquello que ha hecho historia y no ha sido únicamente escenario de ella. Y precisamente la representación de un hecho indicado mediante el tanteo, que es el germen de la creación, constituye una forma de representación muy peculiar. Porque en último término, sólo puede determinarse el ámbito de la vida, partiendo de la historia [contada, narrada] y no de la naturaleza [mudez, como esencialidad de las cosas] y mucho menos de cosas tan variables como el sentimiento y el alma (1923:122).

La *vida* puede entenderse desde su texto de 1916, como lo que en el “ser lingüístico” no sólo es producido sino lo que rebasa en él, el *espíritu*. La comunicabilidad de la vida (1916) o la traductibilidad

de un original (1923) serán siempre “tanteos”, en tanto no pueden revelar la relación íntima entre las lenguas de las cosas y la del hombre.

El lenguaje, según la lectura de Rosas (1999), tiene como tarea comunicar la verdad del acontecimiento, entendida como:

La posibilidad de que el ser humano redima su propia historia, es decir, que la haga legible bajo sus propios criterios hermenéuticos intra-históricos, se cifra en la labor del *historiador dialéctico* que percibe en las interrupciones del tiempo, el potencial de sentido propio del acontecer (Rosas, 1999:181).

La memoria y la interpretación de la historia ha de legitimar la propia *experiencia*, entendida como *acontecimiento contingente* a partir del cual el hombre construye la historia, “hacerse con la herencia pendiente de los vencidos e inaugurar un nuevo estado de las cosas” (Rosas, 1999:183).

La memoria que constituye la razón anamnética aristotélica, para Benjamin, no puede ocultar el carácter de libertad que implica para el hombre. Ante esto, Rosas escribe:

El hombre, en la medida que recuerda, experimenta y actúa, hace incidir el pasado sobre el presente y lo vuelve político. Pero tal posibilidad no se hace efectiva si el género humano no se reconoce como comunidad histórica (Rosas, 1999:184)

“Experiencia y pobreza” (1933)

En este texto se pregunta “¿para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ello la experiencia?”. Lo que aquí interroga es: tanto a la *tradición histórica* como a la *ciencia* en relación con la experiencia. Condensa discusiones que sostuvo en otros textos, por un lado “matematización” de la experiencia, en otras palabras “la experiencia científica” de la que hablaba la teoría del conocimiento kantiana y que tomaba como principal acceso a la verdad, la percepción como “conciencia empírica”, y por el otro la noción de historia.

Cuestiona la noción misma de experiencia cuando una generación regresa muda del campo de guerra, ¿en dónde queda la “transmisibilidad” de ese tipo de acontecimientos?, ¿la historia tradicional y la ciencia puede decir algo al respecto? Habla de la generación de 1914-1918.

Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un pasaje en el que todo menos las nubes habían cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerza de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano.

Una vivencia que va más allá de lo posiblemente comunicable y que evoca momentos extremos de sobrevivencia y fragilidad de la vida. Ante esta “pobreza de experiencia” que asigna a esta generación, emerge una “nueva barbarie” que obliga a empezar de cero.

La pobreza de experiencia no hay que entenderla como si los hombres añoraran una experiencia nueva. No; añoran librarse de las experiencias, añoran un mundo en torno al cual puedan hacer que su pobreza, la externa y la interna, cobre vigencia tan clara, tan limpiamente que salga de ella algo decoroso (Benjamin, 1933:3).

Si la pobreza de experiencia es la dificultad para narrar lo acontecido, en otras palabras, es la pobreza en la que cae lo comunicable de la experiencia, entonces la *experiencia* es más que su mera comunicación, tiene un doble carácter: su transmisibilidad por medio de la narración y el lenguaje de generación en generación, a lo largo de la historia-tradición, es decir “experiencia comunicable”. Y otro carácter que implica justamente un límite a su comunicabilidad. Lo que añoran las generaciones venideras son las condiciones que posibiliten hacer de esa “pobreza”, de ese silencio, algo significativo que recupere, no la experiencia tradicional, normativa, sino la *experiencia singular*.

Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otras 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” [...] tienen que partir de

cero, con muy poco [...] en sus historias, la humanidad se prepara para sobrevivir, si es preciso, a la cultura. Y lo que resulta primordial, lo hace riéndose. Tal vez esta risa suene algo bárbaro. Bien está. Que cada uno ceda a ratos, un poco de humanidad a la masa, que un día se la devolverá con intereses, incluso interés compuesto (1933:5).

Esta última parte del ensayo me parece enigmática. ¿A qué se refiere con esa *risa*?, ¿son acaso espacios en los que la humanidad crea sus historias de forma lúdica? El ceder en humanidad, ¿supone ceder en la razón y dejarse llevar un poco por el “bárbaro-creador”? El “interés compuesto” ¿alude a un interés recíproco? O ¿compuesto de qué?

Conclusiones

Lo que se puede concluir, a manera de “tanteo”, es que la *vida* (1923) y la *experiencia* (1933) son conceptos vecinos en Benjamin, quizá hasta equivalentes, pues ambos producen narraciones particulares que traducen lo acontecido en el recuerdo y luego en la narración del recuerdo, y que a su vez está inscrito en las formas históricas de narración: tradicionales, culturales, heredadas del pasado. Estas traducciones son *singulares*, en tanto ninguna es igual a la otra y ponen de relieve relaciones íntimas entre lo vivido (la lengua de las cosas, el acontecimiento) y lo narrado (la lengua del hombre), entre lo entendido y los modos de entender. Para Benjamin el conocimiento es justamente la distancia entre este misterio y la revelación de su verdad imposible, en donde la traducción es un “procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular cada lengua” (1923:127). La *memoria* como anclaje de estos procesos, en su puesta en marcha mediante la traducción al lenguaje de los hombres, construye una *experiencia comunicable* que contiene la *experiencia de lo vivido*, como *espíritu*. La narración, como escritura del pensamiento, puede entenderse como un *collage* de narraciones cuyo orden refleja algo del *espíritu* de lo vivido o de esa dimensión de la experiencia que no se agota en la palabra, pero a la vez se asoma a través de la *experiencia narrable*.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1968). “Walter Benjamin: 1892-1940”, en *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo* (trad. Luis Izquierdo y José Cano Tembleque). Barcelona: Anagrama, 1971, pp. 7-71.
- Benjamin, Andrew y Peter Osborne (1994). *Walter Benjamin's Philosophy*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Benjamin, Walter (1913). “Experience”, *The New Inquiry*, 2009 [<http://thenewinquiry.com/features/walter-benjamin-experience-1913/>].
- (1916). “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en *Ensayos escogidos* (trad. H.A. Murena). México: Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 139-161.
- (1923). “La tarea del traductor”, en *Ensayos escogidos* (trad. H.A. Murena). México: Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 119-137.
- (1933). “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos* (prólogo: Jesús Aguirre). Buenos Aires: Taurus, 1989, pp. 165-172.
- (2009). *Dialéctica en suspenso* (introducción y traducción: Pablo Oyarzún Robles). Santiago: LOM Ed.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa* (trad. Nora Rabinovitch Maskvker). México: Siglo XXI Editores.
- Han, Byung-Chul (2014). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- Oyarzún, P. (1993). “Introducción”, en W. Benjamin, *Dialéctica en suspenso* (introducción y traducción: Pablo Oyarzún Robles), Santiago: LOM, 2009.
- Rosas, Omar (1999). “Walter Benjamin: historia de la experiencia y experiencia de la historia”, *Argumentos*, núm. 35/36, Bogotá, pp. 169-185.