

HISTORIA, *RES LACRIMÆ* LA HISTORICIDAD PARTIDA DE WERNER HAMACHER

HISTORIA, *RES LACRIMÆ*
WERNER HAMACHER'S DEPARTED HISTORICITY

RONALD MENDOZA-DE JESÚS

Universidad del Sur de California
Department of Latin American and Iberian Cultures, Taper Hall of Humanities 156
3501 Trousdale Parkway, USC Los Angeles, California 90089-0358, Estados Unidos
ronaldme@usc.edu

RESUMEN

Este artículo expone el pensamiento de la historia que el crítico literario y filósofo alemán Werner Hamacher desarrollara en un breve ensayo publicado en el 1985, “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse”¹, haciendo hincapié en dos aspectos cruciales: por una parte, la carga histórica que Hamacher le otorga al llanto como la marca misma del evento de la historia y, por otra, la experiencia límite del *Abschied* –la partida o la despedida– como el rasgo esencial de la historicidad. De este

¹ Nota del editor: Este artículo ha sido traducido por Niklas Bornhauser y ha sido incluido en este *dossier*.

modo, el ensayo busca consolidar el intento de Hamacher de pensar la historia *de otro modo* que, según su determinación filosófica e historicista, que piensa la historicidad como *evento* a partir del horizonte de la a-propiación (*Er-eignis*). A partir de este ensayo, Hamacher rearticula la historicidad como la experiencia de una expropiación que resiste cualquier intento de ser domesticada.

Palabras clave: historicidad, apropiación, exapropiación, Hamacher, Hegel, Homero.

ABSTRACT

This article presents the conception of history developed by German philosopher and literary critic, Werner Hamacher, in a short essay published in 1985, titled, “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse.” The article focuses on two crucial aspects of Hamacher’s essay: on the one hand, it emphasizes the historical significance that Hamacher accords to tears as the mark of the event of history; on the other hand, it elaborates Hamacher’s thinking of historicity on the basis of the limit experience of *Abschied*—departure or farewell. By doing so, the article seeks to consolidate Hamacher’s attempt to think history *otherwise* than in accordance with its philosophical and historicist determination, which conceives of historicity as an *event* from within the horizon of *a-propriation* (*Ereignis*). On the basis of Hamacher’s essay, historicity is rearticulated as the experience of an expropriation that resists any attempt to be domesticated.

Keywords: historicity, appropriation, exapropriation, Hamacher, Hegel, Homer.

Recibido: 11/06/2019

Aceptado: 03/12/2019

Et qu'en serait-il de l'autre histoire, si son trait est de n'être pas une histoire, ni au sens de Histoire, ni au sens de Geschichte (qui implique l'idée de rassemblement), et aussi en ce qu'en elle rien n'advient de présent, que nul événement ou avènement ne la mesure ou ne la scande, qu'étrangère à la succession toujours linéaire, même lorsque celle-ci est enchevêtrée, zigzagante autant que dialectique, elle est le déploiement d'une pluralité qui n'est pas celle du monde ou du nombre : histoire en trop, histoire 'secrète', séparée, qui suppose la fin de l'histoire visible, alors qu'elle se prive de toute idée de commencement et de fin : toujours en rapport avec un inconnu qui exige l'utopie du tout connaître, parce qu'il la déborde – inconnu qui ne se lie pas à l'irrationnel par-delà la raison, ni même à un irrationnel de la raison : peut-être retour à un autre sens dans le travail laborieux de la 'désignification'. L'autre histoire serait une histoire feinte, ce qui ne veut pas dire un pur rien, mais appelant toujours le vide d'un non-lieu, un manque où elle manque à elle-même : incroyable parce qu'elle est en défaut par rapport à toute croyance.

Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*

I. PROLEGÓMENO: DIAPORÍAS, DE LA OTRA HISTORIA

Según una visión muy sedimentada –y no del todo sin justificación–, la muerte, entendida como límite o fin de la vida o de la existencia, es un momento crucial en la constitución de cualquier objeto histórico. Tanto así que podríamos decir que no hay evento histórico en propiedad sino *post festum*; las cosas se tornarían históricas solo a partir de su fin o de su muerte. Este principio sería aún más apropiado en el objeto histórico constituido por la vida humana, de la cual sí parecería ser posible afirmar, con mayor grado de certeza, que solo con su muerte se cumple el paso ontológico que la lleva de ser un supuesto sujeto o agente de la historia –comenzando por la suya propia– a un objeto histórico que podría ser, a su vez, historizado por otros sujetos históricos, todavía vivos. En el caso de la historia de la vida humana, el principio de la historicidad *post factum* adquiriría un carácter apriorístico, tornándose en la ley misma a la que esta debió ya haberse sometido para devenir lo que es: hay historia de la vida humana porque la vida singular historizada no *pudo* escribir su propia historia, incluso cuando esta haya dispuesto de los aparatos testamentarios

existentes para tratar de controlar su fama de ultratumba. La escritura de la vida propia, la *auto-bio-grafía* no libra todo el peso de su carga histórica sin la lectura de los otros que la heredan, y son los supervivientes quienes, con su lectura, tienen el poder de modificar incluso la autobiografía más celosa. La herencia emerge, entonces, como la historicidad misma de la historia, y, sobre todo, de la historia de la vida humana: historizar implica heredar, y heredar, a su vez, estar en posición de superviviente con respecto a una vida que ha llegado a su fin y que, por lo tanto, no puede ya entrar al ruedo público y disputar las distintas versiones de su vida que circulan. La herencia sería, pues, también una cuestión de responsabilidad —es decir, de decisión—, principalmente de los vivos para con los muertos: ¿Qué se debe heredar cuando una vida se cierra y con ella el mundo mismo se va? ¿Y quién debe entrar en el espacio de la herencia? ¿Quién tiene la autoridad o el poder de abrir o cerrar el tiempo y el espacio de la herencia? ¿Cómo heredar? ¿Y cómo *no* heredar?

Estas preguntas, de corte general, se imponen con singular urgencia en el caso de este ensayo y del dossier en el que se inscribe, formulados ambos en el contexto de la muerte a destiempo del crítico literario y pensador alemán, Werner Hamacher, acaecida en junio del 2017. Si bien la muerte en la escritura no espera al instante de la muerte biológica para anunciarse, no es menos cierto que escribir sobre la escritura de Hamacher a partir de su muerte nos confronta de modo singular con el dilema de cómo heredar este legado. Esto se debe no solo a la intensificación que la muerte —en este caso, la de Hamacher— le imprimiría a la historicidad de *su* herencia, sino también, y quizás principalmente, al hecho de que el *corpus* textual, cuya singular herencia estaría aquí en juego, contiene, como una de sus aristas más intragables, la apuesta por la posibilidad de *otra* historia. De hecho, sería posible afirmar de entrada que el pensamiento de la historicidad de Hamacher guarda más de una afinidad electiva con esa *otra* historia —secreta y excesiva— cuya alteridad es expuesta por Maurice Blanchot en el pasaje de *L'écriture du désastre* que he tomado como epígrafe. Como la de Blanchot, uno de los rasgos que marcan la diferencia de la *otra* historia, que Hamacher no cesó de pensar durante su vida, yace en su retirada del espacio tradicional

de la historia determinado por la oposición entre la *Historie* –la historiografía o la historia como narrativa o representación– y la *Geschichte* (Blanchot 209) –ya sea en el caso en que esta última sea pensada, en modo tradicional, como los eventos que subyacen a toda representación histórica, o en su versión ontológica, de raigambre heideggeriana, según la cual la historia misma sería entendida como el evento (*Ereignis*) del ser en su destinarse al ser humano, acontecimiento que constituiría una tradición no menos tradicional por haber permanecido oculta en la historia de la metafísica y de la civilización occidental²–. Al detraerse tanto de la *Historie* como de la *Geschichte*, y, sobre todo, de “la idea de reagrupamiento” (Blanchot 209) –que remite a *Versammlung*, motivo heideggeriano por excelencia³– que Blanchot identifica como el rasgo más característico de esta última, la *otra* historia de Hamacher también complicaría irremediabilmente el papel que juegan los valores de la propiedad, la apropiación y lo propio al interior de la historicidad *posfáctica* de la herencia que he delineado hasta ahora. Ahora bien, la alteridad misma de esta historia *otra* no puede evitar que nos planteemos la siguiente pregunta: ¿cómo sería posible heredar el pensamiento de Hamacher, que insiste en la necesidad de interrumpir el círculo apropiador que coloca a quienes sobreviven al final de una historia en la posición jurídica de ser legatarios de la misma, autorizados a apropiarse de la vida que emerge después de su muerte? ¿Cómo heredar, entonces, *sin* heredar, es decir, sin reiterar la determinación de la herencia histórica como un modo de apropiación de algo que propiamente debería ser inapropiable?

² Para acercarse al pensamiento maduro de Heidegger sobre la historia del ser, ver *Die Geschichte des Seyns* (1938-40), *GA*, vol. 69, editado por Peter Trawny (Fráncfort: Klostermann, 1998).

³ La importancia de la *Versammlung* en el texto heideggeriano dificulta la tarea de identificar un texto específico en que este motivo alcance su elaboración más intensa o completa. En el contexto de mi argumento, me tomo la libertad de remitir al lector al crucial ensayo “Das Spruch des Anaximanders” y, en particular, al siguiente pasaje: “Das Sein des Seienden versammelt sich (λέγεσθαι, λόγος) in die Letzte seines Geschickes. Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter. Die Geschichte des Seins versammelt sich in diesen Abschied. Die Versammlung in diesen Abschied als die Versammlung (λόγος) des Äußersten (εσχατον) seines bisherigen Wesens ist die Eschatologie des Seins. Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch” (327).

Antes de abordar seriamente estas preguntas, sería necesario confrontar una complicación que parecería tornarlas superfluas. ¿Acaso la *posibilidad* formal de la herencia histórica como apropiabilidad de la alteridad del pasado se vería comprometida por el giro singular que Hamacher buscaría imprimirle a esta estructura de la historicidad? Por una parte, si la apropiación, como modo *archi*-histórico de la experiencia, no es un interruptor que uno pudiese simplemente apagar, y si, por el contrario, la posibilidad misma de una historia estuviese tan entrelazada con la apropiación que un intento de extraer quirúrgicamente el tema de *lo propio* de la estructura de la historia la comprometería, irremediablemente, condenándola a devenir la puesta en escena de un silencio sin fin, entonces la pregunta sobre cómo sería posible heredar *sin* heredar, historizar sin apropiarse de aquello que se historiza, parecería tornarse académica, es decir, orientada hacia un imposible. Además, si la postulación de un inapropiable absoluto es fácilmente convertible en el motor mismo de la apropiación –según un esquema dialéctico cuya familiaridad no lo hace menos poderoso–, entonces, ¿no deberíamos excluir de antemano la posibilidad de heredar *fielmente* el pensamiento de la historicidad en Hamacher y, en particular, su peculiar estructura temporal posfáctica, si entendemos por fidelidad el intento de corresponder a la exigencia de Hamacher de renunciar al gesto apropiador que torna el tiempo de la historia que se cuenta en *nuestro* tiempo? ¿Acaso no es esta posibilidad imposible y, como dice el adagio, *impossibile nulla obligatio est*?

Por otra, a partir del momento en que ha quedado expuesta la solidaridad profunda y subterránea entre el esquema de la apropiación histórica y las matrices histórico-ontológicas que subyacen a, y laboran por, la neutralización de cualquier evento “*digne de ce nom*” (Derrida 198)⁴, ¿cómo no plantear la necesidad de una interrupción elíptica del círculo apropiador en el cual la historia ha sido pensada y practicada? Que la historia sea siempre la historia

⁴ La discusión más penetrante de la frase idiomática derridiana “*digne de ce nom*” se encuentra en Geoffrey Bennington, *Scatter 1. The Politics of Politics in Foucault, Heidegger, and Derrida* (Nueva York: Fordham, 2016), sobre todo, en el último capítulo, “Axioma”, y en el apéndice, “Derrida’s Notes on Dignity”.

de los vencedores, que el dominio del archivo histórico haya recaído sobre quienes ostentan la hegemonía económico-política, no es solo una constante antropológica, ampliamente atestiguada en la historia de la humanidad –al menos desde la aparición de la forma-Estado–, a este truismo hay que añadir una dimensión ontológica que consistiría en el hecho de que la posición misma del sobreviviente –es decir, de quien *pudo* heredar y, por lo tanto, está ya siempre en posición de *poder* narrar la historia de otro, aun cuando esta *potencia* no sea llevada al *acto*– ha sido instituida como una configuración histórica sobre las bases de la misma concepción hegemónica y *arqueo*-lógica del poder que está en juego, por ejemplo, en la disputa por el Estado. En toda herencia histórica se recibiría ante todo una forma o unas formas de la herencia que son isomórficas con la forma de la apropiación que constituye la estructura onto-histórica que vertebra la historia occidental, configurando lo que podríamos llamar su tradición subterránea. El poder de la historia se cruza con la historia del poder y una transformación de esta última requiere, al tiempo, el desmantelamiento efectivo de la anterior.

Puede que esta transformación sea imposible; pero, incluso si este fuese el caso, dicho imposible quizás persista en su exigencia no-obligatoria, invitándonos a repensar la im-posibilidad misma de este imposible, ya que es allí, en lo imposible, donde yace el carácter propiamente aporético de la pregunta por la *otra* historia. Solo en su aporía esta pregunta se torna en una inter-rogación, es decir, en una pregunta cuyos términos no nos permiten entrever de antemano cual será su respuesta. Esta sería, entonces, la pregunta aporética a la que la tarea de heredar la historicidad en clave hamacheriana nos expone: ¿cómo heredar y transmitir *otra* tradición, que saque lo heredado y a quienes heredan de las posiciones que les han sido asignadas al interior de una historia de la tradición que ha pretendido hegemonizar la historia? Dicha hegemonización satura las posibilidades mismas de la herencia, convirtiendo el pasado ya siempre en un *bien* que, si bien podría ser siempre declarado inalienable por algún burócrata del estado o “Funktionäre der Menschheit” (Husserl, *Krisis* 15) (“funcionario de la humanidad”), solo adquiriría su dignidad histórica en el horizonte histórico-metafísico determinado por el valor privilegiado de lo propio,

de lo autóctono, lo idiosincrásico. Y como el texto de Hamacher no está exento de los interrogantes que se inauguran en él, sino, más bien, se sume en el abismo abierto por sus preguntas, estas deben ser planteadas no solo respecto del pensamiento de la herencia histórica en general y del límite que Hamacher quisiera marcar, sino también respecto de la herencia singular de su pensamiento en torno a la clausura metafísica de la herencia y la posibilidad de *otra* historia. La aporía deviene entonces *diaporía* –término caro a Hamacher⁵–, no en el sentido técnico que le imprimió Aristóteles a este término griego en sus escritos lógicos⁶, sino en el sentido “natural” que el mismo tiene en el griego clásico según su derivación del verbo *diaporéō*, que significa “el estado de estar completamente perdido, en un *impasse* total” (*Lidell-Scott-Jones*). Si el sentido más común del prefijo griego *dia-* podría ser traducido con la locución castellana a través, sobre todo cuando se quiere sugerir la idea de un movimiento espacial-temporal que ha rebasado sus límites, en el caso del verbo griego *diaporeo* el prefijo *dia-* adquiere una carga intensificadora que niega la posibilidad misma de un movimiento que atraviese la aporía y, por ende, la rebase. Antes de sugerir la idea de haber examinado de par en par las aporías, la diaporía designa el no-lugar de un estar sumido de par en par en la aporía. ¿Cómo leer, entonces, el texto de Hamacher de modo tal que la forma de la herencia que nos ha constituido ya siempre en legatarios se vea interrumpida, deformada por el evento mismo de la lectura, abriendo paso así a la chance de otra herencia de la herencia y, con ella, de otra historia de la historia?

En este ensayo, me propongo abordar estas preguntas diaporéticas por medio de una lectura de un corto ensayo de Werner Hamacher, titulado, “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse” (“Sobre algunas diferencias entre la historia de los eventos literarios y la historia de los eventos fenomenales”), que

⁵ Para el uso que le da Hamacher al léxico de la *diaporía*, ver “Fragen und Keine. Die Philosophie”, publicado en *Wer hat Angst für die Philosophie?*, editado Norbert Bolz (München: Wilhelm Fink, 2012).

⁶ Para un análisis del sentido que el término *diaporía* adquiere en los escritos lógicos de Aristóteles, ver Pierre Aubenque, *Problèmes aristotéliens I. Philosophie théorique*. (Paris: Vrin 2009).

Hamacher presentara en el Octavo Congreso Internacional de Germanistas, celebrado en 1985 en la ciudad de Göttingen. Respecto de la posición que este texto ocupa en el corpus de Hamacher, me limitaré a ofrecer la siguiente hipótesis: el ensayo en cuestión constituye una especie de matriz conceptual y textual del pensamiento de la historia de Hamacher. Quienes conozcan a Hamacher principalmente por sus lecturas penetrantes y transformadoras de Walter Benjamin o Paul Celan podrían encontrar esta hipótesis un tanto descabellada: ¿no sería en sus ensayos sobre lo aformativo, sobre el concepto de historia de la deuda o sobre la temporalidad peligrosa del ahora donde podríamos encontrar las formulaciones más idiosincrásicas y productivas del pensamiento de la historicidad de Hamacher⁷? Además, el hecho de que el texto en cuestión no haya sido todavía publicado en traducción militaría en contra de mi hipótesis de trabajo. ¿Por qué otorgarle tal privilegio a un texto que parecería no haber sido recibido –que parecería, por tanto, no haber constituido una tradición, dejado un legado en la historia reciente del pensamiento de la historia–, en detrimento de otros textos que sí han dejado una huella en los debates contemporáneos sobre el pensamiento continental y sobre la teoría de la historia?

A modo de respuesta a esta pregunta, quisiera exponer brevemente los dos aspectos principales del texto que, en mi opinión, justifican mi decisión de abordar la pregunta por la posibilidad de *otra* historia por medio de un comentario detallado del mismo. El primero es de orden temático y se compone, a su vez, de dos aspectos: por una parte, el rol fundamental que tiene el motivo de la lágrima en el pensamiento de la historia de Hamacher. Mi título principal, *Historia res lacrimæ*, intenta captar, en sus múltiples sentidos, esta dimensión crucial. Por otra, el motivo de la partida o la despedida –el *Abschied*– a partir del cual Hamacher reconfigura la idea misma del acontecimiento o del evento histórico –*Ereignis* o *Geschehen*–, en su intento de romper con la matriz historicista y apropiadora que caracteriza la historia de la historia occidental. Del mismo modo, el título secundario

⁷ Los ensayos de Hamacher a los que hago alusión aquí son los siguientes, en el orden en que fueron mencionados: “Afformativ, Streik”, “Schuldgeschichte. Benjamins Skizze ‘Kapitalismus als Religion’” y “Jetztzeit. Walter Benjamin zur historischen Zeit”.

del ensayo condensa la propuesta hamacheriana de una historicidad que se anunciaría en la experiencia límite de la partida o de la despedida del sí mismo. El segundo aspecto es de orden filológico. Si el pensamiento de las lágrimas de la historia y de la historicidad partida justifican a nivel temático el privilegio que le concederé a dicho ensayo, un privilegio similar debería serle otorgado en cualquier intento de considerar la trayectoria de pensamiento de Hamacher. En este contexto, y para cerrar esta sección introductoria, me limitaré a señalar algunos hitos que muestran la carga inaugural de este texto. Luego de su publicación en 1985, Hamacher retomó sus reflexiones sobre la lágrima, la partida y la historia en un ensayo de mayor extensión, publicado en 1988 en la revista *Yale French Studies*, bajo el título de “History Teary: Some Remarks on *La Jeune Parque*”. La primera nota de pie de página constata la deuda que este ensayo tiene con los análisis sobre la lágrima y el evento de la historia articulados en el ensayo sobre los eventos fenomenales y literarios de 1985. Luego de la publicación de estos ensayos, parecería que Hamacher hubiese abandonado esta línea de investigación. Sin embargo, los motivos del dolor, el llanto, la queja y la partida o despedida, nunca dejaron de jugar un papel fundamental en su pensamiento, evidenciado por la cantidad considerable de textos que Hamacher le dedicara a estos temas, sobre todo en los últimos años de su vida, entre los cuales podríamos resaltar “Bemerkungen zur Klage” (“Consideraciones sobre la queja”, 2012) y “Other Pains” (“Otros dolores”, 2018), uno de los últimos textos que Hamacher trabajase en vida, de publicación póstuma. Finalmente, más indicativo aun de la importancia de este ensayo sobre los eventos fenomenales y literarios en el pensamiento de Hamacher es el hecho de que haya retomado en una de sus *95 Thesen über die Philologie* (95 tesis sobre la filología) una oración formulada por primera vez en su ensayo de 1985. Me refiero a la tesis 34, cuyo contenido se reduce a la siguiente frase: “Was geschieht, ist Abschied” (“Lo que acontece es la partida”) (35). En su primera versión, esta frase constituye una suerte de sentencia que resume la lectura de Hamacher de las lágrimas de Odiseo como el emblema mismo de lo que él denomina eventos literarios, en los que se apoya para pensar un acontecimiento que podría ser llamado histórico, precisamente al romper con el historicismo

apropiador que ha determinado la concepción de la historia hasta nuestros días. El hecho que Hamacher haya decidido, tres décadas después, volver a esta frase y tornarla en una de las divisas de su pensamiento sobre la filología y el lenguaje evidencia el carácter programático –o, mejor dicho, promisorio– de su corto texto sobre los eventos literarios y fenomenales. Es por eso que, para entender el pensamiento de la historia que se fragua en la escritura pensante de Hamacher, un acercamiento a este breve ensayo, casi de “juventud”, me parece inevitable.

2. HISTORIA Y FENOMENALIDAD: LA ERGONTOLOGÍA HEGELIANA

Como su título sugiere, el ensayo de Hamacher se propone establecer la diferencia entre los eventos fenomenales y los eventos literarios. Esta diferencia es crucial, ya que en ella se juega todo el pensamiento de la historicidad de la partida que Hamacher elabora en el ensayo. Una primera lectura, incluso si se atuviese solo a su estructura formal, confirmaría esta hipótesis. A pesar de su brevedad, el texto recorre un trayecto impresionante, que va desde la filosofía de la historia de Hegel hasta la *Poética* de Aristóteles, además propone lecturas detalladas de un momento crucial del octavo libro de la *Odisea* y del comienzo de una de las odas de Hölderlin, “Thränen” (“Lágrimas”). De entrada, podríamos suponer que existe un paralelismo entre los eventos fenomenales y los literarios, por un lado, y una oposición entre la filosofía occidental y la literatura, por el otro. Esta suposición no es del todo incorrecta, ya que el texto de Hamacher encuentra los elementos que distinguen los eventos literarios en los textos literarios que examina, mientras que los textos filosóficos le proveen los elementos para definir los eventos fenomenales. A pesar de esto, sería una equivocación asumir que el texto de Hamacher se concibe a sí mismo como un intento de definir tanto la literaridad o la historicidad de lo literario como la historicidad de la filosofía o de la fenomenología en sus supuestas autonomías disciplinarias u ontológicas, como una lectura de su título podría sugerir. Al contrario, más que distinguir lo literario de lo filosófico, el texto de Hamacher busca

mostrar cómo la filosofía ha determinado el sentido y el destino de la historia, incluso antes de la emergencia del historicismo y de la historiografía como una disciplina académica. Asimismo, la noción de evento literario también intenta exponer cómo la determinación filosófica de la historicidad advino en detrimento de *otra* posibilidad de la historia, cuyo acontecimiento puede ser leído, por ejemplo, en ciertos momentos que tienen lugar en algunos textos literarios, sin que esto implique que los eventos en cuestión sean la propiedad exclusiva de una clase específica de entes (por ejemplo, de lo literario, en distinción a lo filosófico.) Es por ello que, para entender por qué los motivos de la lágrima y la partida son los elementos constitutivos de la historicidad de los eventos literarios, es crucial tener una idea precisa de cómo Hamacher piensa la determinación filosófica de la historia, y su modo de implantación al interior de la historia de la historia —es decir, es necesario captar qué entiende Hamacher por evento fenomenal—.

Que Hamacher defina los eventos fenomenales y el modo de historia que les corresponde por medio de un acercamiento crítico a la filosofía de la historia de Hegel no debería sorprender a nadie: Hegel es, a fin de cuentas, ampliamente reconocido como el filósofo que *historizó* la filosofía, mostrando que la idea misma no tiene modo de existencia alguno fuera de su historicidad interna, es decir, fuera de su desarrollo inmanente. Sin embargo, para Hamacher, la importancia de Hegel para cualquier intento de asir la determinación filosófica de la historia responde, ante todo, al hecho de que Hegel es el pensador en cuyo *corpus* se cristaliza la forma de la historia que Hamacher identifica con su determinación filosófica en general.

La hipótesis del privilegio inaudito de Hegel en la constitución de la filosofía de la historia estructura el ensayo de Hamacher desde sus primeras líneas:

... für Hegel dagegen ging die Geschichte zu Ende, indem er sie schrieb. Daß sie von ihm zu den Akten genommen und abgeschlossen wurde, war ihr buchstäblich letzter Akt, vollzogen von ihrem letzten Helden, der sich darin als ein Held nicht bloß der Erkenntnis, sondern auch des Tuns der Erkenntnis erwies. Denn durch ihn sollte Geschichte im Buch des seiner selbst

bewußten Geistes verzeichnet werden, sie sollte nicht bloß Resultat, sonder ihre philosophische Verzeichnung selbst sollte die letzte, die eschatologische historische Tat sein. (Hamacher, “Über einige” 163)

Antes de analizar este pasaje, sería meritorio señalar un dato curioso: la decisión de Hamacher de comenzar su ensayo con puntos suspensivos genera la impresión de que el texto comienza *in medias res* –como si el inicio del texto no fuese su inicio–. Además, este efecto se intensifica con el *incipit* del texto, pues el uso de la conjunción *dagegen* en el comienzo de la frase –que podría ser traducida como ‘sin embargo’ o ‘por el contrario’–, remite necesariamente a una parte anterior del texto a la que el lector no tiene acceso y de la cual no sabe siquiera si existe o no. La ficción de un inicio que no inicia es también reforzada por el gesto analógico que Hamacher acomete en la última frase del texto, donde vuelve a utilizar los puntos suspensivos para “cerrar” su ensayo: “Wenn Literatur eine Bruchstelle ist, muß jede Literaturwissenschaft, die ihr zu entsprechen versucht, zur Bruchstelle für die fundierenden Kategorien ihrer Geschichtschreibung werden: für ‘Funktion’, ‘Entwicklung’ und ‘Subjekt’ ...” (“Über einige” 182). Este gesto no solo sugiere que el fin del texto de Hamacher, al igual que su inicio, tampoco es un fin –que su clausura no cierra nada, ni tan siquiera a sí mismo–, sino que también podría ser leído como la puesta en escena performática del gesto interruptivo que teoriza bajo el título de los eventos literarios en el pasaje mismo que acabo de citar. Como propone Hamacher en la conclusión de su texto, los estudios literarios como disciplina académica deberían tornarse en una práctica de lectura interruptiva que corresponda con la carga interruptiva que caracterizaría la literatura –siempre y cuando esta sea pensada a partir de los eventos literarios–. Ello tendría como consecuencia la transformación de los estudios literarios en una disciplina radicalmente a-historicista, aunque *no* a-histórica, ya que esta tendría por vocación criticar –o, incluso, deconstruir– inmanentemente los conceptos fundacionales de la historiografía literaria. Del mismo modo, el gesto de Hamacher de suspender tanto el comienzo como el final de su propio texto por medio del uso reiterado de la elipsis o los puntos suspensivos podría ser leído como

un intento de interrumpir dos de las categorías más fundamentales para cualquier narrativa histórica que se precie de serlo (y que el propio Hamacher no menciona en el pasaje citado anteriormente) es decir, los conceptos de principio y final. En ese sentido, podríamos decir que el texto no cuenta una historia, o que la historia de la historia que nos cuenta rompe con la estructura arqueo-teleológica que determina tácitamente incluso intentos de pensar la historia más allá del historicismo, los cuales, sin haber puesto en suspenso anteriormente la estructura arqueo-teleológica de sus propias narrativas anti-historicistas, repetirían el mismo mal que buscan criticar. Sin que haya lugar para la sospecha de influencia directa alguna, podríamos leer estos dobles puntos suspensivos como el intento de Hamacher de poner en juego ese aspecto de la *otra* historia de Blanchot que queda articulado en el pasaje que tomé como mi epígrafe, según el cual la otra historia se separa de la historia articulada como la *Historie* o la *Geschichte*, ya que “se priva de toda idea de inicio o final” (Blanchot 209).

Como señalé anteriormente, una de las cosas más curiosas del inicio del texto de Hamacher es el uso de la conjunción *dagegen*, que marca un contrapunto entre lo que sigue en el texto a partir de su suspensivo *incipit* y lo que le antecede, que queda marcado en la escena textual de nuestro ensayo por su ausencia. Ahora bien, este contrapunto no solo produce efectos formales que inciden en la puesta en escena del texto de Hamacher. Esta partícula también tiene una función importante en la dimensión temática o argumentativa del mismo, ya que es el *dagegen* –en sus dos traducciones– lo que le permite a Hamacher resaltar de entrada el privilegio que tiene Hegel al interior de la historia filosófica de la historia. Al oponerle quizás a otro filósofo o pensador que permanece innombrado en el texto, Hamacher insiste en que es Hegel quien consolida la determinación filosófica de la historia. Lo que separa a Hegel de otros filósofos no es solo el hecho de que pensó la inteligibilidad misma como un proceso histórico, sino ante todo el hecho de que erigió la filosofía en el tribunal de última instancia de la historia misma. Para Hamacher, el Hegel de la filosofía de la historia defiende una noción de historia en que la historicidad está estructurada de modo eminentemente arqueo-teleológico, según el cual el fin de la historia

coincide con su inscripción en el “registro filosófico” (Hamacher, “Über einige” 163). Debido a que dicha escritura es llevada a cabo por el filósofo, este funge como el “último héroe” de la historia; el filósofo es el héroe escatológico, ya que es el único *actor* de la historia que no solo *actúa*, sino además es el actor en cuyos actos las acciones de los demás actores de la historia son reflejadas hasta el punto que adquieren su carácter propiamente cognitivo no solo por medio de la acción del filósofo, sino en el mismo medio de su acto. En la historia filosófica de la historia, que encuentra su articulación más preeminente en el texto hegeliano, el filósofo se muestra “no meramente como un héroe del conocimiento, sino también del *acto* del conocimiento” (163). El poder histórico del filósofo es, pues, inaudito, ya que este es el único actor histórico capaz de hacer historia como un actor histórico en el mundo –historia aquí en el sentido de la *res gesta* o, incluso, de la historia como *Geschehen* o acontecimiento– y de hacer que la representación histórica constituya un evento histórico en sí misma.

Sin embargo, el historiador filosófico-hegeliano es aún más poderoso, ya que solo él es capaz de hacer que la representación de la historia no sea meramente un acto histórico que coexista con los actos históricos representados en ella, sino que sea la *re*-representación genuina de lo acaecido, en la que el pasado adviene a sí mismo. Debido a la mediación de la *res philosophica* hegeliana emerge la posibilidad de unificar el acto histórico y su conocimiento –*res geste* y *rerum gestarum*– en una estructura dialéctica que expone la agencia constitutiva del conocimiento *como* el acto histórico por excelencia, como la gesta que purifica lo ya gestado, al registrar la “historia en el libro de su espíritu autoconsciente” (163). La determinación filosófica de la historia consiste en la instalación de una peculiar versión de la historiografía, de una *Historie* cargada de la historicidad más transcendental posible, que permite pensar el devenir histórico en plena correspondencia con una concepción de la *autoconciencia* como instancia de *autorreflexión* absoluta. Si, como señala Heidegger en su crítica a lo que denomina la concepción vulgar del tiempo y de la historia hegelianas, la historia para Hegel no es otra cosa que la caída del espíritu en el tiempo (Heidegger, *Sein und Zeit* 536), no es menos cierto que la historia es también la que está

llamada a *relevar*⁸ la historia caída, que deviene así consciente de su *propio* devenir en su re-presentación historiográfica *relevante*. Esa sublimación, esa elevación que retiene y cancela el tiempo de la historia *en la historia*, se torna posible solo a partir de Hegel, es decir, una vez la historia se haya pensado a sí misma a la luz de su determinación filosófica como una estructura arqueo-teleológica, lo que implica la presuposición de una racionalidad y la cognoscibilidad intrínseca a toda gesta histórica, que estaría presente desde sus inicios, aunque solo se manifieste *como tal* desde su final.

La lectura de las primeras tres oraciones del ensayo de Hamacher que acabo de formular deja meridianamente claro que si Hegel es el *filósofo* de la historia para Hamacher se debe a que es él quien torna el devenir histórico en el medio de la *auto-apropiación* del espíritu. Ciertamente, antes de Hegel la historia había sido tema de reflexión *positiva* para filósofos como Ibn Khaldún, Vico o Kant, quienes se propusieron, por medio del postulado ontoteológico de la providencia divina, rescatar la dignidad filosófica de la historia, denigrada por Aristóteles en la *Poética* como menos filosófica que la poesía (en una decisión histórico-ontológica cuyos efectos todavía se sienten hoy). Es a partir de Hegel que la historia deja de ser el reino de la contingencia relativa (relativa porque, en última instancia, la historia para los filósofos mencionados anteriormente es, en el fondo, decidida por la acción divina, aunque sus designios no sean legibles en todo momento para los meros mortales) y se torna en el *espectáculo* mismo del espíritu. Insisto en el término espectáculo porque, aunque Hamacher no lo use en el pasaje comentado, contiene una referencia ineludible a la visibilidad (espectáculo viene del latín *spectare*, ‘contemplar’), y, con ello, al aparecer y a la fenomenalidad. Para Hamacher, la historia, a partir de Hegel, no solo se aparece a sí misma, sino que hace que el *sí mismo*, que la forma del *autos* o la ipseidad, aparezca en la historia y que, por medio de la apropiación de esta aparición, se reconozca *a sí misma en sí misma como sí misma*:

⁸ El término *relevar*, en este contexto, traduce al castellano la ingeniosa traducción que Derrida propusiese de la *Aufhebung* hegeliana como *relève* en varios de los ensayos publicados en *Marges de la philosophie*.

Geschichte war für Hegel Geschichte des erscheinenden, und zwar des sich selbst erscheinenden, sich selbst im Denken seines Werdens konkret werdenden Wissens, und Geschichte war für ihn die Geschichte der Rückkehr, der Heimkunft und der Wiederaneignung des in das Reich der Sinnlichkeit entlassenen und darin fremd gewordenen Bewußtseins. Wissen und Erscheinung, strukturierende Sprache und gegenständliche Wirklichkeit waren für ihn die beiden Dimensionen geschichtlichen Handelns, und dieses Handeln selbst sollte, dank der in ihm vollzogenen Vereinigung des Begriffs und seiner Wirksamkeit, fähig sein, ihren Antagonismus aufzulösen. (Hamacher, "Über einige" 163)

Aquí emerge con claridad el vínculo indisoluble que Hamacher identifica entre la fenomenalidad estructural de la historicidad filosófica hegeliana y el tema de la apropiación y lo propio como los horizontes mismos de la historia *de* la filosofía. La filosofía de la historia hegeliana no solo torna la historiografía en el medio de la autoapropiación, por parte del ser histórico, de su propia historicidad, sino que también determina los eventos filosófico-históricos como el lugar donde la historia misma aparece, *se* presenta a *sí misma* y es capaz de autoapropiarse en su *automanifestación*. Si la historia es, para el Hegel de Hamacher, la *autoaparición* en el tiempo de una instancia de pensamiento que va concretizándose al contemplar su devenir en el medio mismo de su fenomenalización, dicha contemplación *no puede no* estar ya informada por el saber de su fin y por la postulación de la identidad entre su fin y su comienzo. Es por eso que, si la historia se aparece a sí misma, esta *autoaparición* se tiene que dejar narrar como la aparición progresiva del *autos*, del *ipse*, del sí mismo que determinaba a modo secreto el devenir de lo historizado. El antagonismo al que Hamacher hace alusión en este pasaje entre la historia como conocimiento y como aparición —o la historia como lenguaje estructurador y como efectividad o actualidad objetiva— se revela como un antagonismo *relativo*, es decir, es expuesto en su parcial abstracción por una concepción de la historia animada por el espíritu hegeliano. Para dicha concepción, es la *acción* histórica misma —y, ante todo, la *acción* del filósofo-historiador la que inscribe la historia del devenir de modo tal que lo acaecido en la historia se ve a sí mismo a la luz

de su cognoscibilidad— la que deshace este antagonismo en su concreción. La *rerum gestarum* filosófica releva a la *res gestæ*, mostrando la idealidad (es decir, el *sentido*) que estaba ya implícita en la realidad de toda gesta histórica, pero que todavía no se había manifestado en sí misma para sí misma. Es así que la narración de la historia es, a partir de Hegel, la casa misma del ser histórico: la conciencia escribe su historia para reapropiarse de sí (*Wiederaneignung*), para regresar a sí misma (*Rückkehr*), y volver así a su casa (*Heimkunft*) (163). Este vínculo entre apropiación y el sí mismo —entre *idios* y *autos* o *propius* e *ipse*—, se inscribe en la lengua misma del pensamiento de Hamacher de los *phänomenale Ereignisse* a tal punto que se pierde en el paso al castellano. No es, por ello, mera casualidad que *lo proprio, das Eigene*, esté en la raíz misma de la palabra para el evento o el suceso —*Ereignis*— que Hamacher escogió en su intento de exponer los límites de la determinación filosófica de la historia. El evento fenomenal es, pues, la estructura conceptual al interior de la cual lo que aparece en la historia lo hace *en propiedad*.

Quedan por explicar otros dos aspectos fundamentales de la filosofía de la historia hegeliana que Hamacher elabora en las primeras páginas de su texto. En primer lugar, al vínculo indisoluble entre apropiación y fenomenalidad hay que añadirle el privilegio de la acción por sobre la pasión o la pasividad. Es decir, la historia para la filosofía es el resultado de una gesta, es algo hecho, labrado, logrado. Este privilegio de la acción es tan fundamental que Hamacher acuña un neologismo —*Ergontologie* o *ergontología*— con el fin de caracterizar la totalidad del pensamiento hegeliano de la historia y, con ello, la determinación filosófica de la historia a partir del esquema de los eventos fenomenales:

Diese ergontologische Auslegung des Geschichtsbegriffs – das Sein des Geistes sei seine Tat, die Geschichte als nicht anderes als dieses tätige Sein, und die begriffene Geschichte wiederum das Sein in seiner Tätigkeit als Auslegung erfaßt –: diese ergontologische Deutung der Geschichte als Wirklichkeit und Selbsterkenntnis des Geistes geht zurück auf die sprachontologische Annahme einer ungestörten und durch keinerlei ‘äußerliche Zufälligkeiten’ störbaren

Symmetrie zwischen dem kognitiven und dem performativen Charakter sprachlicher Äußerungen: Jede Erkenntnis sei Handlung, jede Handlung, wie immer immer inexplizit, Erkenntnis. (Hamacher, “Über einige” 165)

La historia *de* la filosofía es una ergon-tología porque esta entiende el *ser* histórico desde una interpretación del ser en la que coincide con su actualización *real*, con su *Wirklichkeit* o efectividad, entendida en términos de la *Realität*. Es por ello que la historia –en tanto evento y narración– es un asunto de la *res*, de la cosa real, de la realidad –presentada o re-presentada–. El privilegio hegeliano del *ergon* (que podría ser traducido por las voces ‘obra’, ‘gesta, o, incluso, ‘acción’) reactiva el privilegio aristotélico de la *energeia* y la *entelekheia*, la actualidad o efectividad, por sobre la *dynamis* o la potencia⁹, exponiendo así que el evento fenomenal hegeliano acontece al interior de la historia de la filosofía como la *auto-explicación* de la misma. El evento fenomenal, si bien sería una invención hegeliana, no hace más que expandir al terreno de la historia la “simetría entre el carácter performático y cognitivo de los enunciados lingüísticos” (Hamacher 165) sin la cual quizás no habría filosofía alguna posible desde el propio Parménides. Y si bien esta simetría ya constituía a la filosofía onto-teológica occidental en una ergontología desde al menos sus inicios Aristotélicos –donde la pura *energeia* divina queda indicada como la forma de vida más excelente del cosmos–, pasando luego por el privilegio ontológico inaudito que tendrá el dios abrahámico como el *ens realissimum* en la filosofía medieval y moderna, para, en Hegel, acontecer *en y como* la historia misma, rescatándola de las garras de una contingencia inconsistente y restaurándola al centro mismo del *logos* y de su *phainesthai*.

Como queda claro en el pasaje que cité anteriormente, la ergontología hegeliana descansa sobre las bases de la presuposición de esta simetría al interior del *logos* entre sus dimensiones performáticas y cognitivas. El *logos* es un acto y además es el acto mediante el cual todo acto puede ser conocido

⁹ Para la formulación más canónica de dicho privilegio, véase el capítulo nueve del Libro IX o Theta de Aristóteles, *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994): 1051a 5-30, pgs. 387-89.

y, así, alcanzar *realmente* su auto-conocimiento. Esta simetría es, pues, el cuarto elemento del pensamiento de Hamacher de los eventos fenomenales que quedaba por resaltar. La filosofía de la historia que, según Hamacher, emerge a partir de Hegel incorpora las siguientes cuatro estructuras: (i) la determinación del ser como un fenómeno (el ser es su aparecer); (ii) la determinación de la fenomenalidad como el medio mismo de la apropiación ontológica (la autoaparición es la reapropiación del ser en su identificación concreta con su propia manifestación); (iii) la determinación de la apropiación (*Ereignis*) y de lo propio (*das Eigene*) como un acto llevado a cabo por un agente (la ontología histórica es siempre ya ergontología onto-teológica); y (iv) la determinación de la lengua como el medio mismo en que acontece la acción apropiadora en la que el ser adviene en su propio aparecer (simetría entre lenguaje performático y cognitivo/constativo, que se manifiesta en la simetría relevante o superadora de la historia o *res gestæ* en la escritura de la historia o *rerum gestarum*). Como veremos en la próxima sección, lo que Hamacher piensa bajo la denominación de los eventos literario constituye el punto de ruptura de estas cuatro estructuras histórico-ontológicas. El ser histórico de los eventos literarios ya no es pensado en el medio de la *rerum gestarum* filosófica como ya siempre informado por el horizonte de su apropiación auto-fenomenalizadora. En la experiencia límite del adiós y en su historicidad partida acontece la lágrima como un fenómeno igualmente límite, que fuerza los ojos a cerrar y obliga a pensar la historia bajo la luz opaca de una expropiación in-finita.

3. HISTORIA DE LA LÁGRIMA (EN LA) PARTIDA O QUÉ OCURRE CUANDO ODISEO LLORA

No deja de ser irónico que Hamacher recurra a una escena de la *Odisea* para encontrar “eine der ältesten überlieferten Beschreibungen der Erfahrung dessen, was Geschichte heißen kann” (Hamacher, “Über einige” 167). No pasa por alto la curiosa ironía del gesto de identificar en un texto de ficción mitológico la inscripción de esta experiencia

histórica, en el sentido más enfático del término. Queda así claro que lo que Hamacher concibe bajo el nombre de evento literario no es algo que le pertenezca a la literatura, sino que constituye el modo de la experiencia histórica que rompe con la determinación (historicista) de la historia por parte de la filosofía, cristalizada en la estructura categorial de la *Selbstreflexion* o la autorreflexión (167) que resume el rasgo central de lo que Hamacher llama los eventos fenomenales. De hecho, en las breves líneas que preceden y preparan el terreno para su lectura de la *Odisea*, Hamacher incluso moviliza una distinción entre “gesellschaftliche Ereignisse” y los eventos “der Literatur” (167), no para reforzarla, sino para indicar que ambos modos de evento –y la categoría de evento *en general*– deberían ser repensados más allá del esquema autorreflexivo de los eventos fenomenales. En franca proximidad con el trabajo tardío de Paul de Man¹⁰, este esquema es descrito por Hamacher como el operador o el agente de una “ästhetisierende Restriktion” (“restricción estetizante”) del *Sachgebiet*, de la materia o del campo, de la historia (167). En contraposición a esta forma restrictiva, los eventos literarios serían las marcas de una experiencia que ya no se atiene en exclusiva a la forma de la autorreflexión y del autoconocimiento del *propio* pasado como la cifra de lo que constituiría un evento histórico, sino que se abre, allende de esta restricción filosófica, a la posibilidad de que sea la experiencia histórica la que exija una renuncia al esquema de la apropiación fenomenal. Que la historia ocurra no solo como reapropiación de la experiencia pasada, sino como la experiencia de la expropiación del pasado en la partida.

Como si el gesto de recurrir a la *Odisea* para pensar el evento de *otra* historia no fuese suficientemente audaz, el pasaje en que Hamacher lee la experiencia de los eventos literarios incrementa exponencialmente la audacia de su apuesta teórica y política. Se trata del libro octavo de la *Odisea*, y, para ser más precisos, del instante reiterado en que Odiseo llora en medio de un banquete en su honor en la corte de Alcínoo, rey

¹⁰ Ver Paul de Man, *Aesthetic Ideology*.

de los Feacios. Lectores familiarizados con la *Odisea* de Homero estarían en todo su derecho de tener ciertas reservas sobre esta lectura: después de todo, ¿no es el libro VIII de la *Odisea* el momento de autorreflexión literaria por excelencia? ¿Cómo Hamacher sería capaz de leer el quiebre de la autorreflexión en el momento mismo en que el llanto incontrolable de Odiseo, suscitado al escuchar al aedo Demódoco cantar *sus gestas* en la Guerra de Troya, revela su identidad?

Para hacerle justicia a la lectura hamacheriana de este pasaje, sería importante repasar el contexto inmediato de los eventos que acontecen en el libro. Odiseo naufraga en la isla Esqueria luego de ser liberado de los brazos de Calipso por la intercesión de Atenea y el favor de Zeus. Allí se topa con Nausícaa, hija de Alcínoo, quien reina en la isla. Es importante notar que Odiseo se mantiene incógnito mientras es recibido, solo cuando escucha al aedo Demódoco cantar sobre Troya las lágrimas lo delatan ante Alcínoo, exponiendo su identidad como uno de los héroes de tal mitológica batalla. Dado el contexto, sería también importante resaltar el hecho de que la escena del llanto de Odiseo ocurra dos veces en el libro VIII, y que, en ambos casos, Odiseo esté en el centro de la narración poético-histórica del bardo: las primeras lágrimas son vertidas cuando escucha cantar las luchas que tuvo con Aquiles y, luego, cuando el bardo narra los sucesos de la caída de Troya y, sobre todo, del caballo que Odiseo ideó para entrapar a los troyanos e invadir y saquear la ciudad. Finalmente, es meritorio tener en mente que, en ambos casos, Alcínoo se percata de que Odiseo llora y descubre la identidad del forastero incógnito a quien le había extendido hospitalidad. El libro VIII de la *Odisea* –al menos si nos atenemos a una lectura temática que privilegie la trama por sobre otros elementos del mismo contaría la historia de la reconciliación de Odiseo con su propia historia, la que, a pesar de ser cantada por otro, le permite al héroe no solo reconocerse a sí mismo en ella, sino ser reconocido por los demás como sí mismo al apropiarse de su historia. Esta lectura sería confirmada por lo que ocurre justo de la segunda irrupción del llanto: Odiseo se muestra en su verdadera identidad ante todos los huéspedes de Alcínoo, luego desplaza a Demódoco del espacio de la narración

histórica y comienza a contar su historia, convirtiéndose no solo en el héroe de su historia, sino también en el héroe de la narración de su propia historia, anticipando, así, la descripción que el propio Hamacher provee del historiador hegeliano. ¿Cómo, entonces, sería posible leer la inscripción de lo que Hamacher llama un evento literario en el corazón mismo de la narrativa por excelencia del *nostos*, del retorno a casa y de la reapropiación de la historia propia en la cultura occidental?

Para entender la respuesta de Hamacher a esta pregunta, sería necesario, primero, entrar en el pasaje de la *Odisea* en que lee la inscripción de un evento literario y, con él, de la experiencia que podría llamarse histórica a la luz de un concepto transformado de historia y de historicidad. El pasaje en cuestión ocurre justo en el segundo momento en que Odiseo llora al escuchar a Demódoco cantar su historia:

Tales cosas contaba aquel ínclito aedo, y Odiseo
consumíase, dejando ir el llanto por ambas mejillas.
Como llora la esposa estrechando en el suelo al esposo
que en la lucha cayó ante los muros a vista del pueblo
por salvar de ruina a su patria y a sus hijos; le mira
que se agita perdiendo el respiro con bascas de muerte
y abrazada con él, grita y gime; la huesta contraria
le golpea por detrás con las lanzas los hombros y, al cabo,
se la lleva cautiva a vivir en pena y en miseria
con el rostro marchito de tanto dolor; así Odiseo
de sus ojos dejaba caer un misérrimo llanto.
(Homero versos 520-30, pp. 223-4)

En vez de tomar estas lágrimas como el símbolo del auto-reconocimiento de Odiseo en la canción de Demódoco, Hamacher propone una lectura más irónica, interpretándolas como la manifestación de la imposibilidad del héroe de la historia de reconocerse a sí mismo en la narración épica de sus gestas pasadas:

Mit der eigenen Leidensgeschichte in der Erzählung eines anderen konfrontiert, weint Odysseus nicht um seine vergangenen Schmerzen und nicht um den Verlust seiner Gefährten, sondern, wie das zur Allegorie ausgespinnene Gleichnis andeutet, wie eine Frau um den Verlust ihres Mannes, der ihr bisher als Schutz ihrer Integrität und Sicherung ihres Hauses beistand, so weint Odysseus um den Verlust seiner eigenen Geschichte, die nicht mehr in seiner Macht, sondern zum Epos verselbständigt, fremd geworden, vom Gesang des Demodokos ihm gleichsam entrissen wird und ihn als die 'Witwe' seiner Geschichte zurückläßt. Odysseus erfährt die Erzählung seiner Taten und Reden nicht als objektive Bestätigung und Bereicherung seiner subjektiven Erfahrung und genießt die Begegnung mit seiner Vergangenheit nicht als Wiederaneignung und Verinnerung seines zum Epos veräußerten Lebens – so würde Hegel den Akt geschichtlicher Selbstausslegung der eigenen Person, der die Ökonomie seines Lebens und seines Geschlechts zu sichern bestimmt war. Die Erzählung der Geschichte ist Raub am Leben dessen, dem sie geschehen. Was bei der Erzählung der Geschichte geschieht, ist Abschied von der erfahrenen Geschichte. Und nur so ist die Erfahrung der Geschichtserzählung die Erfahrung der Geschichte noch einmal: nicht als Erlebnis, in das man sich wieder hineinleben, hinein- und einfühlen könnte und das sich in seiner Gegenwärtigkeit wieder und wieder reproduzieren ließe, sondern als Abschied von eigenen und immer nur dem Scheine nach und auf Widerruf eigenen Leben, das erst im Schmerz des Abschieds als geschehenes und erst in der Gefahr seines Verlustes als erfahrenes, also immer erst *post festum* und unter den Bedingungen seines Verschwindens und also nie *als solches* darstellbar ist. Was geschieht, ist Abschied. (Hamacher 168-9).

Para Hamacher, Odiseo llora porque no puede terminar con su *propia* historia. El síntoma de esta imposibilidad tiene lugar en el lenguaje mismo de la *Odisea*, y, sobre todo, en el símil hiperbólico que Homero ofrece para metaforizar el llanto del héroe. Mientras Odiseo escucha su propia historia en la voz de Demódoco, llora *como si* fuese una esposa que ha visto a su esposo morir en batalla, para luego ser forzada a desposar a uno de sus asesinos y ser llevada a otra ciudad, enemiga. Si Hamacher

argumenta que la representación figurativa de las lágrimas de Odiseo en la *épica homérica* compromete la estabilidad de “la economía de la vida y del género” (Hamacher 169) de nuestro héroe, esto se debe a que la estructura analógica de este símil produce una transición de género, una *metabasis eis allo genos* onto-lógica que interrumpe la aplicación misma de la categoría filosófica de la historia y expone el falogocentrismo constitutivo de la misma. Cuando Odiseo llora, la ley misma de la historicidad que determina la historia como el retorno a la *casa propria* tiembla. Odiseo deja de ser un hombre desposado y el *despotes* de la casa para aparecer, no solo como su esposa, sino como su propia viuda, quien ha visto a su esposo caer en batalla. Si bien el paso de masculino a femenino emascula a Odiseo, comprometiendo así la economía de su género, la muerte del esposo complica aún más la estructura de la *oikonomia* al interior de la ipseidad de Odiseo, de su relación con sí mismo, al exponer dicha relación a su fin o a su muerte. La analogía esposa : esposo :: Odiseo presente : Odiseo pasado todavía podría reinstalar el concepto de evento fenomenal que cristaliza la determinación filosófica de la historia si el texto de Homero contuviese un símil extendido que, por ejemplo, se resolviese en una alegoría del retorno de la esposa a los brazos del esposo, que regresa victorioso después de una batalla. Sin embargo, como Hamacher señala en su lectura, el texto que hemos recibido de Homero pone en escena lo opuesto, alegorizando, por medio de la figuración del esposo como muerto, la pérdida de la seguridad onto-económica de la que la esposa gozaría gracias al vínculo marital. Es por esto que Hamacher insiste en que Odiseo se confrontaría con su propio pasado no como una posesión y, mucho menos, como una memoria que el héroe podría revivir (*hineinleben*) y representar o reproducir *a piacere*. Queda así expuesto el límite de la *vivencia* o de la *Erlebnis* como la estructura fenomenológica que subyace a la historia concebida a partir de los eventos fenomenales: habría una experiencia o una *Erfahrung* que sería arqhíhistorica precisamente en la medida en que no se deja *vivir* y *revivir* por el ego histórico. Emerge aquí también otra articulación de la historicidad posfáctica de la que hablaba en la primera sección, esta vez modulada por la *imposibilidad*

misma de la autotradición. La muerte del esposo introduce la alteridad al interior de la ipseidad de Odiseo, poniéndole fin al matrimonio transcendental que garantiza la continuidad de la vida del héroe por excelencia de la literatura occidental. El fin de este matrimonio es pues el desgarramiento del continuo histórico-temporal que produce al pasado en su presencia como una modificación del presente, garantizando así su re-presentabilidad. Al separar radicalmente el pasado del presente, la alegoría homérica inscribe el pasado en el presente como un tiempo muerto, a-fenomenal, incapaz de ser revivido por la conciencia y su deseo de estar en todo momento en casa.

Sin embargo, esta pérdida se torna más intensa aún si tomamos en consideración una dimensión de la alegoría homérica que Hamacher menciona, sin enfatizar demasiado en ella. Me refiero al hecho de que la figura de la esposa en este texto no retiene ni tan siquiera el estatus de *viuda*. Si Homero figurase a Odiseo solo como una viuda de sí misma, el héroe todavía podría reconocerse a sí mismo en sí mismo, a pesar de su transición de género, como la esposa que carga al esposo muerto, aunque sea para enterrarlo o cremarlo, y, por ende, todavía podría saberse a sí mismo como quien (se) carga (en) su *propia muerte*. El ser-viuda todavía guardaría la *posibilidad* de lo imposible, al concederle a la ipseidad histórica la posibilidad de saberse a sí misma como su propia viuda. Dicha resolución a esta alegoría permitiría la reinstalación de una versión quizás más perniciosa del evento fenomenal que la que tendría lugar por medio de la figuración del abrazo de los esposos aún vivos, más cercana al pensamiento heideggeriano de la *Ereignis* y de la *muerte propia* que a la filosofía hegeliana del espíritu. Si bien esta versión renunciaría a la infinitud positiva que caracteriza al espíritu absoluto hegeliano y su relevo de la muerte y de la negatividad al afirmar la *finitud* constitutiva de la ipseidad histórica –ya siempre condenada a cargar con su propia muerte, es decir, a confrontarse con pasados cuya sedimentación es tal que no pueden ser del todo reactivados en y por el presente–, esta resolución de la alegoría inscribiría hasta la muerte misma en el horizonte de la apropiación, tornando su carga desposeedora en el garante mismo de

la posibilidad de que la existencia advenga a sí misma en propiedad. La expropiación, más que poner en crisis la determinación del evento del ser histórico en términos de la apropiación o de lo propio, de la *Ereignis* o *das Eigene*, ratificaría dicha determinación. Por el contrario, el hecho que Odiseo sea figurado en el texto homérico como una viuda y, sobre todo, como una desterrada que además será desposada en contra de su voluntad y reapropiada violentamente por otro hombre enemigo, implica la pérdida incluso de la experiencia de la pérdida como la dimensión más extrema en que la ipseidad histórica adviene a sí misma. Es también crucial señalar que esta pérdida de la pérdida misma no ocurre de modo pasivo o involuntario, sino que es alegorizada por Homero y leída por Hamacher como un robo: “La narración de la historia es un robo en la vida de quien le ocurre” (Hamacher 169). La narración de la historia propia emerge como un evento que *invierte* el horizonte de la apropiación que comanda la determinación filosófica de la historia al expropiar al ego histórico de su propia historia. Al ser confrontado a ella, Odiseo no llora por su propia muerte, sino por la pérdida misma de la posibilidad de tenerse en el instante de la muerte. Si tomamos en cuenta la dimensión temporal de esta alegoría, lo que acontece en este momento del texto homérico es la puesta en escena de una muerte de la *muerte misma* que todavía le permitiría a la vida histórica gozar de cierta consistencia o, incluso, de cierta continuidad. Aquí emerge con mayor claridad la historicidad de la partida que Hamacher piensa desde los eventos literarios, y que encuentra en la frase “Lo que acontece, es la partida” o “Lo que sucede, es la despedida” su formulación más económica. La historia pensada como evento más allá de su determinación filosófico-fenomenal acontece en la despedida de sí mismo y del *sí mismo*, allí donde emerge algo así como un “yo” o una singularidad *sin ipseidad*.

4. *HISTORIA RES LACRIMÆ, HISTORIA RERUM LACRIMARUM*

Si nos atenemos a la distinción tradicional entre la historia como *res gesta* y *rerum gestarum*, podríamos caracterizar la concepción de la historia que emerge en este breve ensayo de Hamacher en términos de una *historia res lacrimæ*, ‘historia, cosa de lágrima’. Además, la posibilidad de leer el genitivo *lacrimæ* como genitivo objetivo y subjetivo nos permite captar una dimensión crucial del pensamiento de la historia que emerge a través de la distinción de los eventos literarios y los eventos fenomenales: me refiero al hecho de que Hamacher, en un gesto análogo –aunque opuesto– al de Hegel, desactiva la distinción entre el evento histórico y su representación, entre la *Geschichte* y la *Historie*, mostrando no solo que la cosa misma de la historia, que las gestas o los eventos históricos, suscitan el llanto sino también que el llanto es el evento histórico por excelencia. El llanto emerge como una respuesta al evento histórico doloroso y como un evento histórico en sí. Por otro parte, si atendemos a la oposición entre la *res gesta* y la *historia rerum gestarum*, surge entonces otra versión de esta fórmula –que le da el título a este ensayo–: la *historia rerum lacrimarum*. Esta versión nos permite articular otra dimensión del pensamiento de la historia de Hamacher, a saber, su intento de mostrar que no solo los hechos históricos son lacrimosos, sino que la escritura de la historia –o, mejor dicho, la re-escritura de las lágrimas pasadas– es en sí misma ya un asunto de lágrimas. Lo que, sin forzar demasiado las cosas, no puede no plantearnos la siguiente pregunta: ¿no es la lágrima la marca de la historia en sí, antes de su separación en evento y narración? Habría entonces una especie de continuidad-discontinua, un continuo intenso y, quizás, libre de un contexto final que lo reagrupe y lo totalice, entre la lágrima de los eventos y el evento de las lágrimas vertidas en su retorno, entre el evento de la lágrima y el llorar suscitado por la repetición cada vez única y singular del evento de la lágrima. Como si la historia fuese el nombre de una continua condición de expropiación, tan radical que la misma corroe incluso la posibilidad de que su estructura sea asida bajo el concepto de condición, lo que estabilizaría la expropiación y permitiría que

olvidemos que esta condición es solo, en cuanto tal, en la medida en que está expuesta a su propia pérdida, la que, irónicamente, tendría lugar en el medio mismo de la lectura y la escritura de una historia que ya no puede ser *de uno* sin que por ello nos sea indiferente, ajena.

La historicidad en y de la lágrima implica el quiebre de la ipseidad histórica bajo el peso del dolor, el que emerge como afecto privilegiado de la historia para Hamacher. Sacándole partido a un juego que no es del todo posible en alemán, el estar-partida-de-dolor que caracterizaría la historicidad hamacheriana comunicaría con el dolor de la partida o de la despedida, del *Abschied* como la experiencia límite de la historia. Estas dos partidas se reparten el sentido *otro* de la historia que, según Hamacher, se juega en la lágrima: la historicidad partida es también historicidad *de* la partida, ya que las lágrimas que encarnan el dolor de la historia marcan el momento en que el sujeto histórico se ve forzado a despedirse de su *propia posición* como el sujeto no solo de *su* historia, sino también de *la* historia. La historicidad de Hamacher está, pues, vinculada a la experiencia de un adiós, experiencia que, más que ser producida por un agente, tiene el carácter de un evento que priva al agente histórico del poder de convertir la historia en su posesión —y es por eso que esta experiencia solo puede ser caracterizada como una experiencia límite—. La historicidad que Hamacher esboza en este ensayo estaría ya siempre partida del dolor de la partida.

BIBLIOGRAFÍA

- Aubenque, Pierre. *Problèmes aristotéliens I. Philosophie théorique*. París: Vrin 2009.
- Blanchot, Maurice. *L'écriture du désastre*. París: Gallimard, 1980.
- De Man, Paul. *Aesthetic Ideology*. Editado por Andrzej Warminski. Mineápolis: Universidad de Minesota, 1996.
- Derrida, Jacques, *Voyous. Deux essais sur la raison*. París: Galilée, 2003.
- Hamacher, Werner. *95 Thesen über die Philologie*. Schupfart: Urs Engeler, 2008.
- . “Fragen und Keine. Die Philosophie”. *Wer hat Angst für die Philosophie?* Editado por Norbert Bolz. Múnich: Wilhelm Fink, 2012.
- . “Über einige Unterschiede zwischen der Geschichte literarischer und der Geschichte phänomenaler Ereignisse”. *Texte zur Theorie und Didaktik der Literaturgeschichte*. Editado por Marja Rauch y Achim Geisenhanslüke. Stuttgart: Reclam, 2012, pp. 163-82.
- Heidegger, Martin. “Das Spruch des Anaximanders”. *Holzwege. Gesamtausgabe [GA]*, vol. 5. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1997.
- . *Sein und Zeit. Gesamtausgabe [GA]*, vol. 2. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1977.
- Homero. *Odisea*. Traducido por José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana*, vol. 6. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- s.v. “*diaporéō*”. *Liddell-Scott-Jones: A Greek-English Lexicon*. Greek Word Study Tool, www.perseus.tufts.edu.