



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n168.56144>

WALTER BENJAMIN Y LA TELEOLOGÍA*



WALTER BENJAMIN AND TELEOLOGY

CARLOS PÉREZ LÓPEZ**

Universidad de Chile - Santiago - Chile

.....
Artículo recibido el 10 de febrero de 2016; aprobado el 24 de julio de 2016.

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile Fondecyt Postdoctorado 2015-2017, n° 3150184.

** *karlos.perez.lopez@gmail.com*

Cómo citar este artículo:

MLA: Pérez López, C. "Walter Benjamin y la teleología." *Ideas y Valores* 67.168 (2018): 13-42.

APA: Pérez López, C. (2018). Walter Benjamin y la teleología. *Ideas y Valores*, 67 (168), 13-42.

CHICAGO: Carlos Pérez López. "Walter Benjamin y la teleología." *Ideas y Valores* 67, n.º 168 (2018): 13-42.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se suele afirmar, y con razón, que la representación de la historia en el pensamiento de Walter Benjamin es esencialmente antiteleológica. Pese a esto, en sus escritos se encuentran dos importantes menciones del término “teleología” que permiten pensar en un uso excepcional de este concepto: la “teleología sin fin final” y el “momento teleológico del despertar”. En el presente artículo examinaremos de qué modo estas pistas casi recónditas sobre la teleología repercuten de lleno en la concepción de la historia de Benjamin, rebatiendo aquella interpretación de su pensamiento, según la cual, la teleología habría sido completamente rechazada de su filosofía.

Palabras clave: W. Benjamin, despertar, historia, teleología, tiempo mesiánico.

ABSTRACT

It has often been rightly said that the representation of history in Walter Benjamin's thought is essentially anti-teleological. However, his writings reveal two important mentions of the term “teleology” that make it possible to think of an exceptional use of this concept: “Teleology without End” and the “teleological moment of awakening”. The article examines how these almost hidden clues regarding teleology have full repercussions on Benjamin's conception of history, thus refuting the interpretation according to which teleology would have been completely banished from his philosophy.

Keywords: W. Benjamin, awakening, history, teleology, messianic time.

Introducción

Una supuesta contradicción en el pensamiento de Walter Benjamin demarca el problema que analizaremos en este estudio. Se puede formular de la siguiente manera: su pensamiento sobre la historia es esencialmente antiteleológico y, sin embargo, un débil remanente de teleología se deja ver, casi imperceptiblemente, en su filosofía de la historia, sin que esta se vea afectada en su coherencia.

Son escasos los lectores contemporáneos de la obra de Benjamin que advierten esta aporía. La tendencia es, más bien, considerar la parte más visible de su pensamiento, esto es, que Benjamin moviliza la filosofía de la historia contra la teleología en su crítica al concepto de progreso. Reivindicado por el pensamiento científico, político y social del siglo XIX, el progreso moviliza una falsa promesa de porvenir, traducida en una temporalidad continua, vacía y homogénea, y que conlleva la catástrofe de la historia. Por esto mismo, Benjamin desconfía de la realización de un progreso histórico que conduzca a un ideal y, consecuentemente, rechaza la teleología que implica la idea de un hilo conductor o de un sentido de la historia; por el contrario, él piensa en verdad acerca de la interrupción más radical de la historia, un salto fuera de esa temporalidad continua. Esta postura cobra gran relevancia en sus conocidas tesis *Sobre el concepto de historia* y se conecta directamente con varios de los comentarios y citas de su obra inconclusa conocida como *Libro de los pasajes*. En esta posición de Benjamin también está implicada la noción de interrupción, que proviene del influjo romántico y aparece en su representación de la historia natural decadente en *El origen del 'Trauerspiel' alemán*; dicha idea lo ubica en una corriente adversa a la Ilustración y, por ende, a la teleología en la filosofía de la historia kantiana.

Es probable, y esto vale como hipótesis, que la recepción parcelada de la obra de Benjamin, empezando por la de su propia lengua, pueda haber suscitado en los estudiosos de las primeras recopilaciones de sus textos¹ esta tendencia a hacer de la teleología una categoría refractaria por principio a su representación de la historia. Pero, incluso si se deja

1 La primera recopilación de escritos de Walter Benjamin, *Gesamtausgabe*, data de 1955 y fue editada en dos volúmenes por Theodor W. Adorno y Gretel Adorno. En 1966 apareció un segundo volumen de textos de Benjamin bajo el título *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften II* (cf. Raulet 1997: 11). Entre 1972 y 1989, la editorial Suhrkamp publicó sus escritos completos en siete volúmenes, a cargo de los editores Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Adorno y Scholem fueron, a su vez, los editores de la correspondencia de Benjamin, que apareció en dos tomos en 1978, también en Suhrkamp. La edición de su proyecto sobre los pasajes de París vio la luz recién en 1982. Es en este último volumen, así como en una de sus correspondencias, donde encontraremos indicaciones para nada desdeñables sobre la teleología.

de lado este último antecedente, si fuera tan evidente el carácter antiteleológico del pensamiento de Benjamin, uno esperaría encontrar un posicionamiento explícito y desarrollado sobre su propio concepto de teleología. En este sentido, llama la atención que suceda más bien lo contrario: si uno busca en sus escritos completos, descubre que son muy pocas las ocasiones en que este autor emplea el término teleología y aún menos en las que se lo apropia. Algunas de estas pocas menciones aluden a su uso en otras filosofías. Así, en *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, en su estudio sobre la expresión alegórica y el cruce entre naturaleza e historia, Benjamin contrapone la teleología de la Ilustración (para la cual el fin de la naturaleza es la felicidad) a la alegoría histórica del Barroco ligada a la renacentista (cf. Benjamin 2006b 389); así mismo, en “*El mayor monstruo, los celos de Calderón y Herodes y Mariene de Hebbel*”, Benjamin afirma, a propósito del naturalismo en los dramas de destino histórico del poeta F. Hebbel, que el concepto de destino no es una categoría causal, sino teleológica (cf. 2007a 276); a su vez, en un escrito sobre la filosofía de Goethe (cuya principal fuente radica, según Benjamin, no en su poética sino en sus estudios de ciencias naturales), reconstruye la empatía entre los conocimientos sobre anatomía y botánica de este autor y la representación teleológica de la naturaleza en Kant (cf. 2009a 337-8). De igual modo, hay algunas menciones del término “teleología” en el *Libro de los pasajes*, en una de las cuales Benjamin, probablemente sea esta la única vez, plantea explícitamente su postura antiteleológica. Esta se halla en el convoluto w, dedicado al utopista Charles Fourier, donde cita, como una de las ideas de su propia política, la necesidad de “quebrar la teleología de la naturaleza” (se subentiende, contra la representación kantiana de la naturaleza) (Benjamin 2005 644 w 7, 4);² otra mención del término aparece en una nota preparatoria de su escrito “París, capital del siglo XIX”, donde puede leerse la frase “Teleología de París: torre Eiffel y carreteras” (1991 1208).

Por cierto, la escasez de referencias directas no desmiente el carácter antiteleológico de la representación benjaminiana de la historia (se puede afirmar que la ausencia o la presencia de un concepto no es siempre un indicador de su operatividad). Sin embargo, hay aún otras dos menciones de la teleología, incidentales a primera vista, en las que Benjamin parece indicar no solo una lectura radicalmente diferente a la que se da por sentada, sino una cierta precisión sobre su propia filosofía de la historia. La primera se halla en una carta a su amigo Gershom Scholem de fines de 1920, donde Benjamin le comenta su intención de realizar una trilogía de textos sobre política, mencionando el plan

2 En todas nuestras citas del *Libro de los pasajes* remitimos a la letra del convoluto con las cifras del texto correspondiente.

de capítulos de uno de esos ensayos: “Deconstrucción de la violencia” y “Teleología sin fin final” (cf. Benjamin 1978 247). La segunda mención está en el *Libro de los pasajes* (cf. Benjamin 2005 395 K 1a, 2). Se trata de una brevísima indicación del propio Benjamin sobre el modo en que debe ser entendida la noción de “despertar”, en cuanto que representación crítica de la historia. Estas dos menciones, que desarrollaremos más adelante, parecen converger en un punto: que la teleología no es una marca exclusiva de la temporalidad histórica y, aún más, que habría una dinámica en el acontecer histórico cuya ruptura con el tiempo continuo también puede pensarse con el término teleología. En ambos casos, Benjamin señala los ajustes conceptuales que se deberían realizar sobre esta noción con miras a exponer las determinaciones en las cuales debe ser entendida.

Como acabamos de señalar, las interpretaciones de la obra de Benjamin tienden a dar por descontada la teleología en su concepción de la historia. Sin embargo, hay comentaristas que aportan indicios valiosos precisamente sobre estas referencias incómodas en relación con la interpretación generalizada de su pensamiento, con lo que se abre la posibilidad de repensar con otra luz este concepto y de reevaluar su aparente contradicción. Esta tarea es la que aquí nos proponemos, comenzando con un análisis de las dos menciones especiales que el propio Benjamin hace de la teleología, junto con los datos que acompañan de forma adecuada la necesidad de esta relectura.

Teleología sin fin final

El plan de “Para una crítica de la violencia”

Es sabido que Benjamin comenzó a planificar sus primeros escritos sobre política alrededor de 1918, cuando conoció a Ernst Bloch en Suiza. Su proyecto consistía en una trilogía de ensayos, de los cuales solo el segundo llegó a ver la luz: a saber, su conocido escrito “Para una crítica de la violencia” de 1921. De la correspondencia de Benjamin con su amigo G. Scholem –carta del 01.12.1920– se conocen además los títulos que originalmente el filósofo planeaba para estos ensayos (“El verdadero político” y “La verdadera política”) y aun el modo en el que fueron organizados sus diferentes capítulos.³ En el contexto de nuestro estudio resultan muy relevantes los nombres de las partes previstas

3 Los datos sobre este proyecto de una trilogía de ensayos sobre la política aparecen en su correspondencia en el periodo que cubre desde la carta a E. Schoen del 19.09.1919 hasta la carta a G. Scholem del 04.08.1921 (cf. Benjamin 1978 218-272). De esos ensayos, se sabe que el primero (“El verdadero político”) sufrió un rechazo editorial y luego se perdió su traza. El tercero (“La verdadera política II”) no llegó a ser redactado. Solo se conserva “Para una crítica de la violencia” (“La verdadera política I”).

precisamente para su ensayo sobre la violencia: “Deconstrucción de la violencia” (“Abbau der Gewalt”) y “Teleología sin fin final” (“Teleologie ohne Endzweck”) (cf. Benjamin 1978 247). Así, las pistas inmediatas para comprender el uso concebido por Benjamin para el término “teleología” se hallarían en “Para una crítica de la violencia” y en la posibilidad de descifrar aquellas dos partes previstas en su plan de escritura.

A nuestro parecer, pese a que “Para una crítica de la violencia” no se organiza en partes, es efectivamente posible reconocer dos momentos muy diferenciados que responderían coherentemente a su mencionado plan de escritura. El primero, que establece una disyunción radical entre derecho y justicia, consiste en una serie de desmontajes del derecho, cuyo eje radica en una alianza ambigua entre los fundamentos jurídicos y la violencia. Dicha aleación estaría anclada en un principio dogmático de la filosofía del derecho, según el cual las relaciones sociales pacíficas serían inconcebibles sin el monopolio legal de la violencia. De acuerdo con Benjamin, no es cierto que la violencia inherente a la instauración de un derecho pueda ser erradicada alguna vez mediante leyes positivas. Aquella es entendida aquí en el marco dogmático de la relación “medios-fines”: ya sea como derecho natural, donde no importa el empleo de medios violentos si los fines son justos (como en el terror revolucionario), o bien en el derecho positivo, donde se trata de controlar mediante una violencia discrecional cualquier violencia que pueda llegar a parecerse a la del más fuerte (cf. Benjamin 2007f 425-430). Pero por mucho que el derecho positivo establezca y conserve su posición con la sanción histórica de toda violencia natural en manos de individuos, su dinámica a largo plazo conlleva el decaimiento de sus fuerzas y la reaparición de violencias que terminan instaurando un nuevo derecho destinado a perpetuarse indefinidamente. Sobre el origen de esta relación dinámica entre violencia y derecho trata, precisamente, la segunda parte del ensayo de Benjamin y es ahí donde se puede inferir la idea de una “teleología sin fin final”.

Esta segunda parte, que da un giro radical desde una nomenclatura jurídico-política hacia una teológico-política, indaga lo que sería un marco de inteligibilidad originario de la violencia. El patrón dogmático “medio-fin” no permite pensar la existencia innegable de otro género de violencias, cuya manifestación inmediata no tendría finalidad alguna (cf. Benjamin 2007f 442). En este punto del ensayo, la crítica vuelve a ser indispensable, pues se trata de discernir si no se daría más de un tipo de estas violencias sin objetivos y qué dimensiones de la vida serían afectadas por ellas. En lo que concierne a tal tipología de violencias inmediatas, Benjamin distingue dos: una es la fuente originaria del derecho y encuentra su imagen paradigmática en los mitos griegos; la otra, que destruye todo lo que el derecho instituye, encontraría su imagen

en la violencia del dios del Antiguo Testamento. Al final de su ensayo, Benjamin expone el cuadro mayor del problema: la dominación de la violencia del mito sobre la vida humana viene a ser idéntica al dominio del derecho sobre el tiempo de la historia. Benjamin apuesta por la exposición de la condición temporal de esa dinámica aparentemente sin salida, ante una eventual manifestación imprevisible de la violencia divina, pura y revolucionaria, cuya posibilidad no puede ser negada. Esta no solo llegaría para destruir lo que el mito instaura, vaticina Benjamin, sino también para abrir “una nueva época histórica” (*id.* 450).

Valga señalar, desde ya, que, en la mera condición de inmediatez de las violencias originarias, se vislumbra una señal que permite reconstruir, en primera instancia, lo que habría tenido en mente Benjamin sobre una “teleología sin fin final” en su plan: toda finalidad considerada justa e instaurada violentamente como prerrogativa del más fuerte (derecho natural), al ser mantenida mediante leyes (derecho positivo), involucra un tiempo histórico. Ciertamente, la estructura de repetición indefinida, que se deja leer tanto en el comportamiento lineal (conservación) como en el movimiento cíclico (refundación) del derecho, permite realizar predicciones en el marco de una teleología histórica. Pero la “teleología” de Benjamin presenta esa alteración significativa: “sin fin final”. La clave radica en lo que él entiende por “fin final” (*Endzweck*), término cuya traducción sobrepasa una mera finalidad, al considerar la idea de un fin o propósito (*Zweck*) proyectado como final temporal (*End*). Se trata así de una teleología despojada, justamente, de lo que, desde el punto de vista de la historia, define su manejo teórico usual: un ideal, un sentido final.

En este ensayo, las explosiones de cólera, los estallidos de ira, es decir, aquellas manifestaciones que no pretenden nada más allá o más acá que la expresión misma de su violencia, son las figuras ejemplares con las que Benjamin demuestra la existencia de violencias sin sentido. No obstante, de una de ellas surge justamente la ley, el derecho, es decir, el precedente de la potencia del más fuerte, su facultad de fijar fronteras y fines que, por cierto, considera justos y que de ahí en adelante mantendrá como orden regular.

Allí donde se fijan fronteras, el oponente no es aniquilado de manera absoluta, sino que se le reconocen derechos, aun cuando el vencedor dispone de una violencia enteramente superior. Y, ciertamente, de manera demoníacamente ambigua, una “igualdad” de derechos: para ambas partes firmantes del contrato, la línea que no puede franquearse es la misma. Aparece así con terrible originariedad la misma ambigüedad mítica de las leyes que no deben ser “transgredidas”, de las que habla satíricamente Anatole France cuando dice: prohíben por igual a ricos y pobres pernoctar bajo los puentes. (Benjamin 2007f 445)

En “Para una crítica de la violencia”, Benjamin intenta probar la existencia de esa otra violencia sin sentido, cuya manifestación conjura ese tipo de instauraciones y marca así la idea de un término de los fines del más fuerte. Si Benjamin llama “pura” a esa violencia, que caracteriza también como divina y que sería revolucionaria, es justamente en esta línea, es decir, en términos de no recaer en la instauración de fines mediante la violencia y, con ello, en la lectura de un sentido final de la historia.

La ruptura de ese círculo mítico-jurídico sería el blanco al que planeaba apuntar Benjamin, en un principio, con su fórmula “Teleología sin fin final”, es decir, a la apertura de una línea temporal, cuyo comienzo coincide con la destrucción de toda dinámica instauradora de fines y sentido sobre la historia. Ahora bien, ¿en qué consiste ese tiempo que se despliega en la ausencia de fines? ¿Y qué teleología es esa que refiere al fin del sentido histórico? Esta pregunta encuentra otras precisiones en un escrito de la misma época y que veremos a continuación.

El “Fragmento teológico-político”: las flechas opuestas

Hay indicaciones especialmente relevantes en el “Fragmento teológico-político” que permiten exponer la postura inédita de la teleología en Benjamin, esto es, como un rechazo de una temporalidad continua y con un sentido interno desplegable (teleología histórica), y como remanente de un posible *télos* en otra línea temporal, carente de propósitos (teleología sin fin final).

El rechazo de la teleología histórica se deja leer desde el comienzo de este escrito, que define la venida del Mesías como un acontecimiento que no puede ser proyectado ni, aún menos, requerido desde un tiempo histórico.

Es el Mesías mismo quien sin duda completa todo acontecer histórico, y esto en el sentido de que es él quien redime, quien completa y crea la relación del acontecer histórico con lo mesiánico mismo. Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta [*Ziel*]. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final [*Ende*]. (Benjamin 2007d 206)

Al señalar el concepto de un “*télos*-meta”, Benjamin precisa la posibilidad innegable de un final del tiempo histórico de las metas. Al menos dos preguntas surgen de esta afirmación: si la llegada del Mesías es una temporalidad diferente del acontecer histórico, ¿cómo puede llegar a ser una especie de cumplimiento de la historia? De igual modo, si nada histórico puede relacionarse por sí mismo con lo mesiánico, ¿en qué consiste aquella relación que se establece entre lo mesiánico y el acontecer histórico?

Para responder a la primera pregunta, retomemos el inicio del fragmento teológico-político: según Benjamin, es el Mesías quien completa el acontecer histórico. Ciertamente, no hay manera de señalar inmediatamente qué o quién representa esta figura, ni tampoco el modo como completa y da un final (*Ende*) a la temporalidad histórica. Una hipótesis plausible, entre otras, consiste en tomar como antecedente el concepto de crítica de arte que Benjamin explora en el Romanticismo temprano (Schlegel, Novalis), basado concretamente en la teoría del conocimiento de la naturaleza de Novalis. Revisaremos de un modo sucinto este antecedente, para volver cuanto antes al fragmento citado.

Según Novalis, “la naturaleza y la intelección de la naturaleza nacen al mismo tiempo, como la Antigüedad y el conocimiento de la Antigüedad; pues mucho se yerra si se cree que la Antigüedad existe. Tan solo ahora la Antigüedad comienza a nacer” (Novalis 1901 69, cit. en Benjamin 2006a 115). De esta cita, eminentemente moderna, se sigue que el objeto del conocimiento (ya sea un periodo histórico o una obra) no existe por sí solo antes de ser conocido; aún más, la existencia de un objeto no coincide necesariamente con la génesis de su presencia temporal, sino con el momento en el que su conocimiento lo ilumina retrospectivamente y por completo. De esta estructura epistemológica, Benjamin extrae una teoría del arte, según la cual, la crítica es aquel trabajo que no solo conoce la verdad de la obra de arte, sino que la “completa” (*vollendet*). La obra, en su modo de estar inacabada, posee el índice de su propio cumplimiento, que no es capaz de realizar por sí misma. Tampoco está en manos de su autor (es decir, de su intención subjetiva) llegar a este punto culminante, sino de la *forma* que anima y da vida a la materia misma de la obra (cuya persistencia temporal es llamada por Benjamin “sobrevida”) y que solo la crítica será capaz de hacer patente de un modo verdadero.

Sería lícito transponer esta estructura a su raigambre temporal, con el fin de establecer la conexión formal que estaría operando en Benjamin sobre estos dos regímenes aparentemente paralelos –arte e historia– en una serie comparativa: así como el tiempo de la obra de arte se completa con el de su verdadera crítica, de igual modo el de la historia se cumple solo con la llegada del Mesías (dicho de otro modo, la crítica es para la obra de arte lo que el Mesías a la historia). Por su parte, así como la obra posee un índice de su crítica, pero no la posibilidad de su propia realización, del mismo modo la historia posee ciertas secuencias del pasado que llaman al presente, no para volver a ser presentes, sino para concluir con su historia inacabada, abierta, pendiente, esto es, a su posibilidad *crítica* de ser redimidas. Por último, así como no depende del autor la verdad acabada de su obra, tampoco depende de una voluntad inserta en lo histórico la proyección de un fin (*telos-meta*)

para su propio tiempo, sino de las condiciones históricas (críticas) en las que llega a ser posible escuchar y atender a la llamada del pasado pendiente e incompleto. Si bien desde el tiempo histórico dicho cierre conclusivo es un acontecer imprevisible e incalculable, nada impide prestar atención a aquellas secuencias o movimientos que favorecen la escucha de su eco, donde el pasado sin término reverbera en el futuro que lo habrá de redimir. En la presencia sin referente actual de aquel eco, en la atención dada a ese llamado, se percibe la huella de una temporalidad heterogénea, eventual, irreductible y por venir, de un cumplimiento (*télos* sin propósito, sin meta final) de la historia que Benjamin denomina *mesiánico*.

Hasta aquí, parece formalmente elucidado el problema del *télos*, al que le estaría vedado pretender ese otro tiempo que, por definición, es imprevisible; a la vez sigue siendo coherente pensar en la existencia de otra “teleología”, determinada por la posibilidad de un cumplimiento histórico sin el concurso de un sentido histórico (fin final). En todo caso esto no agota la problemática. La teleología no residiría solo en lo que pueda decirse de este final incalculable, sino en el despliegue contradictorio que presenta la propia *dynamis* histórica. En esto cobra lugar nuestra segunda pregunta sobre la relación de lo mesiánico con la temporalidad histórica. En la retórica teológica del “Fragmento teológico-político”, Benjamin llamará “orden profano” al tiempo que se desarrolla en el acontecer histórico, cuyo principal motor es la idea de felicidad. No obstante, de este mismo orden provienen movimientos que, contradictoriamente, tienden a su propia destrucción y, con ello, se aproximan al tiempo mesiánico, imprevisto por definición. Benjamin lo ejemplifica mediante una analogía:

Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dynamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mesiánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de dicha dirección mesiánica; pero así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano de lo profano puede promover la llegada del mesiánico Reino. Así pues, lo profano no es por cierto una categoría del Reino, sino una categoría (y de las más certeras) de su aproximación silenciosa. (2007d 207)

Esta oposición de fuerzas en el orden profano ya había sido indirectamente tematizada por Benjamin en “Para una crítica de la violencia” al considerar la problemática de la huelga general en la lucha de clases. Al aludir a la distinción de Georges Sorel entre huelga general política y huelga general revolucionaria, Benjamin se refiere a la primera como aquel intento por conquistar el poder del Estado (meta) con miras a reemplazar un orden de privilegiados por otro similar; por su parte,

la versión revolucionaria de la huelga, planteada como destrucción de todo tipo de privilegios, es indiferente a cualquier beneficio del poder y se moviliza en el intento de suprimir el Estado (cf. Benjamin 2007f 440-441). La transposición de esta figura dual de la huelga permite pensar en la existencia de lo que Benjamin denomina “orden profano de lo profano”, es decir, aquel movimiento cuyo diferencial interno comporta el insospechado potencial de acabar con el mismo orden que lo hace surgir y, así, detener el tiempo de su acontecer histórico (que, en el caso de la huelga general revolucionaria, responde a las condiciones históricas –económicas, políticas y sociales– de la lucha de clases). Podrían ciertamente exponerse otros ejemplos de dinámicas cuyo desarrollo consiste en hacer crecer el germen de su propia negatividad y en aumentar, de esta manera, la tensión de una oposición de fuerzas internas a una misma dimensión. Todo parecería apuntar a una estructura dialéctica hegeliana. Sin embargo, la “aproximación silenciosa” se desperfila de una resolución de ese tipo. Por eso mismo, corresponde preguntarse por la trama que intenta señalar Benjamin con esta oposición de fuerzas internas en el orden profano y que propicia el advenimiento del Mesías.

En un comentario sobre la obra de Benjamin, específicamente sobre las dificultades a las que expone la analogía de las flechas en el “Fragmento teológico-político”, Gérard Raulet plantea una respuesta insospechada sobre la tradición que mejor atiende a esta problemática:

Esta composición de fuerzas tiene toda una tradición en el racionalismo. Es la manera con la que Kant remonta la contradicción aparente entre los hechos y el sentido de la historia en su ... ¡teleología! Como Spinoza, Benjamin intenta “racionalizar” la teología. Esta racionalización consiste en poner fin, bajo ciertas condiciones, a la incompatibilidad de los dos órdenes, el orden profano y el orden mesiánico, y en establecer entre ellos una sinergia o una dialéctica. (1997 191)⁴

Los signos de exclamación en la palabra “teleología” indican algo más que una mera sorpresa. Tanto en la introducción de su libro como en el inicio del capítulo donde aborda la filosofía de la historia en Benjamin, Raulet advierte de un modo categórico la posición absolutamente crítica y destructora del filósofo con respecto a la teleología histórica (cf. 1997 17), cuestión en la que insistirá inmediatamente después del pasaje que hemos citado más arriba (cf. *id.* 191). En este sentido, lo que llama la atención de Raulet es, por un lado, que la teleología sea todavía un remanente irrecusable de la estructura de fuerzas opuestas planteada por el mismo Benjamin y, por otro, que esta responda a una prestación teórica precisa, esto es, racionalizar la teología, tal como Kant racionaliza

4 Las traducciones de las citas de este autor son nuestras.

el problema, planteado en el plano de la filosofía de la historia, entre los hechos y el sentido. ¿Acaso con esto Raullet se dispone a repensar a Benjamin a la luz del juicio teleológico, esto es, con base en el hilo conductor de la naturaleza y de la historia, con el que se puede conjeturar la intención de un creador sobre el comienzo, el proceso y el final de su obra? Lo descartamos.⁵ En nuestra opinión, lo que Raullet pone en juego con la tradición de la teleología que persiste en Benjamin es otra idea que proviene de su propia lectura (la de Raullet) de Kant, influenciada por Jean-François Lyotard: la teleología entendida como acuerdo o “negociación” entre facultades. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, ante el problema de conciliar las leyes mecánicas con las leyes teleológicas sobre la naturaleza, Kant plantea la posibilidad de una unión universal entre ambas, sin confundir sus principios de apreciación ni substituir unas por otras (cf. Ak V 414). Se trata de un arreglo plausible cuando el entendimiento acepta que la naturaleza operaría “como si” (*als ob*) tuviera la intención de realizar un fin último, lo que sería parcialmente testimoniado por la organización de los seres vivos, la armonía en el funcionamiento orgánico y la duración de cada especie.

Jean-François Lyotard ha demostrado justamente que el “como si” y el “hilo conductor *a priori*” corresponden a una transacción o una suerte de negociación, si se quiere ofrecer la metáfora del intercambio como comercio, que es, junto con la guerra, el medio del cual se sirve la naturaleza para forzar a las naciones a mantener relaciones. (Raullet 1996 229)⁶

Pensar en estos términos la teleología en Benjamin implica extra-
polar la existencia de un arreglo posible entre las determinaciones del
tiempo mesiánico y la dinámica profana del acontecer histórico, pese
a la premisa fundamental de que se tratan de tiempos sin coincidencia
alguna. La teleología es el problema filosófico que mejor ilustra el arreglo

5 Raullet advierte bien la relación de Benjamin con la filosofía kantiana. Este vínculo debe leerse desde ya en un ensayo de 1917 titulado “Sobre el programa de la filosofía venidera”. Benjamin plantea en este texto que la tarea de la filosofía es contrastar el caudal de intuiciones de su época y del futuro del conocimiento que presagia con el sistema de la filosofía kantiana. Con una salvedad: la teoría del conocimiento en Kant se somete a un concepto empobrecido de la experiencia, es decir, limitado a las leyes físicas. La filosofía venidera debe, según Benjamin (2007h), ampliar las fronteras de este concepto hacia la metafísica y la doctrina de la religión. Según Raullet, se trata de un “texto extraño en varios sentidos. Parte de un modo clásico desde Kant. Y si bien se reivindica en este, solo lo hace para dejarlo más en ruinas. En su práctica de la filosofía, el ‘carácter destructor’ ya se encuentra aquí manos a la obra” (2000 4).

6 Al respecto, véase la analítica y la dialéctica del juicio teleológico en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, más precisamente la diferencia entre juicio determinante y juicio reflexivo (cf. Ak 357-415). Las referencias de Raullet a Lyotard son dos: *Le Différend* (1983) y *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* (1986).

de esta divergencia, supuestamente imposible, entre fuerzas opuestas. El final del tiempo de la historia se daría bajo condiciones muy precisas, de un modo imprevisible y en movimientos sin metas históricas que reactualizan la posibilidad siempre latente e inestimable de un término abrupto del acontecer continuo de la historia.⁷ Es probable que Benjamin haya considerado también esta contradicción entre el orden profano y el reino mesiánico, a la luz de su convergencia improbable pero no por ello descartable, al plantear la fórmula conceptual “teleología sin fin final” como una categoría de su programa sobre la verdadera política, para pensar, de un modo simultáneo, un fin del sentido del tiempo histórico y una oposición de fuerzas dentro del acontecer histórico. La estructura de este esquema encuentra un nuevo marco teórico en la otra mención singular del concepto de “teleología”.

-
- 7 En los escritos de esta época, en la que Benjamin proyecta por primera vez la elaboración de su pensamiento político, son escasos los ejemplos de tales *movimientos sin metas históricas*. Aquí vale la pena tener en cuenta la figura recién referida en su ensayo sobre la violencia: la de la huelga general proletaria y revolucionaria tratada por Georges Sorel, es decir, la imagen de una manifestación en desarrollo (los sindicalistas anarcorrevolucionarios franceses de comienzos del siglo xx), cuyo desenlace generaba una gran expectativa en Sorel, frustrada en el corto plazo por la Primera Guerra Mundial. No obstante, la pregunta concreta por los *movimientos sin metas históricas* en los que estaría pensando Benjamin tiene otro antecedente, a saber, la referencia a Erich Unger, que también aparece en “Para una crítica de la violencia”, precisamente en el lugar donde Benjamin trata los casos concretos de medios puros creados por la humanidad para resolver sus conflictos sin la violencia del derecho, como, por ejemplo, en política, la huelga general proletaria y la diplomacia (cf. 2007f 438-42). En *Politik und Metaphysik* –según Benjamin, “el escrito más significativo sobre política [de aquel entonces]” (1978 252)–, particularmente en su concepción de la filosofía de la historia ligada a la ética, Unger señala el problema de los estigmas que determinan la temporalidad humana: el *éxito* y el *fracaso* (cf. Unger 8-9). Este último se refiere a los movimientos que históricamente han demostrado ser experiencias vividas de un mundo ético en un tiempo presente, pese a haber sido derrotadas en sus intentos por establecer aquí y ahora otro modo de vida. Sin mayor especificación, Unger señala que el anarquismo y el comunismo son emblemas actuales de tales intentos (cf. *id.*). En cambio, el *éxito*, caracterizado por Unger como “mítico”, se refiere a la temporalidad de un tipo de política basado en la realización de un ideal superior (metafísico) mediante la programación de etapas intermediarias. Pero ese ideal, a fin de cuentas, se revela inalcanzable en un tiempo presente (cf. *id.* 9). En esto consiste la crítica de Unger al parlamentarismo de la época (el de la república de Weimar), en su modo de fijar metas intermediarias para la realización del socialismo (cf. *id.* 12-16). Benjamin comparte con Unger este rechazo del parlamentarismo (cf. 2007f 437). Para un estudio sobre la atención que presta Benjamin a Unger, véase el artículo de Margeritte Kohlenbach (2005).

Teleología del sueño y del despertar de la historia

Base epistemológica y metodológica para una teleología del despertar

La segunda referencia de Benjamin a la teleología se encuentra en su obra inconclusa conocida como el *Libro de los pasajes*.⁸

El hecho de que fuéramos niños en esa época forma parte de su imagen objetiva. Tenía que ser como fue para sacar adelante esta generación. Lo cual significa que en el contexto onírico buscamos un *momento teleológico*. Este momento es el aguardar. Los sueños aguardan secretamente el despertar; el durmiente se entrega a la muerte solo si es revocable, aguarda el instante en el que con astucia escapará de sus garras. Y lo mismo el colectivo onírico, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar. (Benjamin 2005 395 κ 1a, 2, énfasis agregado)

Esta vez encontramos la noción de teleología sin una modificación conceptual, como era el caso en su programa sobre la política (“teleología sin fin final”). Sin embargo, sus determinaciones vienen dadas por el contexto: el plano onírico y la espera de un momento singular. Vista de esta forma, la teleología expondría la relación entre el sueño y la vigilia, dos órdenes temporales que, en principio, jamás coinciden y en cuyo umbral se ve al soñador acechando una señal para despertar. ¿En qué sentido la búsqueda de ese momento concierne a la temporalidad de un final?

Antes de responder de lleno a esta pregunta, cabría explicitar el contexto que enmarca el interés de Benjamin por la dimensión onírica de la vida individual. Este debería apreciarse a la luz de tres faros conceptuales de su filosofía de la historia: una teoría del despertar, basada en una transposición de los procesos orgánicos y psicológicos del individuo en los del colectivo; el concepto de “imagen dialéctica” que, situado en el corazón de esa teoría del despertar, presupone una metodología del filósofo-historiador-investigador (con base en Freud y Marx); y la noción de “giro copernicano”, mediante la cual Benjamin

8 El *Libro de los pasajes*, proyecto monumental en el que se embarca Benjamin desde 1927 hasta su muerte en 1940, consiste en la reunión de una inmensa cantidad de citas acompañadas por comentarios del filósofo, organizadas y divididas en secciones llamadas convolutos, a las que se agrega otra serie de conexiones internas marcadas por una nomenclatura de su autor, más una última serie de apuntes, notas y versiones de un ensayo titulado “Paris, capital del siglo XIX”. Según el editor de este volumen, Rolf Tiedemann, lo que Benjamin habría pretendido con este libro ha sido objeto de múltiples leyendas y especulaciones de sus lectores contemporáneos, siendo su propósito “unir el material y la teoría, la cita y la interpretación, en una nueva constelación, más allá de toda forma corriente de exposición, en la que todo el peso habría de recaer sobre los materiales y las citas, retirándose ascéticamente la teoría y la interpretación” (Tiedemann 11).

ofrece una perspectiva que contradice el sentido común con respecto a las condiciones del conocimiento histórico. El momento teleológico, tal como aparece aquí fugazmente mencionado, ha de descifrarse en la estructura epistemológica de lo que Benjamin está pensando sobre dichos pilares conceptuales.

Para tratar el primer punto, conviene señalar que los convolutos K y N del *Libro de los pasajes* contienen los comentarios y citas especialmente dedicados a la teoría del despertar.⁹ El modo como Benjamin los concatena sugiere una yuxtaposición de variantes que configurarían, desde diferentes ángulos, este concepto. La estructura del sueño y la vigilia es el eje que los ordena y sobre la cual se establece el puente entre la historia y el despertar. Este puente consiste en una relación analógica entre los órganos internos del individuo y los del colectivo, de tal suerte que los procesos orgánicos que repercuten en la conciencia del primero proyectan una imagen semejante en una escala social.

Pero los ruidos y sensaciones de su interior, que en la persona sana y despierta se diluyen en el mar de la salud –presión arterial, movimientos intestinales, pulso y tono muscular–, engendran en sus sentidos interiores, de inaudita agudeza, el delirio o la imagen onírica, que los traducen y explican. Así le ocurre también al colectivo onírico, el cual, al adentrarse en los pasajes, se adentra en su propio interior. Este colectivo es el que tenemos que investigar para interpretar el siglo XIX –en la moda y en la publicidad, en las construcciones y en la política–, como consecuencia de su historia onírica. (Benjamin 2005 394 K 1, 4)

La arquitectura, la moda, el urbanismo y la meteorología, entre otros, son los procesos del colectivo análogos a la digestión o al movimiento interno de los órganos del individuo. En este paralelo, Benjamin llega incluso a ver una pista sobre el colectivo en la relación entre digestión y sueños. Del mismo modo en que una ingesta excesiva puede generar sueños extraños o pesadillas, el peso de los procesos internos de una sociedad encontraría una expresión onírica colectiva: las construcciones y los proyectos futuros (utopías) serían trazas explícitas de sus sueños. Esto ya estaría planteado en Marx, con la condición de pensar una relación no necesariamente causal, sino expresiva, entre la base (procesos internos orgánicos) y las superestructuras (expresiones oníricas, ideologías).

9 El convoluto K contiene materiales y apuntes titulados “Ciudad y arquitectura oníricas, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico, Jung”, mientras que el convoluto N hace lo propio sobre “Teoría del conocimiento, teoría del progreso”. Ambos son referencias cruciales para la filosofía de la historia de Benjamin y tienen conexiones directas con sus tesis *Sobre el concepto de historia*.

Las condiciones económicas bajo las que existe la sociedad alcanzan expresión en la superestructura; es lo mismo que el que duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda “condicionar” causalmente este contenido. (Benjamin 2005 397 κ 2, 5)

Dada esta estructura, la conciencia que el individuo puede desplegar en relación con su vida y sus sueños, esto es, con el pasado reciente o remoto (infancia) que retorna en su memoria, sería también similar a la conciencia que el colectivo puede tener de su propia historia reciente. Ahora bien, el paradigma de tal potencial de conciencia onírica y de memoria individual lo encuentra Benjamin en la literatura, esto es, en la rememoración tal como es tratada por Marcel Proust. La rememoración, o memoria involuntaria, es aquella visión del pasado propiciada por algún elemento del presente, esto es, no manipulada por una intención subjetiva, que le permite al individuo acceder a ciertas experiencias de “lo que ha sido” a las que no logra llegar la memoria llamada “voluntaria”; esta funciona, más bien, como filtro de tales recuerdos.¹⁰ El inconsciente histórico estaría igualmente disponible para el colectivo. El historiador sería aquel sujeto dispuesto a recuperar las imágenes de “lo que ha sido” provistas por el presente, ahí donde su voluntad logra dar con la memoria del colectivo. En el trabajo sobre esas imágenes (“constelación”) se presenta la posibilidad de discontinuar el tiempo y de alcanzar el despertar del sueño histórico. Benjamin lo llama el “ahora del conocimiento” (cf. 2005 464-465 N 2A, 3 y N 3, 1) y su escena originaria coincide con la del despertar en Proust.

¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al “ahora de la cognoscibilidad”, en el que las cosas ponen su verdadero gesto –surrealista–. Así, en Proust es importante que la vida entera se vuelque en el punto de fractura de la vida, dialéctico en grado máximo: en el despertar. Proust comienza exponiendo el espacio del que despierta. (Benjamin 2005 466 N 3a, 3)

Como se puede ver, la estructura que sostiene la posibilidad del despertar y del “ahora de la cognoscibilidad” es, según Benjamin, manifiestamente dialéctica. Todo apunta aquí a su concepto de “imagen

10 Para ser más precisos, las referencias de Benjamin (2010c) a la memoria individual se hallan en Proust (memoria voluntaria e involuntaria), en la filosofía de la consciencia de Bergson y en la teoría del *shock* de Freud. En este artículo solo señalo de modo incidental a Proust para exponer en seguida la base epistemológica de la teoría del despertar que, a nuestro parecer, se sostiene en ciertos aspectos metodológicos de Freud y Marx. Volveremos sobre este punto en este mismo apartado.

dialéctica”,¹¹ cuya base epistemológica elabora especialmente para este proyecto. Dicho sintagma conjuga un concepto singular de dialéctica, “la dialéctica en suspenso”¹² (esto es, una que, en lugar de desplegarse en el tiempo histórico, lo detiene) con una definición reflexiva y crítica de la imagen (esto es, el régimen de las *imágenes que piensan*,¹³ el de un medio ilimitado y formal donde se activa una fuerza crítica). El momento de tensión dialéctica, la antítesis, en lugar de conducir a una solución continua, se vuelve intenso hasta el punto de poner en suspenso (*Stillstand*) la oposición saturada, con lo que resitúa a la síntesis menos como expectativa (continuidad lógica de la secuencia onírica) que como irrupción de un corte discontinuo (el del despertar). Tal suspensión dialéctica es inminente precisamente en la imagen que constela elementos contradictorios, especialmente ahí donde lo nuevo se proyecta habitando inconscientemente las ruinas de un pasado. Las transformaciones y aun las demoliciones de los “pasajes parisinos” son portadoras, en la época de Benjamin, de este tipo de imágenes donde aparece, de modo fulgurante, la subversión de los deseos del siglo XIX en los despojos de su esplendor anticuado y contradictoriamente reciente.

En este marco, la “imagen dialéctica”, base de esta teoría del conocimiento histórico, tiene además un fuerte componente metodológico. Se trata de la relación entre el psicoanálisis y la sociedad, que se hace patente en la técnica que Benjamin elabora para pesquisar el instante del despertar. Si el trabajo psicoanalítico recupera la memoria onírica del individuo como material a partir del cual se puede descifrar su inconsciente, la labor del filósofo-historiador-investigador se ejecuta sobre la memoria y los sueños del colectivo, cuyas trazas se encuentran en su modo de habitar entre lo nuevo y lo antiguo (disposición del espacio interior burgués) y de dejar su impronta concreta en la ciudad (arquitectura onírica). Ahora bien, tanto esas huellas individuales y urbanas, como los

11 Para un estudio pormenorizado de este concepto, remitimos al artículo de Ansgar Hillach (643-708), publicado en el volumen *Conceptos de Walter Benjamin*, editado por Michael Opitz y Erdmut Wizisla.

12 Remitimos a la indicación de Pablo Oyarzún para su traducción de la fórmula “Die Dialektik im Stillstande”: “la expresión tiene una eficacia de lema para el pensamiento de Benjamin. Nos ha parecido más adecuada la palabra ‘suspenso’ para traducir *Stillstand*; ni ‘detención’ ni menos ‘reposo’ dan la idea de la gravidez de tensiones sobre la que le interesa insistir a Benjamin en esta fórmula” (2009 65)

13 En 1928 Benjamin está terminando su libro *Dirección única* (2010a), en estrecha relación con una serie de textos y aguafuertes que continuó escribiendo en los años venideros (algunos inéditos, otros publicados en la *Frankfurter Zeitung*) y que los editores de su obra reunieron bajo el título “Imágenes que piensan” (*Denkbilder*) (2010b). Estos escritos son datos directos del concepto de “imagen dialéctica” que Benjamin va fraguando en el transcurso de esta época, en la que desarrolla su trabajo de largo aliento sobre los pasajes parisinos.

desperdicios y harapos desechados en la era del capitalismo, configuran las pistas del inconsciente que indaga Benjamin en el sueño colectivo, para producir así la constelación de materiales donde puedan surgir, *de suyo*, las imágenes dialécticas susceptibles de detonar, en un acto de conciencia, el despertar del sujeto histórico.¹⁴

Por su parte, ese surgimiento “de suyo” de las imágenes dialécticas tiene que ver con un problema no menor que concierne, en gran medida, a la perspectiva subjetiva del historiador, a saber, el problema de la elaboración de un método que le permita al investigador acceder a una verdad histórica anulando su propia intencionalidad. ¿Cómo puede hacerlo si es su voluntad (en este caso, la de Benjamin) la que dispone el material indagado? Se trata de una cuestión compleja, cuya solución estriba en una técnica especial: aquella en la que el historiador logra ordenar el “material vivo” (citas, fragmentos e imágenes) para revelar su “construcción *a priori*”; se trata de otra clave metodológica que Benjamin encuentra en una cita de Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital*:

La investigación tiene que apropiarse en detalle del material, analizar sus diversas formas de desarrollo y rastrear su conexión interna. Solo cuando se haya realizado este trabajo, se puede exponer el movimiento real como corresponde. Si esto sucede, reflejándose entonces idealmente la vida del material, puede parecer que nos las vemos con una construcción *a priori*. (Marx 45; cit. en Benjamin 2005 468 N 4a, 5)

Cabe señalar que este ha sido uno de los hallazgos de Giorgio Agamben, quien no solo descubrió algunos manuscritos del plan de ensayos proyectados por Benjamin para su *Baudelaire*, sino que, a través del ordenamiento previsto en ellos, Agamben muestra la existencia de una suerte de “taller” del historiador: un método en etapas que va desde la reunión del material hacia la redacción del texto, en cuya fase intermedia se da esta idea de “construcción *a priori*” tomada de Marx, es decir, la revelación de las relaciones que el propio material bibliográfico *vivo* establece entre sí, con lo que elude así la intención del historiador (*cf.* Agamben 7-20).¹⁵

14 Para un estudio sobre la figura clave del traperero como aquel que recupera los despojos de un mundo, remito al libro de Marc Berdet (2015).

15 En 1981 Giorgio Agamben descubre varios legajos con escritos de Benjamin en los archivos de Georges Bataille de la Biblioteca Nacional de Francia. Se trataba de los materiales con los que Benjamin daba forma a su libro inconcluso sobre Baudelaire, que hasta entonces se había dado por perdido. Benjamin dedicó los últimos tres años de su vida a este libro que constituía un modelo en miniatura de su gran proyecto inacabado sobre los pasajes parisinos. Recién en el 2012, Agamben edita estos materiales y los publica bajo el título *Baudelaire*. Se trata de una serie de citas y anotaciones, muchas de las cuales habían sido incluidas por los editores de sus obras en el volumen V, *Das*

Desde el punto de vista del trabajo sobre el material, esto es, la reunión y yuxtaposición de citas ordenadas temáticamente, se trata por cierto de un momento “voluntario” en la relación del historiador con su objeto. Pero desde la perspectiva de la “construcción *a priori*”, es su voluntad la que queda suspendida, dejando activa solamente su atención al acecho de las relaciones inesperadas que puedan surgir del material vivo. Esta es la elaborada y compleja fuente, si se quiere, de las imágenes dialécticas que el filósofo-historiador merodea en la disposición de sus constelaciones. En este sentido, la imagen dialéctica sería voluntaria si uno se limitara a considerar la primera etapa del trabajo (que es, propiamente hablando, el estatus inconcluso del *Libro de los pasajes* como arsenal de citas, fragmentos y anotaciones); pero ella se muestra involuntaria –es decir, sin el concurso de una intención subjetiva– si se tienen en cuenta las conexiones “vivas” que el material historiográfico establece por sí mismo (imágenes dialécticas, relámpago del “ahora de la cognoscibilidad”), en el marco de un itinerario que, en seguida, conducirá al historiador a la redacción del texto, es decir, a la bitácora de lo que ahí se ha podido observar. Como lo condensa el propio Benjamin en una figura análoga: “En los términos que nos ocupan, solo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba” (Benjamin 2005 459 N 1, 1).

Al vislumbrar la magnitud de esta teoría, Benjamin comprende que está realizando algo más que un ajuste sobre una filosofía de la historia. Por eso no escatima en calificar su concepto de despertar con el nombre, característicamente kantiano, de “giro copernicano” (cf. Benjamin 2005 394 K 1, 2). Del mismo modo en que la Tierra deja de ser el punto inmóvil sobre el que girarían los astros, en la perspectiva de la historia, el pasado, “lo que ha sido”, ya no es un tiempo fijo sobre el cual se suceden y se acumulan acontecimientos, sino un tiempo que está en órbita, como un “saber-aún-no-consciente”, susceptible de ser trabajado y movilizado en la trama dialéctica del despertar. Se trata, en el fondo, de la inversión de una figura lineal y acumulativa de la

Passagen-Werk (Benjamin 1991), a las que se suman algunos textos inéditos y ciertos datos sobre la metodología historiográfica puesta en marcha por Benjamin, cuestión que ilumina con luz retrospectiva la arquitectura total del proyecto sobre los pasajes parisinos. Benjamin habría montado un método de lectura, análisis y escritura en etapas, entre 1935 y 1940, que comprendía la presentación del proyecto sobre Baudelaire, la lectura del ingente material “vivo”, la documentación de citas ordenadas por temas, la “construcción *a priori*” de esos datos y la redacción de la obra. Se sabe además que este libro sobre Baudelaire constaba de tres partes, de las que solo alcanzó a redactar dos ensayos de la segunda: “El París del segundo Imperio en Baudelaire” y “Sobre algunos temas en Baudelaire”. Respecto al mapa temático de esta obra, véase el estudio de Willi Bolle (588-590) y, por cierto, la citada introducción de Giorgio Agamben al *Baudelaire* de Benjamin.

historia, por otra extraña, ajena al sentido común, pero que capta las fuerzas vivas de un pasado aún latente, con el potencial de detener el tiempo del sueño histórico.

El giro copernicano en la visión histórica es este: se tomó por punto fijo “lo que ha sido”, se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta [...] Los hechos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino, constatarlos es la tarea del recuerdo [...] Lo que quiere decir Proust cuando reordena mentalmente los muebles en la duermevela matinal, lo que conoce Bloch como la oscuridad del instante vivido, no es distinto de lo que aquí, en el nivel de lo histórico, y colectivamente, debe ser asegurado. Hay un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido, y su afloramiento tiene la estructura del despertar. (Benjamin 2005 394 κ 1, 2)

El despertar de la historia puede ser entonces favorecido por la conciencia de la textura onírica del pasado que persiste en el presente. Exponerlo así y trabajar por ese vuelco es la tarea del historiador –sobre todo cuando el sujeto histórico sigue siendo presa del sueño y no logra dar aún con la conciencia lúcida de que está dentro de un sueño, en plena época de promoción del fascismo–, con la fuerza crítica de una imagen dialéctica, con el “fin” (*telos*) de la historia onírica en el despertar.

Teleología del sueño o la (falsa) escapatoria a la muerte en el sueño

Ahora bien, desde nuestro punto de vista, Benjamin no solo está ocupado en dar con la estructura del despertar, en la carga detonadora de una imagen dialéctica y que sería propiamente su momento teleológico (la irrupción consciente que acaba efectivamente con el sueño), sino también con el peligro de una ilusión sobre el despertar, un paso en falso, un final engañoso en la secuencia onírica. Esto se deja ver si uno analiza la anotación que realiza sobre el “momento teleológico” en el convoluto κ del *Libro de los pasajes*, donde aparecen presupuestas ciertas premisas de un “pasado objetivo” y de una posible “escapatoria a la muerte”, que exponen la perspectiva de un despertar ilusorio y que se ven reforzadas por otras figuras, citadas más adelante en el mismo convoluto κ. A continuación, desarrollaremos este asunto.

Comencemos por recordar que el comentario de Benjamin sobre el momento teleológico en el contexto onírico implica, en primera instancia, una mirada a la infancia y a la “imagen objetiva” que ahí se forma, así como a la experiencia de una generación referida, presumimos, a la juventud de su propia época, que vivió en el periodo anterior a la Primera Guerra Mundial o, dicho en otros términos, aquella generación

de jóvenes sacrificados al servicio de ideales nacionales y políticos.¹⁶ Pero incluso más allá de esta presunción plausible, lo que cabe rescatar de su comentario, en términos formales, es la experiencia, común al individuo (durmiente) y al colectivo (infancia, generación), del sueño. Vale la pena volver a citar esta anotación para analizarla con más detenimiento.

El hecho de que fuéramos niños en esa época forma parte de su imagen objetiva. Tenía que ser como fue para sacar adelante esta generación. Lo cual significa que en el contexto onírico buscamos un momento teleológico. Este momento es el aguardar. Los sueños aguardan secretamente el despertar; el durmiente se entrega a la muerte solo si es revocable, aguarda el instante en el que con astucia escapará de sus garras. Y lo mismo el colectivo onírico, para quien sus hijos se convierten en la feliz ocasión de su propio despertar. (Benjamin 2005 395 K 1a, 2)

Lo anterior podría ser un fragmento. Desde la primera frase da la impresión de provenir de un contexto previo. No obstante, se puede inferir, a partir de la suma de sus elementos, al menos tres significados: 1) que lo que se muestra del pasado, su “imagen objetiva”, podría ser una imagen “fija” (“tenía que ser como fue”), ofrecida al presente como “lo que ha sido”; 2) que se trata de un sujeto (generación) que se ha entregado a la muerte; 3) que entregarse a la muerte es algo que sucede en los sueños, con la condición de que el soñador esté seguro de poder escapar a la fatalidad. Estas premisas no solo muestran que la imagen objetiva de la infancia y de la generación, tal como se presenta en el pasado reciente de Benjamin, ya tendría la textura de un extraño sueño, sino también que en este sueño se habría dado aparentemente un intento infructuoso por despertar. El solo hecho de que sea un sueño aloja la posibilidad de un “momento teleológico”, pero su fracaso al despertar tendría que ver con que el giro copernicano no ha sido operado. Si el pasado es tomado en su aspecto objetivo y fijo, las posibilidades de escapatoria se refugian, consecuentemente, en el presente y el futuro. Sin el giro copernicano que destraba el pasado de su inmovilidad, la técnica del despertar (es decir, saber aguardar y reconocer el momento teleológico) entra en una dinámica manifiestamente peligrosa. El peligro, en la situación del soñante entregado a la muerte, radica en la confusión de planos propia de los sueños, es decir, en la elaboración de otra secuencia onírica puesta en continuidad con el momento de crisis, lo que genera en el durmiente la imagen de una falsa escapatoria.

.....

16 El sacrificio de la juventud alemana en la guerra es uno de los motivos que da el tono de sus escritos entre 1910 y 1916, aproximadamente, periodo correspondiente a su participación en el Movimiento de Juventud de Berlín.

En una cita posterior, muy cercana a su comentario sobre la teleología del despertar, Benjamin propone dos ejemplos figurativos que permiten pensar esta perspectiva ilusoria en la situación precisa de lo que sería un despertar aparente. El primero es un cuadro del pintor belga Antoine Wiertz, “Pensamientos y visiones de una cabeza cortada” (Wiertz 1853), que escenifica una ejecución por guillotina. Llama la atención del filósofo el vuelco en la conciencia de la muerte aludido por el autor: “¡Cosa singular! La cabeza está aquí, debajo del cadalso, pero cree que se encuentra aún encima, formando parte del cuerpo y esperando aún el golpe que debe separarla del tronco” (Wiertz 1870 492; cit. en Benjamin 2005 398 κ 2a, 2). La segunda figura proviene de un relato del escritor norteamericano Ambrose Bierce (1968) sobre el ahorcamiento de un rebelde. La gran impresión que este relato produce en Benjamin (cf. 2005 398 κ 2a, 2) tiene que ver con la experiencia del escape que *vive* el condenado en el instante de su muerte. Esa “creencia” en la escapatoria parece marcar la fatalidad misma, que puede ser, desde el punto de vista histórico, la fatalidad de una época, es decir, la de una generación que no supo reconocer su propio sueño.¹⁷

La experiencia del fin en el sueño, tal como Benjamin la expone en las figuras ejemplares de Wiertz y Bierce, se halla en el horizonte de una experiencia en el umbral mismo de la muerte y de sus consecuencias ilusorias en el plano de la conciencia. El individuo tiene acceso a este tipo de experiencias de ensoñación y de fuerzas sobrenaturales que se despiertan, especialmente en el caso de los condenados a la pena capital. Son ellos quienes están más expuestos a sentir en cuerpo y alma el fin de los tiempos. Lo que parece decir Benjamin, citando a Wiertz y a Bierce, es que el colectivo (una generación) no estaría libre de este

17 El cuento de Bierce, “El puente sobre el río del búho”, es particularmente explícito al respecto. La escena fatal transcurre en un puente ferroviario abandonado. Rodeado por sus verdugos, el condenado se trastorna con el tic-tac de su propio reloj en la espera de su hora. De pronto, idea un último recurso que lo salvará en el instante mismo en que su cuerpo sea librado a la horca. Una detonación lo saca de esta ensoñación, la cuerda presiona su cuello y al cerrar los ojos, siente su cuerpo hundirse en el río. La presión de la cuerda evita que el agua entre en sus pulmones. Como un espectador, contempla el despertar de fuerzas sobrenaturales en su cuerpo. Se desata de las amarras que aprisionaban sus manos y pies, se deshace de la cuerda que lo ahorcaba, incluso llega a apreciar, con humor, el absurdo que habría significado morir ahorcado y bajo el agua. Su nueva vitalidad extraordinaria le permite escapar de las balas que llueven a su alrededor. Cuando se refugia en un bosque, siente que sus músculos desfallecen en la noche que lo envuelve. Pierde la conciencia. Al recobrarla, se encuentra frente a su hogar, su esposa lo recibe y se abalanza hacia ella lleno de alegría. No sabe cómo llegó hasta ahí y no le importa. Pero una luz lo enceguece y un golpe en la nuca lo vuelve a la realidad. Nunca había escapado. Y su cuerpo, ahorcado, se mueve como un péndulo en el puente del búho. (cf. Bierce 1968)

tipo de ensoñaciones en las que cobrarían realidad ciertas capacidades desconocidas y no exploradas de la vida, pero destinadas de antemano al fracaso. Su ilusión no radica tanto en la posibilidad o imposibilidad de que tales realidades existan,¹⁸ sino, antes bien, en la omisión del giro copernicano, es decir, en el partido tomado por aquella visión histórica que momifica y clausura el pasado (“imagen objetiva”), excluyendo toda oportunidad para una imagen dialéctica e hipotecando con ello la vida presente en nombre de un futuro ilusoriamente seguro.

En este sentido, la problemática del límite de la muerte en el sueño encuentra asidero en la idea benjaminiana de Modernidad. Si fuera posible resumirla usando la misma nomenclatura que usamos para hablar del falso despertar y la temática del peligro, podríamos decir que la Modernidad consiste en aquella generación que se concibió a sí misma en una suerte de despertar ilustrado, de pasaje a la mayoría de edad de la humanidad, como una época históricamente novedosa e inédita, gracias a la alianza revolucionaria entre la política, la ciencia y la técnica. Pero, en este cambio, dicha generación se habría dejado engañar por una ensoñación mucho más poderosa que termina llevándola tan lejos como el rebelde ahorcado de Bierce y su sueño de una escapatoria feliz. Ese camino del rebelde, desde el punto de vista de la Modernidad, puede leerse ciertamente como el sueño de la razón que, durante el siglo XIX, confía en el sentido teleológico de su propio progreso, esto es, en la posibilidad de controlar el tren de la historia en la vía continua de sus transformaciones sociales, económicas, políticas y científicas. La factura catastrófica del sueño del siglo XIX fue pagada por la generación de comienzos del siglo XX, que despierta en la horca que erige la alianza entre la técnica, los nacionalismos y el belicismo. La humanidad, que creía transitar por un camino seguro a la civilización, vuelve de golpe a la realidad de su propia barbarie, donde ya estaba inmersa y

.....

18 Se puede apreciar en Benjamin una particular atracción por ciertos autores que tematizan la exploración de los límites de la vida individual y colectiva. Está el caso de la novela utópica *Lesabendio* de Paul Scheerbart (2014) –que Benjamin reseña en 1918 (2009b) y que comenta aún en 1938 (2009c)–, donde plantea una transformación revolucionaria de la vida mediante la armonía entre la técnica y la naturaleza; otro ejemplo es la narración de la experiencia sobrenatural de la muerte, en “Diálogo místico entre Monos y Una” de E. A. Poe (2002), citado por Benjamin (cf. 2010c 47). Estos textos, así como aquellos que abordan las nociones de “iluminación profana” (cf. Benjamin 2007b) y la “embriaguez” (*Rausch*) (cf. Benjamin 2007b, 2007c, 2007e) pensables en el colectivo, podrían estar en conexión con la ampliación de los límites de la experiencia y del conocimiento (reducida al plano físico newtoniano en el sistema kantiano), una tarea proyectada tempranamente por Benjamin en su escrito “Sobre el programa de la filosofía venidera” de 1917. Señalamos este asunto solo como una hipótesis, sin un carácter conclusivo.

que continúa, en la época de Benjamin, hacia el desfiladero de su destino más devastador.

La esperanza de salir de ese sueño del pasado, que perduraba en la actualidad fascista del presente de Benjamin, representaba de suyo una tarea para el historiador. Visto desde esa perspectiva, ser historiador consiste en captar el material vivo de la secuencia histórica en el presente –esto es, realizar el giro copernicano– que permita reconocer al sueño como tal, dar con el potencial dialéctico de su imagen y acechar el verdadero despertar de la secuencia onírica. Esta tarea exige comprender el rasgo teleológico del despertar en términos de un verdadero final del sueño, esto es, entender que en la teleología histórica del progreso habita una secuencia onírica fatal, cuyo movimiento no lleva por sí mismo al instante del despertar. Lo insignificante y débil que pueda parecer este último es, justamente, una señal de su carácter decisivo. Esa debilidad no es la falta de fuerza crítica, sino la baja posibilidad de hacer coincidir en un punto, que es la imagen dialéctica, la carga disruptiva, revolucionaria, despertadora, que proviene del pasado y que se cuele, como desecho, en los intersticios del presente. Para reconocer el momento teleológico buscado, el soñador-historiador debe saber reconocer la estructura onírica en la materialidad misma de su tiempo (construcciones, arquitectura, modas, etc.) y confrontarla con el lenguaje de las predicciones donde se expresa el sueño de los procesos intestinos de su época.

Teleología mesiánica del despertar

La teleología, tal como Benjamin la presenta, ligada a la posibilidad de la redención y a la experiencia que se aproximaría al fin de los tiempos, es una clave de lectura de la filosofía de la historia bejaminiana. En la estructura del despertar, se trata de la extrapolación de esta dinámica individual a la conciencia del colectivo respecto al sueño de su pasado y, consecuentemente, a la posibilidad de un verdadero “despertar” (verdadera escapatoria) del tiempo de la catástrofe que, en el acontecer histórico, amontona a sus pies ruinas sobre ruinas, según la visión del *Angelus Novus* de Paul Klee (1920), interpretada por Benjamin en su conocida tesis IX de *Sobre el concepto de historia* (cf. 2007g 24). El momento teleológico que se sitúa en el *instante del peligro* marca esta relación entre el individuo y el colectivo en la débil fuerza mesiánica (cf. Benjamin 2007g 21 tesis VI). Lo que aguarda el soñador para despertar de un riesgo de muerte sería, así, directamente proporcional a la expectativa de una generación con respecto al sueño que la encierra en un acontecer histórico.

En este contexto, el “momento teleológico” del despertar se reporta a la débil fuerza del soñador, lo que equivale a reconocer que el sueño tiene su propia teleología. Lo teleológico de ese momento onírico, esto es, la posibilidad de su final, no refiere a una línea temporal continua,

cuya lógica conduce a un término cronológico, sino a una imagen susceptible de aparecer en el sueño y de interrumpirlo. Como lo indicamos más arriba, esta estructura que opone dos tiempos sin intersección, es la que Benjamin conceptualiza con la idea modificada de la dialéctica, que llamará “dialéctica en suspenso” y cuyo momento de mayor tensión es el reconocimiento de la “imagen dialéctica”.

¿Ha de ser el despertar la síntesis entre la tesis de la conciencia onírica y la antítesis de la conciencia de vigilia? El momento del despertar sería entonces idéntico al “ahora de la cognoscibilidad” [...].

En la imagen dialéctica, lo que ha sido de una determinada época es sin embargo a la vez “lo que ha sido desde siempre”. Como tal, empero, solo aparece en cada caso a los ojos de una época completamente determinada: a saber, aquella en la que la humanidad, frotándose los ojos, reconoce precisamente esa imagen onírica en cuanto tal. Es en este instante que el historiador emprende con ella la tarea de la interpretación de los sueños. (Benjamin 2005 466 N 3a, 3 y 4, 1)

De tal modo, el momento teleológico se perfila en esta condición epistemológica, en el “ahora de la cognoscibilidad” propiciado por la imagen dialéctica que revela al sueño en cuanto sueño, es decir, que pone en evidencia la textura onírica del pasado realizando un corte con su secuencia temporal. El despliegue del sueño colectivo no contiene por sí mismo la posibilidad de esa interrupción, así como tampoco la posee por sí solo el filósofo-historiador (que Benjamin llamará, en las tesis *Sobre el concepto de historia*, “materialista histórico”). Hace falta, ciertamente, un esfuerzo, un “trabajo de interpretación” sobre la trama onírica donde la memoria, las trazas y las imágenes de este sueño son comprendidos como tales. Es la movilidad de estos materiales, supuestamente fijos desde una perspectiva historicista (el pasado como lo que no puede ser modificado), la que indica el giro copernicano operado en esta visión histórica. La exposición de ciertos fragmentos, citas, imágenes de esos materiales vivos desperdigados o desechados en el presente son portadores de la potencial salida del sueño, su fin (momento teleológico), esto es, la posibilidad del verdadero despertar del sujeto histórico.

En esto precisamente se halla el parentesco de la teleología del despertar histórico con el programa político de Benjamin de los años 1920. La oposición, expuesta por el filósofo en su “Fragmento teológico-político”, entre el orden profano y el orden mesiánico sería análoga a aquella que hay entre el tiempo onírico y el tiempo del despertar. Así como el Mesías no coincide, de ningún modo, con el tiempo de la historia, tampoco el despertar lo hace con el tiempo del sueño. Y aun si seguimos el esquema de la “teleología sin fin final”, según el cual habría un orden profano de lo profano que, contradictoriamente, favorece la llegada del

Mesías, el esquema teleológico del sueño histórico ha de situarse en un “orden onírico de lo onírico”, en una oportunidad inherente al soñador de cortar con su sueño: la de dar con la imagen dialéctica, cuya irrupción interrumpe el acontecer histórico.

Se produce así un arco temático, en el que confluyen el momento mesiánico y el momento del despertar en la representación de una interrupción del tiempo de la historia. En este cuadro, puede ser llamativo que Benjamin se haya servido de un mismo concepto para reflejar temporalidades radicalmente opuestas. A decir verdad, la modificación de conceptos de conocida tradición es un gesto filosófico recurrente en los escritos de Benjamin, del cual dan testimonio las alteraciones que lleva a cabo, como hemos intentado mostrar, sobre la dialéctica (“imagen dialéctica”, “dialéctica en suspenso”) o las que realiza sobre el concepto de “iluminación religiosa” transformándolo en “iluminación profana” en su ensayo “El surrealismo” (*cf.* Benjamin 2007b 303). Por lo mismo, no extraña que de la posición contra la teleología del progreso surja su contracara en términos de una teleología mesiánica del despertar, la proyección de un final imprevisible e incalculable. En esta filosofía de la historia se revela la posibilidad de que exista una época capaz de generar una conciencia lúcida del sueño del pasado que se hace patente en un riesgo presente. Y en esto reside, de acuerdo con Benjamin, su proximidad con el despertar de la historia.

Antiteleología: una lectura contemporánea sobre Benjamin

Para concluir, quisiéramos referirnos brevemente a un estudio sobre Benjamin que, en nuestra opinión, representa el nudo problemático, que hemos intentado plantear desde el inicio, entre las menciones que efectivamente existen del término “teleología” en la obra de Benjamin y las lecturas contemporáneas propensas a solidificar aquella interpretación sobre el carácter antiteleológico de su filosofía.

En un artículo titulado “Modernity as Unfinished Project: Benjamin and Political Romanticism”, Michael Mack plantea la tesis de que Benjamin rompe con la teleología jerárquica de la historia. Organizado en tres partes (la segunda nos interesa especialmente por su título “La crítica de Benjamin a la teleología”), su planteamiento se enmarca en un estudio general sobre la influencia del romanticismo temprano en el joven Benjamin, herencia que cobra valor político en su filosofía de la historia, especialmente en la idea de la interrupción (*caesura*), proveniente del pensamiento de Hölderlin, y en el quiebre que genera con la filosofía de la historia kantiana el concepto de tiempo en Herder. Mack intenta probar que, en este cuadro, se pueden hallar ciertos rasgos teóricos proveniente de la filosofía de Spinoza que habrían sido traspasados a Benjamin a través del legado romántico presente en su

obra,¹⁹ especialmente en su teoría de la Modernidad, cuyas columnas se encuentran en su *Libro de los pasajes*.

Siguiendo la crítica spinozista de la degradación jerárquica de la historia primitiva en Herder y en los pensadores del romanticismo temprano, la noción de lo moderno en Benjamin rompe radicalmente con las concepciones teleológicas de la historia y del tiempo. La presencia del mesianismo en el pensamiento de Benjamin indica que este no ha abandonado completamente su preocupación por la construcción de un futuro mejor. Sin embargo, este elemento mesiánico forma parte de una realización impredecible. Se manifiesta a sí mismo en aquello que Benjamin entiende bajo el término de “despertar”. El despertar rompe con la continuidad histórica, es una interrupción. *La concepción benjaminiana de la interrupción es significativa porque ofrece una alternativa al pensamiento teleológico.* (Mack 64, énfasis agregado)²⁰

Estamos de acuerdo en casi todo lo que afirma este comentario, especialmente en señalar la importancia de la ruptura de Benjamin con las teleologías jerárquicas de la historia y del tiempo. No obstante, discrepamos con aquella supuesta necesidad que habría tenido Benjamin de buscar una alternativa al pensamiento teleológico. El planteamiento de Mack representa, en función de lo que hemos intentado demostrar en este artículo, aquella disposición a constatar en la filosofía de la historia de Benjamin la erradicación de la teleología, cuando en verdad no es exactamente eso lo que ocurre en ella. Benjamin no solo se muestra activo en el uso de este concepto –modificado o desplazado contextualmente, tal como lo hemos expuesto–, sino que lo utiliza precisamente en los lugares que, según Mack, él mismo habría preferido una alternativa: en el tiempo mesiánico y en la interrupción del despertar. Si de algún modo Benjamin buscó una alternativa al pensamiento teleológico, esta se dio mediante el uso conceptual alterado, reubicado y repensado de la misma teleología, y no sin este.

Dada la marca abiertamente antiteleológica de esta interpretación sobre Benjamin, llama la atención que, inmediatamente después del párrafo recién citado, Mack admita la posibilidad de una débil presencia de la teleología en Benjamin.

.....

19 Esto se daría, en primer lugar, en la oposición de Benjamin a la teología política de Carl Schmitt (basada en una radicalización del miedo en la teoría política de Hobbes), gracias a un romanticismo político subversivo, basado en una teología poética del amor, que evacúa el miedo como fundamento de las relaciones sociales. Aquí se hallaría la influencia del pensamiento político, ético y antidogmático de Spinoza. Esta raigambre política, acompañada del concepto de interrupción del tiempo histórico de los románticos, darían la clave para pensar la crítica contra la teleología histórica kantiana (cf. Mack 59-63).

20 Las traducciones de las citas de este autor son nuestras.

Si uno puede hablar de teleología en la obra de Benjamin, esta sería una teleología que se deshace, que no sabe lo que hay de verdad respecto de sí; simplemente, uno no puede forzar o aun prever la venida del Mesías. La distancia que Benjamin establece con la teleología marca su posición crítica frente a la Ilustración. (Mack 64)

Esta sorpresiva concesión sobre la presencia de la teleología en Benjamin, en un contexto en el que se quiere asentar justamente lo contrario, parece sintomática respecto de la problemática general, donde lo justo sería reconocer la tensión conceptual, por cierto, casi imperceptible, que el filósofo genera en torno a esta noción, cuyo análisis preciso aclara el panorama en el que se opone a la teleología (de la historia) y rescata la teleología (mesianica o del despertar). A esto se suma un último detalle en el estudio de Mack, ínfimo pero no menos significativo en lo que respecta a su posición sobre la teleología en Benjamin. Es sabido que este filósofo se refiere a la venida del Mesías no solo en términos de imprevisibilidad, como bien lo señala Mack, sino también de una fuerza “débil”. Ahora bien, en una nota a pie de página (remitida en el párrafo recién citado), Mack señala haber sido advertido de esta extraña teleología en Benjamin: “Este argumento, sobre la presencia de una teleología débil en la obra de Benjamin, se lo debo a las discusiones que tuve con György Markus” (64).²¹

Para ser precisos, no se puede decir que Mack omita o ignore la posibilidad de una teleología débil. Pero sí se debe notar que esta parte de su estudio, titulada “La crítica de Benjamin a la teleología”, resulta parcial por el mero hecho de haber prescindido de esta pista decisiva que exigía su propio desarrollo. No obstante, en la línea de nuestra investigación, resulta ser una señal importante, pues revela que incluso un estudio que se toma en serio el tema de la teleología en Benjamin se ve obligado a admitir la incómoda presencia de otra forma de teleología, por débil que esta sea. Así, la sola mención de esta línea de investigación no abordada nos ha parecido científicamente valiosa. En este sentido, nuestro propio estudio ha sido deudor del problema no tratado por Mack, y sobre el cual intentamos recobrar su relevancia, con el objetivo de precisar este debate en el marco de las investigaciones sobre la obra de Walter Benjamin que seguirán haciéndose en el futuro.

Bibliografía

Agamben, G. “Introduction.” *Baudelaire*. Par Walter Benjamin. Eds. Giorgio Agamben, Barbara Chitussi et Clemens-Carl Härle. Paris: La Fabrique, 2013.

.....
21 György Markus, filósofo húngaro, estudioso de la obra de Marx, es conocido por haber formado parte del círculo de teóricos de la Escuela de Budapest en torno al pensamiento de György Lukács.

- Benjamin, W. *Briefe I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. Vol. v. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, W. *Libro de los pasajes*. Ed. Rolf Tiedemann. Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, W. “El concepto de crítica de arte del Romanticismo alemán.” *Obras*. t. I. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2006a. 7-122.
- Benjamin, W. “El origen del ‘Trauerspiel’ alemán.” *Obras*. t. I. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2006b. 217-459.
- Benjamin, W. “*El mayor monstruo, Los celos de Calderón y Herodes y Mariene* de Hebbel.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007a. 250-280.
- Benjamin, W. “El surrealismo.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007b. 301-316.
- Benjamin, W. “Experiencia.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007c. 54-56.
- Benjamin, W. “Fragmento teológico-político.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007d. 206-207.
- Benjamin, W. “Hacia la imagen de Proust.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007e. 317-330.
- Benjamin, W. “Para una crítica de la violencia.” Trad. Pablo Oyarzún. *Archivos Revista de filosofía* 8.2/3 (2007f): 425-450.
- Benjamin, W. *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. Buenos Aires: Piedra de papel, 2007g.
- Benjamin, W. “Sobre el programa de la filosofía venidera.” *Obras*. t. II. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2007h. 162-175.
- Benjamin, W. “Goethe.” *Obras*. t. II. Vol. 2. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2009a. 319-356.
- Benjamin, W. “Paul Scheerbart: ‘Lesabéndio’.” *Obras*. t. II. Vol. 2. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2009b. 226-228.
- Benjamin, W. “Sobre Scheerbart.” *Obras*. t. II. Vol. 2. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2009c. 240-243.
- Benjamin, W. “Dirección única.” *Obras*. t. IV. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2010a. 23-90.
- Benjamin, W. “Imágenes que piensan.” *Obras*. t. IV. Vol. 1. Trad. Jorge Navarro. Madrid: Abada, 2010b. 249-390.
- Benjamin, W. “Sobre algunos temas en Baudelaire.” *Ensayos escogidos*. Trad. Héctor Álvarez Murena. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010c. 7-58.
- Berdet, M. *Le chiffonnier de Paris. Walter Benjamin et les fantasmagories*. Paris: Vrin. 2015.
- Bierce, A. *El puente sobre el río del búho*. Trad. José Bianco. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez, 1968.

- Bolle, W. "Historia." *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014. 527-590.
- Hillach, A. "Imagen dialéctica." *Conceptos de Walter Benjamin*. Eds. Michael Opitz y Erdmut Wizisla. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014. 643-708.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften* [Ak]. Hrsg. Koeniglichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. 29 Vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1900-ss.
- Kohlenbach, M. "Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin." *The Early Frankfurt School and Religion*. Eds. Margarete Kohlenbach and Raymond Geuss. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 64-84.
- Lyotard, J.-F. *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983.
- Lyotard, J.-F. *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*. Paris: Galilée, 1986.
- Mack, M. "Modernity as an Unfinished Project: Benjamin and Political Romanticism." *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*. Eds. Andrew Benjamin and Charles Rice. Melbourne: Re.press, 2009.
- Marx, K. *Das Kapital*. Berlin: Korsch, 1932.
- Novalis. *Novalis Schriften, kritische Neuausgabe auf Grund des handschriftlichen Nachlasses, von Ernst Heilborn*, Bd. 1. Berlin: G. Reimer, 1901.
- Oyarzún, P., trad. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Por Walter Benjamin. Santiago: Lom ediciones, 2009.
- Poe, E. A. "El coloquio entre Monos y Una." *Cuentos*. Trad. Julio Cortázar. Madrid: Alianza, 2002.
- Raulet, G. *Kant. Histoire et citoyenneté*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Raulet, G. *Le caractère destructeur*. Paris: Aubier, 1997.
- Raulet, G. *Walter Benjamin*. Paris: Ellipses, 2000.
- Scheerbart, P. *Lesabendio. Una novela de asteroides*. Trad. Ana Alguacil. Granada: Traspies, 2014.
- Tiedemann, R. Introducción. *Libro de los pasajes*. Por Walter Benjamin. Ed. Rolf Tiedemann. Madrid: Akal, 2005.
- Unger, E. *Politik und Metaphysik*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1989.
- Wiertz, A. J. *Pensées et visions d'une tête coupée*. Triptyque fixe, peinture mate sur toile, 170 x 265 cm. Longue inscription, devenue illisible, dans le bas sur l'encadrement peint, répartie sur les trois panneaux. Bruxelles: Musée Wiertz, 1853.
- Wiertz, A. J. *Cœuvres littéraires*. Paris: Librairie internationale, 1870.