



Justicia y Monadología: el roce entre el materialismo benjaminiano y la metafísica de Leibniz en la Crítica del Conocimiento.

Justice and Monadology: the encounter between W. Benjamin's materialism and Leibniz metaphysics in the Critique of Knowledge.

Gisela Catanzaro*

Fecha de Recepción: 16 de Mayo de 2012

Fecha de Aceptación: 23 de Mayo de 2012

CONTRAPUNTOS

Resumen: Tanto en el “Prólogo epistemocrítico” a *El origen del drama barroco alemán*, como en sus reflexiones “Sobre el concepto de historia” y el “Convoluto sobre Teoría del conocimiento y teoría del progreso” de *La obra de los pasajes*, Walter Benjamin emprendió una interrogación crítica de las prácticas cognitivas vigentes a la luz de su relación con la producción de justicia. En todas esas obras Benjamin asoció, además, tal producción de justicia en el conocimiento con la Monadología de Leibniz, llegando a concebir como una singularidad distintiva del materialismo su “principio monadológico” de lectura. ¿Cómo imaginar juntos justicia y conocimiento, materialismo y monadología? Se trata de encuentros impensados cuya lectura ensayaremos en el presente texto.

Palabras clave:

Justicia- Crítica del conocimiento- Mónada – Walter Benjamin

* Doctora en Ciencias Sociales y Licenciada en Sociología, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Investigadora Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) e Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), Docente de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Correo electrónico: giselacatanzaro@gmail.com

Abstract: *In the “Epistemo-Critical Prologue” to The Origin of German Tragic Drama, as well as in his reflections “On the Concept of History” and in the “Convolute on the Theory of Knowledge and Progress” in The Arcades Project, Walter Benjamin undertook a critical examination of current cognitive practices in the light of their relationship with the production of justice. In all these writings Benjamin also associated such production of justice by knowledge with Leibniz’s Monadology, and even conceived a “monadologic principle of reading” as a distinctive singularity of Materialism. ¿In which way can one imagine, together, Justice and Knowledge, Materialism and Monadology? These are unexpected encounters which we intend to read in the following essay.*

Keywords: *Justice - Critique of Knowledge – Monad - Walter Benjamin.*

Introducción

Como se sabe, Walter Benjamin dedicó uno de sus más famosos escritos de juventud a la relación entre derecho y justicia; y la planteó como una relación contrastante. Porque si el primero es expuesto en “Para una crítica de la violencia” como un tipo de violencia –mítica- que se ejerce sobre la vida por causa del derecho mismo –es decir, para su producción o perpetuación-, la segunda aparece asociada a la interrupción del círculo mítico de la culpabilización y el castigo¹. Así, mientras el derecho emerge como el ejercicio de una práctica administrativa sobre los cuerpos vivientes, la justicia resulta incommensurable con toda administración; ella no identifica un objeto en vistas a su ordenamiento, sino que insiste en entreabrir un espacio en que pueda revelarse su complejidad no mutilada.

En la obra benjaminiana, no obstante, la referencia a la justicia excede el ámbito de la crítica del derecho, e incluso el de la política en sentido estricto. Desde su estudio

¹ Benjamin, Walter, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*. Madrid, Taurus, 1999.

sobre el *Trauerspiel*² hasta sus reflexiones “Sobre el concepto de historia”, Benjamin alude a ella una y otra vez en su interrogación de una práctica que aparentemente nada tendría que ver con el problema de lo justo sino tan sólo con el de lo verdadero: la práctica cognitiva. Aquí, sin embargo, la justicia *compete* al conocimiento, y, de este modo, las distintas formas de la lectura y la interpretación se constituyen como instancias que pueden ser interrogadas respecto de su relación con ella. Mejor dicho: como prácticas que resulta imprescindible interrogar respecto de su relación con la *producción* de justicia; porque si la justicia atañe, compete, al conocimiento, la pregunta por el conocimiento se constituye ante todo como una pregunta por un modo de producir. Esto es: como la crítica, el conocimiento no refiere sólo a un problema de representación, de ideas o imágenes que se tengan *sobre* un estado de cosas, sino –antes- a un modo de producción específico, que habita –de una forma singular- determinadas condiciones de la experiencia y de la práctica dominantes en un presente determinado. Así, antes de preguntar como está la obra *respecto de* las relaciones de producción dominantes, si al representarlas las aprueba o se opone a ellas - dirá Benjamin en 1936 ante la pregunta por el arte revolucionario-, habría que preguntar cómo está la obra *en* esas relaciones; es decir, cómo *produce*.³

Pero no se trata sólo de que la problemática de la justicia “competa” al conocimiento circunstancialmente y entre otras cuestiones que podrían resultar –o no- de su incumbencia. Se trata, más bien, de que el conocimiento se constituye como algo más que una posesión, deviene una *tarea* -problemática y nunca garantizada-, sólo en relación a la pregunta por su capacidad de hacer justicia. Lejos de constituir un motivo accidental o una cualidad añadida –eventualmente- al trabajo de conocer o a alguno de sus productos, a lo largo de toda la producción de Benjamin el problema del conocimiento se instituye en tanto tal –es decir, como algo problemático- a partir de una interrogación por la relación entre conocimiento y justicia⁴. Así, si en el “Prólogo epistemocrítico” que in-

² Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.

³ Benjamin, Walter, “El autor como productor”. *Ensayos - Tomo V*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

⁴ Relación que, a su vez, remite a otra tempranamente interrogada en el ensayo “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” y luego retomada en textos como “El narrador” y “La tarea del traductor”: la relación entre justicia y lenguaje. Al respecto de esta relación en Benjamin, se puede con-

introduce *El origen del drama barroco alemán* se trata de determinar y exponer las relaciones del conocimiento tanto con el proceder “develador” de la ciencia -que conoce en tanto es capaz de anular el secreto de lo conocido-, como con el proceder expresivo -que busca hacerle justicia a aquello que se ha revelado-⁵, la “justicia pendiente” en el conocimiento reaparece en las reflexiones “Sobre el concepto de historia” bajo la forma de una crítica tanto de la empatía historicista -que aprende identidades intactas en vistas a su presentificación- como del universalismo progresista y teleológico -que las aprende en tanto momentos de un devenir continuo orientado por un sentido-.

La continuidad sugerida por esta persistencia en la interrogación de las prácticas cognitivas vigentes a la luz de su relación con la producción de justicia podría resultar algo forzada si recordamos que, mientras en el primero de aquellos textos la posibilidad de justicia parece jugarse en el campo del idealismo para darse como tarea la expresión de las ideas y la salvación de los fenómenos, es en nombre del materialismo que -en el segundo- Benjamin reclama la interrupción de la violencia cognitiva perpetuada en un método y una noción de historia universal herederos de aquel idealismo. Pero más llamativo aún resulta el hecho de que una importante referencia común a ambas obras sea Leibniz, en particular: su monadología, que aparece asociada a la pregunta por un conocimiento capaz de hacer justicia a lo conocido no sólo allí donde -contra el empirismo y la razón científica- el primer movimiento de Benjamin consiste en reivindicar a la idea en detrimento del concepto, sino también allí donde, recuperando aportes de las vanguardias estéticas para el materialismo, bosqueja formas cognitivas alternativas. ¿Cómo es esto posible? ¿De qué modo -o modos- podrían relacionarse una crítica del conocimiento y un conocimiento crítico con aquella figura del gran idealismo, y qué perfiles de la monadología salen a la luz en el encuentro de Leibniz con Benjamin? Pero antes -y otra vez-: ¿en qué sentido cabría hablar -a propósito de Benjamin- de un *problema del conocimiento* y por qué estaría la justicia involucrada en esa problematicidad?

sultar la introducción de Pablo Oyarzún a Benjamin, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

⁵ “la verdad no es un develamiento que anula el secreto sino una revelación que le hace justicia” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 13.

Benjamin y el problema del conocimiento

Como ya sugerimos, que el conocimiento resulte problemático significa ante todo, para Benjamin, que cabe tan poco contar con su existencia, descontarla, como confiar en él bajo el modo de su presencia actual. Como algo predominante en el presente, el conocimiento es fundamentalmente violencia; como tarea, algo no garantizado ni garantizable, y a propósito del cual vale lo mismo que en los “Apuntes sobre el concepto de historia” se comenta sobre el advenimiento de la “humanidad redimida”: quien inquiera “cuándo se puede contar con él, plantea preguntas para las cuales no hay respuesta”.⁶ Así, no se trata de fundamentar un método con el que podamos contar de una buena vez para –¡finalmente!- hacer justicia a lo conocido, sino de formular la crítica de El Método en tanto camino más o menos garantizado. Y es por esta razón que, aún cuando en la pregunta “¿en qué condiciones resulta algo legible?” podrían escucharse resonancias de una epistemología crítica en sentido kantiano, tal como es planteado por Benjamin, el problema del conocimiento no se deja traducir en una pregunta hipotética y estrictamente epistemológica por las condiciones de posibilidad de un conocimiento “justo”. Antes bien, esa interrogación se hace efectiva sólo como *crítica* de una injusticia presente y metodológicamente perpetuada. Dicho de otro modo: la pregunta por la justicia en el conocimiento o por la capacidad del conocimiento de hacer justicia no tiene como horizonte la institución de un nuevo fundamento o de un conjunto de requisitos que –de cumplirse- lo garantizarían, sino que se trataría de un enunciado con el cual se pone en tela de juicio una pretensión vigente: la pretensión de verdad. Como señala Pablo Oyarzún⁷, ese enunciado acepta únicamente una formulación negativa: si el conocimiento no hace justicia a la materia cognoscible no puede reclamar para sí la verdad.

Conocimiento problemático significa, así, “pesimismo en toda la línea” y suspensión de la búsqueda de garantías, o bien: interrupción de la confianza en la legibilidad de los fenómenos. Pero no tanto de la confianza “en general”, como de esa robusta confianza

⁶ Benjamin, Walter, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS/LOM, 1996, p. 75.

⁷ Oyarzún Robles, Pablo, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, op. cit..

dominante en la legibilidad de fenómenos pasivos y a la mano que la razón científica imagina “esperando” a la llegada del investigador casto y dispuesto a apropiarse de ellos en su verdad con métodos apropiados y disponibles. El *problema* del conocimiento se expone, entonces, ante todo como una interrogación situada de este último tipo de legibilidad, tanto en lo que respecta a la materia cognoscible a la que se refiere como a la experiencia subjetiva que está en la base de esta práctica de lectura. Para el caso del estudio sobre el *Trauerspiel* y de las reflexiones “Sobre el concepto de historia”: se expone interrogando esa actitud que descuenta la existencia, acumulabilidad y disponibilidad de un conocimiento presuntamente objetivo e identificado sin más con la verdad.

En esa identificación Benjamin lee la marca de una violencia actual, la violencia de un mundo reducido a objeto adecuado de la posesión, administración e intercambio. De allí que uno de los primeros movimientos de la crítica en *El origen del drama barroco alemán* consista en volver a trazar precisamente *esa* distancia, la distancia entre conocimiento y verdad,

“El método, que para el conocimiento es un camino que le permite alcanzar el objeto de la posesión (aunque sea a costa de engendrarlo en la conciencia), para la verdad consiste en la exposición de sí misma y, por tanto, es algo dado con ella en cuanto forma. Esta forma no pertenece a una correlación interior a la conciencia, como sucede con la metodología del conocimiento, sino a un ser”⁸,

distancia que, a su vez, se despliega sobre una segunda distinción entre la idea y el concepto, y que Benjamin vuelve a trazar apelando -antes que a Kant y a la problemática epistemológica de la “adquisición de conocimientos”- a sistemas filosóficos “cuyo contenido cognoscitivo hace mucho tiempo que perdió toda relación con la ciencia” pero que retienen “una de las más profundas intensiones de la filosofía en su forma original”.⁹

⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 11-12.

⁹ *Ibidem*, p. 14.

¿Qué pretenden mostrar esas diferenciaciones y contrastes? ¿Se trata acaso de recuperar dimensiones absolutas? ¿O incluso de postular como vías alternativas la exposición de la verdad en el medio de la idea o la captura conceptual del conocimiento? ¿Se nos estará invitando a realizar una suerte de elección entre un pasado idealista irremisiblemente arcaico y un presente sin salida del que sólo cabría desertar? Benjamin vuelve a trazar la distancia entre conocimiento y verdad –decimos- pero menos con el ánimo pragmático de dispensar al conocimiento del problema de la verdad, que con la intención de exponer el sustrato experiencial del conocimiento vigente, así como sus afinidades con la socialmente imperante lógica de la posesión y la serie de renunciaciones que esto supone. El conocimiento, cuyo objeto tiene que ser poseído por la conciencia - leemos en *El origen del drama barroco alemán*- “queda marcado por el carácter de cosa poseída” y se convierte él mismo en “un haber”¹⁰. Con relación a esta posesión, “la exposición viene a ser secundaria” aún allí donde “la eliminación total del problema de la exposición” todavía no ha llegado a ser considerada como “el signo distintivo del conocimiento genuino”. Cuanto más esto sucede –con el avance de las matemáticas- “tanto más decisivamente se manifiesta la renuncia (del conocimiento) al dominio de la verdad, intencionado por los lenguajes”¹¹.

¿Podría acaso el lenguaje decir la verdad?¹² Y ¿podría el pensamiento aceptar, sin más, la renuncia del conocimiento a aquello que los lenguajes -de un modo tenue y no en su forma dominante, insistiría Benjamin- no han dejado de anunciar? ¿O lo que estará en juego será, más bien, una suerte de redención en la cual el conocimiento, como los lenguajes mismos, se vuelva legible en sus extremos, discontinuidades¹³ y escisiones

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ *Ibidem*, p. 9.

¹² La cuestión remite, en todo caso, a una concepción muy particular del lenguaje, aludida más adelante en este mismo artículo. Se puede encontrar un muy sugerente abordaje de este tema en el libro que Elizabeth Coollingwood-Selby dedica a la interpretación del ensayo de Benjamin “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres”: Coollingwood-Selby, Elizabeth, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997.

¹³ “Cuanto más escrupulosamente la teoría del conocimiento científico investiga las distintas disciplinas, tanto más claramente se manifiesta la incoherencia metodológica de éstas [...] Considerar esta incoherencia como accidental es uno de los rasgos menos filosóficos de esa teoría de la ciencia que en sus investi-

internas para exponerse también él como un campo de fuerzas en tensión? En favor de una exposición semejante es –como sostendremos a continuación– que Benjamin apela a la enigmática noción de idea, tensada entre el concepto y la mónada leibniziana.

Idea y Monadología. Breve digresión sobre la lectura

“La idea es una mónada.”¹⁴

Las ideas –señala Benjamin en su “Prólogo epistemocrítico”– no son ni las leyes ni los conceptos de las cosas. A diferencia de éstos, las ideas no tienen ninguna pretensión de subsumir un cierto número de fenómenos ni de representarlos a partir de lo que tienen en común. Ellas no determinan ninguna clase, ni están constituidas por agregados de reglas; no se refieren a un mundo empírico y no representan a un objeto para un sujeto. “[S]on ellas mismas entidades”¹⁵, y su “estructura, plasmada por el contraste de su inalienable aislamiento con la totalidad, es monadológica [...] La idea es una mónada; lo cual quiere decir, en pocas palabras: cada idea contiene la imagen del mundo. Y su exposición impone como tarea nada menos que dibujar esta imagen abreviada del mundo”.¹⁶

gaciones no toma como punto de partida las disciplinas particulares, sino postulados supuestamente filosóficos. Pero tal discontinuidad del método científico, muy lejos de determinar un estadio inferior y provisional del conocimiento, podría, por el contrario, promover positivamente la teoría de éste, si no se interpusiera la presunción de aprehender la verdad [...] mediante una integración enciclopédica de los conocimientos” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 15. En la década de 1960 Theodor Adorno realizará un comentario similar a propósito de la pretensión de unificación de la ciencia y la anulación científica de sus discontinuidades internas en su introducción a la publicación del debate sobre “La lógica de las ciencias sociales” acontecido en octubre de 1961 en Alemania. El ideal de continuidad del método científico “engaña acerca del abismo existente entre lo universal y lo particular” y “la unificación de la ciencia desplaza la contradictoriedad de su objeto”, sostiene en esa ocasión, donde el nombre de Leibniz también es invocado pero, precisamente, a favor de ese mismo ideal de continuidad. Adorno, Theodor, “Introducción”, *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 27.

¹⁴ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 31.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 31.

Como en el *Discurso de metafísica* -donde Leibniz todavía no las llama de este modo- y en la *Monadología*, las mónadas se caracterizan por su aislamiento (recíproco¹⁷ y en relación a lo corpóreo) y porque, no obstante, en su unidad sin ventanas, cada una “expresa todo el universo”¹⁸. Aislamiento, unidad y expresión de la totalidad, caracterizarían entonces, en tanto mónada, a esa idea que Benjamin hace contrastar con el concepto. Pero para pensar en qué podría consistir esa “expresión del todo” sería preciso pensar –antes- de qué aislamiento, unidad, totalidad y contraste se trata. ¿O no cabría sospechar que la equivalencia entre estos textos, que dice que algo pasa en uno como sucede en el otro, dice muy poco respecto de lo que esos elementos - aislamiento, unidad y contraste - son en cada caso -o incluso reunidos, pero por una lógica que no necesariamente debe ser la de la equivalencia-?

He aquí, precisamente, un problema de lectura, que surge como tal problema cuando no se asume *a priori* la inocencia de la pregunta por lo que las cosas tienen en común ¿Debemos leer a la mónada leibniziana en *El origen del drama barroco alemán* como el espejo en el cual la identidad de la idea benjaminiana se reconoce –y se reconoce como una identidad-? ¿Cabe preguntar si –o cuánto- esta última se parece a la mónada de Leibniz o viceversa? Sostuvimos más arriba que suspender la vigencia de este tipo de legibilidad e interrogación “normales” constituía uno de los nervios del problema del conocimiento benjaminianamente concebido, problema que Benjamin busca mantener abierto mostrando sus supuestos, pero también leyendo de otro modo. ¿De qué modo? De un modo que, para limitarnos a este caso, no esté orientado a proporcionar respuestas a la pregunta por la semejanza o la filiación entre textos diversos, no porque se niegue a leer juntas obras distantes sino porque, cuando lee, lo que *hace* es otra cosa: algo que a lo largo de su vida Benjamin llamó de distintas formas -redención, salvación, justicia- y que a veces recibe un nombre a nuestro entender particularmente propicio: rescate.

¹⁷ “Una sustancia particular no actúa jamás sobre una sustancia particular ni recibe tampoco acción de ella” Leibniz, Gottfried W., “Discurso de metafísica”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 82. “Las mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas.” Leibniz, G. W., “Monadología”, *op. cit.*, p. 23. Por su parte, Benjamin habla de la “estructura discontinua del mundo de las ideas.” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁸ Leibniz, G. W., “Monadología”, *op. cit.*, p. 41 y “Discurso de metafísica”, *op. cit.*, p. 82, entre otros.

“La diferenciación en conceptos quedará a salvo de cualquier sospecha de bizantismo destructivo siempre que se proponga el rescate de los fenómenos en ideas: el salvar los fenómenos platónico”¹⁹, sostiene en el texto que estamos considerando y que se engarza con otro, escrito casi diez años después, y en el que se lee: “Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate.”²⁰ Antes que una lectura identificadora que busque equivalencias y descarte diferencias, pero antes –también– que una opción entre el conocimiento identificador y algo exterior a él, lo que estos enunciados reclaman, parecería ser una suerte de torsión interna en el conocimiento; una mutación, por la cual los componentes de esa práctica no sean sencillamente sustituidos por otros sino que –como veremos enseguida a propósito de la destrucción asociada a la labor del concepto – se combinen de otra forma. Pero una forma en la cual mute –también– la naturaleza de aquello que puede ser conocido. Leer, conocer, como una operación de rescate no es lectura de cualquier cosa –es decir, de *todas* las cosas en su equivalencia de meras cosas, indistintas–, sino particularmente de *eso* caduco, fenecido, que reclama ser rescatado, y que para poder ser leído debe ser hecho saltar del curso en el que se inscribe. *Eso* –y sólo eso– es lo que para Benjamin puede considerarse como un (genuino) objeto de conocimiento, y es eso a lo que nos gustaría llamar un “objeto benjaminiano”. Pues bien, nada más y nada menos que un objeto semejante resulta ser, en estos textos, la metafísica de Leibniz, de la que Benjamin “hace saltar” la mónada.

En *El origen del drama barroco alemán* la mónada leibniziana no es, en efecto, un espejo añejo que se recupera para verse en él. Es, antes bien, lo que podríamos llamar “el efecto de una operación de rescate”, operación que sólo “salva” a los objetos –en este caso: la mónada– a través de una construcción en la que está presupuesta su destrucción como una identidad y –aquí– como parte de un sistema. La pregunta, la nuestra, en cualquier caso, no es si la idea benjaminiana se parece a la mónada leibniziana o vi-

¹⁹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 16.

²⁰ Benjamin, W., “Convolut N - La obra de los pasajes”, *La dialéctica...*, op. cit., p. 151.

ceversa, sino a qué nueva vida puede dar lugar, póstumamente, una lectura que se resista a *aggiornar* contenidos considerados caducos y se deje extrañar por ellos, pero no en su pretensión sistemática ni en su linaje reclamado y reconocido, sino en lo que ellos tienen de desquicio, de no comprenderse a sí mismos –como escribía Adorno en su *Dialéctica negativa*-. Una lectura, dicho de otro modo, que vuelve a asombrarse por lo que los textos que le “salen al paso”²¹ traen de destellante, sin someterse a la tradición familiarizante que querría acogerlos como uno de sus retoños, ni a la intención que querría gobernarlos.

La mónada leibniziana en *El origen del drama barroco alemán* y en las reflexiones de Benjamin a propósito de la historia es un objeto benjaminiano, es decir, no algo recuperado “en sí”, como identidad “intacta”, conservado para el presente “tal como fue”²² y evocado como memorable antepasado ilustre, sino el producto de una destrucción/construcción con la cual, a su vez, Benjamin intenta salvar al conocimiento, redimirlo, rescatarlo de su destino de dominio. Pero no podemos asumir que esto suceda exactamente del mismo modo en los diversos textos que hemos mencionado; y así, si más adelante nos detendremos en las disposición de los elementos que, en las reflexiones sobre la historia y *La obra de los pasajes*, permite rescatar a la monadología leyéndola como una consigna de lectura antes que como una ontología, es decir: leyendo a lo monadológico como un “principio constructivo” de cuya existencia depende la diferencia específica del materialismo, se trata ahora de analizar de qué modo es leída la mónada-idea en el estudio sobre el *Trauerspiel* y cómo participa a su vez lo rescatado en esa mutación interna del conocimiento.

²¹ Benjamin utiliza esta expresión en *La obra de los pasajes* para referirse a la reformulación de la materia cognoscible que tiene en mente. “El giro copernicano de la visión histórica es éste: se consideró que el punto fijo era lo “sido” y se vio al presente empeñado en dirigir el conocimiento, por tanteos, a esta fijeza. Ahora debe invertirse esta relación, y volverse lo sido [...] ocurrencia invasora de la conciencia despertada [...] Los hechos se convierten en algo que acaba de salirnos al paso, establecerlos es el asunto del recuerdo”. Citado por Pablo Oyarzún en “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *op. cit.*, p. 19.

²² Una cuestión genuinamente metodológica, dice Benjamin, ignorada por “el credo científico” de muchos investigadores, consistiría en “deliberar si la pregunta ‘¿Cómo fue realmente?’ es científicamente susceptible no tanto de ser respondida como de ser formulada.” Benjamin, W., *El origen...*, *op. cit.*, p. 24.

Idea y monadología – La mónada en *El origen del drama barroco alemán*

“La idea es una mónada”²³, esto es, en primer lugar, algo que sólo se manifiesta como una multiplicidad en tensión y que se descubre mediante la total inmersión en los extremos. La idea es una mónada: ella “puede ser descripta como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante.”²⁴ Lo extremo es consustancial a la idea-mónada, pero como singularidad y no como caso de una misma generalidad que contendría a todos de su especie en sus propios límites. Así, si lo extremo es consustancial a la idea-mónada, los extremos no son partes de un continuo del que se pueda decir que ellas constituyan las manifestaciones. Todas las imágenes que Benjamin reúne en torno a la idea-mónada remiten a colectivos que no incluyen partes: “constelación”²⁵, “velamen”²⁶, “trenza”²⁷. Las estrellas, las velas y los cabellos pueden estar en estos colectivos sin que, en sí mismos, éstos sean más que cierta disposición de cercanías y lejanías entre aquellos, a quienes se refieren sin borrar las brechas que los separan. La unidad de la idea-mónada no es, así, ni la de lo uno-simple-homogéneamente presente ni la de lo idéntico que se reconoce como lo mismo en todas sus partes. Antes bien, la idea-mónada nombra (es el nombre de) ciertos elementos, relaciones y discontinuidades determinados, y carece de partes por cuanto sólo existe como “configuración”, o, como señala Sonia Arribas, “su ser es estructural, es decir, consiste en la *forma* o disposición virtual que los extremos adquieren entre sí.”²⁸

²³ *Ibidem*, p. 31.

²⁴ *Ibidem*, p. 17.

²⁵ En *El origen del drama barroco alemán* (op. cit., pp. 16 y 17), en los fragmentos “Sobre el concepto de historia” (op. cit., pp. 65, 92, 106), en el “Convolutio N” (*La dialéctica en suspenso*, op. cit., pp. 121 y 130), entre otros fragmentos.

²⁶ En el “Convolutio N” (op. cit., p. 145).

²⁷ En los “Apuntes sobre el concepto de historia” (*La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 78).

²⁸ “La idea consiste en una articulación inmanente —(idea-objetos), (amante-amado)— que subsiste sólo en tanto que división o dualidad, no como unidad. La idea (del barroco) no existe más allá de los elementos que la componen. Se estudia mediante la concentrada atención a cada uno de éstos. Es decir, no en sí misma, sino sólo exclusivamente en la configuración de los elementos concretos que la forman [...] La idea es la imposibilidad de la unidad. El concepto sí tiene que ver con la unidad: se da una definición unificante de rasgos generales, que luego pueden ser cuestionados cuando no se corresponden con una supuesta realidad. La verdad de la idea, por el contrario, es incuestionable porque no es más que la estruc-

“La idea es una mónada: en ella reposa, preestablecida, la representación de los fenómenos como en su interpretación objetiva.”²⁹ La idea-mónada está aislada. Al igual que en el caso de los fenómenos y su estructura³⁰, pertenece a una esfera radicalmente heterogénea a lo por ella aprehendido. Pero, a pesar de estar aislada, ella “asume la serie de las manifestaciones históricas”³¹: constituye su *interpretación objetiva*. ¿De qué modo podría lo objetivo singularizar a la práctica interpretativa, usualmente concebida como el espacio de mayor libertad subjetiva? Lo objetivo puntualiza, entre otras cosas, que esa interpretación está constituida enteramente por elementos y relaciones, “momentos de la observación” sobre los cuales se obliga al lector a detenerse, sin intentar entusiasmarlo ni motivarlo³². Esta interpretación de los fenómenos que es la idea-mónada no comienza -por consiguiente- preguntando por el -ni presuponiendo un- sentido subjetivamente relevante de los elementos, ni su valor se define -tampoco- por los efectos de lectura que pudiera producir. Sin embargo, no se trata de un borramiento del sujeto, sino más bien de una suspensión de la unilateralidad de su interés, por la cual esa unilateralidad se pone de manifiesto y se vuelve pasible de crítica, tal como -en la obra

tura diferencial entre los extremos [...] La idea es la división de los elementos, emplazados entre sí de un modo u otro: este de un modo u otro, los campos de fuerzas que ellos mismos configuran, son su verdad.” Arribas, Sonia, “La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011). <http://www.revistadefilosofia.com>

²⁹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 31.

³⁰ Althusser, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999.

³¹ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 29.

³² “Mientras que el hablante apoya con su voz y con los gestos las frases aisladas, incluso allí donde no podrían sostenerse por sí mismas, y con pone con ellas una sucesión de pensamientos a menudo vacilante y vaga [...] es propio de la escritura detenerse y comenzar desde el principio a cada frase. La forma de la exposición contemplativa, más que cualquier otra, tiene que ajustarse a este principio. Pues su objetivo no es arrebatarse al lector, ni tampoco entusiasmarlo. Sólo está segura de sí misma cuando *lo obliga a detenerse en los momentos de la observación*.” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 11. (El subrayado es nuestro). Esta idea recibirá otra formulación -que insiste en la interrupción de las expectativas e intenciones subjetivas- unos años más tarde: “Yo no tengo nada que decir, sólo que mostrar” Benjamin, W., “Convolutio N”, op. cit., p. 117. En ambos fragmentos queda explícita, por lo demás, la crítica de Benjamin (muy presente en sus textos inspirados en Brecht) al momento épico -y subjetivista- de la narrativa más convencional, crítica que -como veremos en el último apartado- constituye un elemento clave en su concepción materialista/monadológica de la historia.

de Benjamin- sucede a menudo a propósito de la noción de comunicación³³. La interpretación objetiva no está definida a los fines de la comunicación entre los sujetos ni en ella. La idea-mónada representa a los fenómenos sin dar una definición unificante de rasgos generales útil a los fines del intercambio comunicativo, y por eso insiste Benjamin en que, aún cuando esta interpretación objetiva refiere a “algo de naturaleza lingüística [...] es todo lo contrario de cualquier tipo de comunicación dirigida hacia afuera”³⁴, algo que tiene que ver con la “dimensión simbólica” de la palabra.

La idea-mónada representa a los fenómenos, pero menos poniéndolos a disposición de los sujetos tal como los encuentra, que plasmándolos, volviéndolos legibles a partir de –como- una cierta ordenación de elementos disonantes que, en tanto tales, surgen de una destrucción de la “falsa unidad” del fenómeno. Esa falsa unidad, que es la del objeto en tanto aferrable y en tanto mero objeto del intercambio intersubjetivo, es disuelta en el proceso de la interpretación que, entonces, no debe a la unidad del objeto sino más bien a su descomposición, su propia objetividad. Así, si la idea-mónada en tanto interpretación objetiva de los fenómenos es una *ordenación* de elementos fenoménicos aislados (salvados), esa ordenación supone la *destrucción*.

Ahora bien, es precisamente una destrucción de identidades especulares semejantes, identidades pasibles del maniqueísmo del “o bien... o bien” lo que Benjamin produce aquí, también, a propósito de la misma idea-mónada y el concepto, los cuales no obstante, en una primera lectura, sólo parecerían exteriormente enfrentados:

“La idea asume la serie de las manifestaciones históricas pero no para construir una unidad a partir de ellas, ni mucho menos para extraer de ellas algo común. Entre la relación de lo singular con la idea y la rela-

³³ “¿Qué ‘dice’ una obra literaria? ¿Qué comunica? Muy poco a aquel que la comprende. Su razón de ser fundamental no es la comunicación ni la afirmación. Y sin embargo la traducción que se propusiera desempeñar la función de intermediario sólo podría transmitir una comunicación, es decir, algo que carece de importancia. Y este es en definitiva el signo característico de una mala traducción [...] que es una transmisión inexacta de un contenido no esencial. Y en esto quedará, mientras la traducción no tenga más propósito que servir al lector.” Benjamin, W., “La tarea del traductor”, *Ensayos escogidos*, México D. F., Ediciones Coyoacán, 2001, p. 77.

³⁴ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 19.

ción de lo singular con el concepto no cabe ninguna analogía; en el segundo caso cae bajo el concepto y sigue siendo lo que era (singularidad); en el primero, está en la idea y llega a ser lo que no era (totalidad). En esto consiste su ‘salvación’ platónica”.³⁵

Idea y concepto participan de dos lógicas inconmensurables entre sí. De un modo semejante a lo sostenido por Benjamin a propósito de la crítica inmanente de la obra de arte en su trabajo sobre el romanticismo alemán, donde la crítica “disuelve la forma para transfigurar la obra singular en obra de arte absoluta, para romantizarla”³⁶, sin que este trabajo consista en “la reflexión sobre un producto, que no podría esencialmente transformarlo [...] sino en el despliegue de la reflexión en el producto” siendo “el sujeto de la reflexión” “el producto artístico mismo”³⁷, en el “Prologo epistemocrítico” leemos que al *participar* lo singular en la idea se produce un “llamear de la envoltura del objeto”, “una combustión”³⁸ por la cual los fenómenos van más allá de sí mismos y revelan sus secretas disposiciones, se potencian y a la vez se convierten en algo que no eran ya. Al caer bajo el concepto, en cambio, lo singular se convierte en mero objeto de una operación de captura, que lo desvela sin permitirle revelarse, ni “transformarse esencialmente”³⁹. Parecidos a monolitos autosuficientes, idea y concepto sólo parecerían dejar lugar, entre sí, para el abismo.

Y, sin embargo, no sólo no hay manifestación de las ideas con independencia de todo trabajo conceptual, pues “las ideas no se manifiestan en sí mismas sino sólo y exclusivamente a través de una ordenación, en el concepto, de elementos pertenecientes al orden de las cosas”⁴⁰, sino que –como ya anticipamos– tampoco hay “interpretación objetiva” de los fenómenos al margen de la labor destructiva del concepto, pues

³⁵ *Ibidem*, p. 28-29.

³⁶ Benjamin, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988, p. 124.

³⁷ *Ibidem*, p. 101.

³⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 14.

³⁹ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 16.

“Los fenómenos no entran en el reino de las ideas íntegros (es decir, en su existencia empírica, mixta de apariencias), sino sólo en sus elementos salvados. Se despojan de su falsa unidad a fin de participar, divididos, de la genuina unidad de la verdad. En esta división suya, los fenómenos quedan subordinados a los conceptos, que son los que llevan a cabo la descomposición de las cosas en sus elementos constitutivos [...] Gracias a su papel de mediadores, los conceptos permiten a los fenómenos participar del ser de las ideas. Y esta misma función mediadora los vuelve aptos para otra tarea de la filosofía, igualmente primordial: la exposición de las ideas”⁴¹

¿Qué ha sucedido, entonces? Benjamin habla de una cierta modalidad de la crítica, de la reflexión, de una participación en la idea, por las cuales –en medio de las cuales– se produce una mutación de la materia cognoscible. Pero no es sólo el fenómeno sino el concepto mismo el que aquí “ha mutado”. Es el concepto mismo el que, ahora, se revela escindido entre una práctica destructiva de división, corte, ruptura, de “extinción de la mera empiria”⁴², una práctica destructiva que “redime” al descomponer las falsas unidades, y aquello que una pretensión de “objetividad” mal entendida lo condena a ser: un trabajo de apropiación de una realidad cuya transformación se evita, y al servicio del cual, realizándolo, el concepto –y con él el conocimiento– “manifiesta su renuncia al dominio de la verdad intencionado por los lenguajes.”⁴³ Pero esta exposición del con-

⁴¹ *Ibidem*

⁴² “Dado que la tarea del filósofo consiste en ejercitarse en trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior, el filósofo ocupa una posición intermedia entre la del investigador y el artista, y más elevada que ambas. El artista traza una imagen en miniatura del mundo de las ideas [...] El investigador organiza el mundo con vistas a su dispersión en el dominio de la idea, al dividirlo desde dentro en el concepto. Él comparte con el filósofo el interés en la extinción de la mera empiria, mientras que el artista comparte con el filósofo la tarea de la exposición.” *Ibidem*, p. 14.

⁴³ *Ibidem*, p. 9. Se hace necesaria aquí una precisión, porque, como ya insinuamos más arriba: ¿de qué modo cabría entender esa intención de los lenguajes al dominio de la verdad? ¿Podrían acaso para Benjamin los lenguajes *decirla*, decir el ser, y decirlo plenamente, al modo de la enunciación presente de una presencia? Según la teoría benjaminiana del lenguaje, las lenguas profanas, históricas, las lenguas de los hombres, expresan una doble escisión: por una parte, en tanto conocimiento extrínseco, respecto al len-

cepto en su división inmanente pone de manifiesto que el contraste entre la idea-mónada y el concepto mismo no premeditaba, entonces, una sustitución, un reemplazo, una superación del segundo por la primera. Al servicio de la crítica inmanente, ese contraste se orienta, en cambio, a un movimiento por el cual el concepto, su trabajo específico, pueda ser reformulado y, en tanto reformulado, recuperado como esencial.

Si el concepto divide, esa división que el concepto opera no se agota necesariamente en procesos identificatorios, de producción de unidades idénticas a la mano de un sujeto igualmente idéntico. Al servicio de la *descomposición* de esas mismas unidades, la labor destructiva del concepto se orienta a la producción de justicia, por cuanto la frágil posibilidad de justicia –a diferencia del derecho, decíamos al comienzo- se asocia “al arte de la interrupción” del círculo del reconocimiento y no a su perpetuación. Si hasta aquí –antes de la crítica inmanente del concepto, de su participación en la idea- sólo podíamos reconocer en el concepto una identidad coherente, de una sola pieza y unívocamente orientada a la reproducción de una injusticia concomitante a la preservación de fenómenos intactos, mediante la exposición de la división desfigurante que el concepto produce, éste puede revelar su propia división interna, revelarse –también él- como constelación saturada de tensiones, y, así, revelar “su secreto índice hacia la redención”, en la que sólo como dividido algo puede también ser salvado.⁴⁴

guaje divino, por otra parte -y por ello mismo-, la escisión entre los hombres y la naturaleza. Las lenguas humanas no dicen plenamente el ser, al que sólo pueden invocar, en el nombre. De allí que sólo una concepción mística del lenguaje pueda sostener la identidad entre ser y lenguaje para el mundo profano, una identidad que la “concepción burguesa de la lengua” niega pero que subsiste en la lógica de la intercambiabilidad universal de los signos por las cosas que al mismo tiempo consagra. Según Benjamin, ambas concepciones constituyen los polos del abismo sobre el cual la teoría del lenguaje debe mantenerse suspendida, sin caer en él. Y en esa teoría, la palabra, que no se limita a ser signo de la cosa, no dice tampoco el ser, sino que aparece, más bien, como llamada a algo que está ausente para propiciar su advenimiento. Así, es en la constelación de la cita, del encuentro fugaz entre entidades heterogéneas y no plenamente presentes, que Benjamin menta una “intención” -que no es posesión ni decir positivo- de los lenguajes a la verdad: en los lenguajes se expresa una intención de verdad, pero no como posesión actual o eventual, sino como alusión y llamado, convocatoria a que comparezca aquello que no está plenamente presente, que se nos ha escapado y que, lejos de ser el objeto de nuestra posesión, tiene un cierto poder sobre nosotros, quienes –como señala Elizabeth Collinwood Selby- nos vemos forzados a llamarlo perpetuamente.

⁴⁴ “Las ideas son constelaciones eternas y, al captarse los elementos como puntos de tales constelaciones, los fenómenos quedan divididos y salvados al mismo tiempo. Y esos elementos que el concepto se encar-

Ahora bien, la exposición de la división interna del concepto, tanto como la interpretación objetiva de los fenómenos que interesa a Benjamin, tienen como condición poner en primer plano la discontinuidad: es el gesto extremo de postular “el inalienable aislamiento con la totalidad”⁴⁵ de la mónada, la insistencia en la incomunicación, lo que Benjamin “hace saltar” de la monadología de Leibniz. Lo que allí resulta “vital”, no es lo que *hace sistema* y consigue conciliar la naturaleza de las individualidades y la del todo y a éstos entre sí, no es el lado del argumento racional por el que todo “marcha bien” y el todo marcha -y marcha precisamente porque se concatenan identidades internamente armónicas, expresivas de un principio interno simple, y armonía universal. Lo vital de la monadología –que el materialismo debe aferrar, trastocándose a sí mismo en tanto doctrina de las leyes del *decurso* histórico- es el lado desquiciado que, en el medio de un sistema, señala los baches del continuo, percatándose así de lo que está en riesgo, de lo que peligra, si –como querría- todo marcha demasiado bien: la autonomía y singularidad de las individualidades.

Por eso “vital” es, también, que todo esto suceda “en medio de un sistema”, es decir, allí donde el pensamiento no se ha consagrado a la celebración del fragmento en sustitución de un pensamiento del todo, sino donde, pensando la eficacia del todo, se topa con sus discontinuidades, imposibilidades, violencias, peligros. Y esto, porque la filosofía reclamada por Benjamin es menos la que acepta renunciar a pensar la totalidad que la que asume la tarea de dejar de celebrarla; tarea que impone exigencias al estilo filosófico enunciadas casi al comienzo de *El origen del drama barroco alemán*: “el arte de la interrupción en contraste con el encadenamiento de la deducción; la tenacidad del tratado, en contraste con el gesto del fragmento; la repetición de los motivos, en contraste con el universalismo superficial; y la plenitud de la positividad concentrada, en contraste con la polémica refutadora.”⁴⁶

ga de redimir de los fenómenos se manifiestan más claramente en los extremos. La idea puede ser descrita como la configuración de la correlación de lo extremo y único con su semejante.” Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 17.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 14-15.

Pero todo lo anterior sugiere que la idea-mónada no “expresa” al mundo porque se integre armónicamente al todo como uno de los (hegelianos) momentos de su devenir, o porque la totalidad misma pueda deducirse, en el curso de un razonamiento continuo y sin lagunas, a partir de ella. Si, como hemos intentado mostrar a partir del texto benjaminiano, su unidad no es caracterizada como unidad de una identidad positiva y expresiva de un mismo principio interno sino como unidad de lo complejo, estructura de relaciones, constelación de tensiones; si, como hemos observado luego, lo que se juega en su aislamiento no es una pureza funcional a la lógica de la sustitución (la sustitución y superación -en este caso- del concepto, como podría proponerse desde una lógica reaccionaria que concibiera a este último como degeneración a ser revertida “retornando” a la idea), ni sigue tampoco la lógica de la autosuficiencia (las ideas necesitan de los conceptos y de los fenómenos para expresarse), la idea-mónada no “contiene la imagen del mundo” porque exprese, en su propia identidad plena y autosuficiente, la identidad del todo, y al todo como una identidad que -a su vez- la acogería a ella en tanto momento suyo. Ella constituye -en cambio- una “imagen abreviada” de la totalidad porque en su propia estructura discontinua y dislocada, escindida y tensionada, se pone de manifiesto, como en una abreviatura, lo que hay de falso y de violencia en aquella pretensión de continuidad, armonía y plenitud autosuficiente que no ha dejado de triunfar.

Materialismo y monadología

“El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente cuando éste se le presenta como mónada”⁴⁷

Si en *El origen del drama barroco alemán* Benjamin acomete una lectura de “los grandes sistemas idealistas”, el materialismo constituye una suerte de núcleo obsesivo en sus reflexiones sobre el concepto de historia; reflexiones cuyo “asunto” (muy lejano de la problemática estética planteada a propósito del *Trauerspiel*) es, entre otras cosas, una revisión del marxismo. No se trata, sin embargo, de un pasaje del idealismo al ma-

⁴⁷ Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 63.

terialismo, ni de un cambio de posición; menos aún de uno que tuviera a la intención del filósofo como su origen. Es en la encrucijada planteada por una constelación real de peligros que urge –para Benjamin- una revisión del materialismo y de sus potencialidades críticas; sin que éstas, por otra parte, puedan considerarse como los atributos o disposiciones garantizadas por una determinada posición filosófica que sería posible ocupar. Ante todo, materialismo e idealismo *no* constituyen posiciones. Leídos por Benjamin se asemejan más a mosaicos antiguos configurados con piezas provenientes de lugares distantes entre sí, o a figuras enigmáticas, plagadas de contradicciones, y que no es posible sencillamente decidirse a abandonar; no al menos sin antes haberles hecho soltar su contenido de verdad o mostrado su borde filoso y cortante, “peligroso” para el sentido común (que es también filosófico) contemporáneo.

Ese borde cortante es el que, en el estudio sobre el barroco, Benjamin descubre en sistemas idealistas “cuyo contenido cognoscitivo hace mucho que tiempo que perdió toda relación con la ciencia”⁴⁸, pero algunos de cuyos elementos, piezas, como la mónada, o la diferencia entre el objeto de conocimiento y la verdad, resultan cruciales para el destino del mismo conocimiento en tanto permiten la crítica de su actualidad y la exposición de la escisión del concepto en su función dominante (como instrumento de dominio y apropiación) y en su potencial de justicia. Pues bien, del mismo modo en que allí –en *El origen del drama barroco alemán*- no se trata de “aplicar” el idealismo sino de afilar su lado peligroso, las reflexiones benjaminianas sobre la historia no premeditan ninguna aplicación del materialismo⁴⁹. Lo exponen, antes bien, en sus extremos,

⁴⁸ Benjamin, W., *El origen...*, op. cit., p. 14.

⁴⁹ Si hay un materialismo que procede identificando –señala Sebastián Puente en un muy sugerente ensayo sobre el materialismo benjaminiano-, el de Benjamin, por el contrario, procede ante todo descomponiendo las identidades; empezando por el propio materialismo que, en sus manos deviene menos un método a aplicar que el objeto de una investigación aún pendiente. La descomposición del continuum resulta así el primer movimiento del materialismo y la descomposición de las figuras en campos de fuerzas el segundo movimiento, y así, indefinidamente. Puente, Sebastián, “Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin”, artículo preparado para su publicación en la *Revista Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 2012. Pensamos la descomposición como crítica de la violencia ejercida por el supuesto de la continuidad y la plenitud identitaria. Precisamente por eso, no obstante, nos preguntamos si podría constituir siempre un primer gesto de la crítica, y un gesto proseguido –además- “indefinidamente”, o bien cabría –como creemos pensarla asociada a la producción de justicia de un modo determinado y finito donde la violencia ya ha

obligándolo a rozar con lo que parecería absolutamente otro, y a revelar, allí, en sus bordes, sus secretas afinidades. En particular, sus inaparentes solidaridades con la teología, roce desfigurador del cual surge –otra vez– una imagen escindida, pero ahora del materialismo histórico: materialismo, mesianismo, discontinuidad e interrupción, por un lado; materialismo, sacrificio, sentido y eternidad, por el otro.

El roce entre materialismo y teología, figurado en un “muñeco materialista” que juega al ajedrez y gana todas las partidas con la ayuda de un “enano teológico” oculto debajo del tablero, inaugura las así llamadas “tesis” sobre el concepto de historia. En los apuntes preparados por Benjamin para este trabajo, es retomado desde diversos ángulos, no sólo como parte de una crítica de la socialdemocracia alemana explícitamente planteada por Benjamin como una urgencia del momento, sino también en esa suerte de ajuste de cuentas con Marx que se despliega tanto allí como en el “Convolut N” de *La obra de los pasajes*, textos íntegramente constituidos por fragmentos, escritos para la misma época que las reflexiones “Sobre el concepto de historia” y que debido a la repetición de los motivos (plasmados una y otra vez con sutiles variaciones), consideramos preciso leer en simultáneo. La cuestión central en todos ellos es la representación materialista de la historia, pero la reflexión no se limita a definirla ni a elaborar un juicio sobre ella en alguna de sus versiones, sino que se dispone a interrogarla en sus efectos políticos así como en relación a las distintas modalidades de la práctica cognitiva de las cuales constituye un producto.

Así, entre los apuntes no integrados a la versión publicada de las tesis leemos que “[e]n la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a ‘ideal’.”⁵⁰ En la imagen de la sociedad sin clases como ideal (tarea infinita) o como punto terminal de un desarrollo histórico, el

operado como identificación, producción de la unidad y del continuum. A esto remite, creemos, el “retraso” o “destiempo” constitutivos de la crítica: su emergencia –tardía, extemporánea, determinada por otra cosa que no es ella– pone de manifiesto que “ha habido” violencia.

⁵⁰ Benjamin, W., “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, op. cit., p. 74.

presente aparece como un vestíbulo en el cual se puede esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria, y esta serenidad se asocia a una confianza políticamente letal: “La confianza en la acumulación cuantitativa [, que] está en el fundamento tanto de la terca fe en el progreso como de la confianza en la ‘base de masas’”⁵¹, y contra la cual Benjamin acuña diversas consignas: pesimismo en toda la línea, poner la dialéctica en suspenso, recuperar para el materialismo su genuino elemento mesiánico, organizar el pesimismo.

Pero la confianza en la acumulación cuantitativa rige no sólo una ideología social –el progresismo– y una ideología política –además del liberalismo de las democracias occidentales, el marxismo economicista, plasmado en la socialdemocracia alemana–, sino también una noción del conocimiento dominante de acuerdo a la cual la relación entre conocimiento y temporalidad histórica queda definida como la progresiva ampliación del dominio sobre la materia cognoscible. En estos trabajos tardíos Benjamin vuelve a plantear, de este modo, el “problema del conocimiento” pero ahora a partir de las posibles relaciones entre tiempo histórico y cognoscibilidad, relaciones en cuyos extremos se delinean dos imágenes que podríamos nombrar como el conocimiento a lo largo del tiempo y el conocimiento en el instante.

Como suele destacarse en las críticas generales al progresismo, para el conocimiento a lo largo del tiempo, el último conocimiento será siempre el mejor, porque será el que más saber ha acumulado, lo cual pone sin duda de manifiesto una fe en el porvenir con evidentes marcas de evolucionismo. Pero en las reflexiones benjaminianas hay algo más importante que la fe en el porvenir como rasgo de este conocimiento, algo que persiste aún allí donde se han abandonado los resabios evolucionistas: la confianza en la *disponibilidad* del conocimiento, y esto en el doble sentido de su existencia positiva y de su accesibilidad. Para el conocimiento como algo adquirible a lo largo del tiempo *siempre* hay conocimiento y ese conocimiento que siempre “hay” señala al objeto como algo, en alguna y variable medida, también *siempre accesible, siempre legible*. La medida, el quantum, de ese conocimiento, puede sin duda variar, reducirse o ampliarse a medida

⁵¹ *Ibidem*, p. 76

que la luz de la razón avanza -poco o mucho- sobre las tinieblas que acechan a su alrededor; es posible -incluso- retroceder, ir por detrás de una luminosidad ya alcanzada. Pero todo esto sucede como si tanto la materia cognoscible como el conocimiento mismo fueran “eternos” en el sentido de eternamente disponibles y reasumibles por un ojo sin tiempo ni lugar ubicado en la posición correcta. Todo sucede -dicho de otro modo- sobre el plano de una visibilidad que, al igual que la facticidad sobre la que se vierte, está siempre a la mano.

Para el “conocimiento a lo largo del tiempo”, el conocimiento (poco o mucho) siempre está disponible, a la mano; siempre - cada y todo presente- puede contar con él, así como con una materialidad yacente -incluido el pasado- “que está gratis ahí”⁵²: ambos son “eternos”. Y es contra esa eternidad del conocimiento que subyace a la “confianza en la acumulación” pero también a posiciones distantes de todo progresismo; contra los supuestos de las teorías gradualistas más convencionales, pero también de los nuevos proyectos ontológicos, que se delinea el concepto benjaminiano de imagen dialéctica, entramado en las nociones de *Jetztzeit* (tiempo-ahora), conocimiento en el instante, y mónada. Para pensar la relación de la mónada leibniziana y el materialismo benjaminiano en estos textos, entonces, es preciso poner, paradójicamente, en primer lugar la crítica de la eternidad.

Conocimiento y temporalidad: la eternidad y el instante

A pesar de la categoría de “historicidad”, lo que falta -y esa falta instituye “lo eterno”- en los nuevos proyectos ontológicos, es la historia, el “índice histórico” de toda

⁵² En la tesis XI, donde utiliza esta expresión, Benjamin sostiene que esta representación de la materia subyace a la noción materialista vulgar del trabajo, la cual “exhibe los rasgos tecnocráticos que más tarde enseñará el fascismo”, y en la cual el trabajo “se resuelve en la explotación de la naturaleza, que se opone con ingenua satisfacción a la explotación del proletariado.” (“Sobre el concepto de historia”, *op. cit.*, p. 57)

materialidad y toda legibilidad.⁵³ Por su parte, a pesar de su doctrina “materialista histórica” –o tal vez precisamente por concebirla como patrimonio doctrinal- lo que sobra a los materialismos progresistas y gradualistas es su confianza, y, en particular, su confianza –compartida por una cierta teología dominante y positiva- en una historia concebida como devenir ininterrumpido hacia un fin –el de la revolución, en este caso, para la cual el presente es antesala-, en función del cual son justificados los padecimientos actuales como sacrificios necesarios, y el mundo histórico comprendido como totalidad plena de sentido. Si este materialismo gradualista y teleológico tiene muy en cuenta el “índice histórico” en tanto *pertenencia* de los fenómenos a un “momento” de la totalidad histórica-, esa representación de la historia hace desaparecer -también allí- la cuestión benjaminiana del índice histórico de la lectura. Éste se aparta del recurso historicista a la contextualización y evita todo lugar común relativista: apela menos a la multiplicidad de las lecturas provistas -desde diferentes perspectivas- por las distintas épocas, que a un instantáneo y fugaz “advenir a la legibilidad” de los objetos históricos:

“no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria – sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber, como chance de una solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la chance revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que ese instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces.”⁵⁴

La apelación benjaminiana al índice histórico de la lectura, que se escamotea en las dos posiciones sometidas a crítica, busca impugnar, junto con la pretensión ahistórica de la ontología, el recurso teleológico al fin de la historia como perspectiva privilegiada en

⁵³ “Lo que diferencia a las imágenes de las ‘esencias’ de la fenomenología es su índice histórico.... El índice histórico de las imágenes no sólo dice que pertenecen a un tiempo determinado; dice sobre todo que vienen a ser legibles en una época determinada.” (“Convolutio N”, *op. cit.*, p. 122)

⁵⁴ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 74.

que es posible reconocer lo acontecido como totalidad significativa. Contra éste último recurso –teológico, en el sentido de una teología sacrificial- Benjamin sostiene que “cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad”, sin que eso equivalga a sostener que todo presente, en tanto presente, tiene garantizada una cuota de conocimiento, ni que cada época tiene el conocimiento que le pertenece y que es tan válido como cualquier otro. El “índice histórico” de la lectura apunta –antes bien- a señalar el problema de la legibilidad como un problema –del que no desaparece cierta dimensión objetiva⁵⁵- y como una posibilidad infinitamente frágil. Él indica –por lo menos- esto: no es seguro que podamos leer, ni que podemos hacerlo *siempre*. Menos aún que cada vez podamos hacerlo mejor. La posibilidad de la lectura es una chance que “pasa fugazmente” y que al instante siguiente se ha perdido. Así, el conocimiento, que se da en la historia y no más allá de ella, no se da tampoco en su final y siguiendo grados progresivos de conscientización. El conocimiento no es posible ni de una vez, en el trazado de una ontología fundamental, ni en el fin, sino sólo en una situación singular que se ha abierto y cuyo cierre es inminente. Mejor dicho: es la apertura de esa situación (con la que no nos es dado contar) la que permite, habilita, al darse (si es que se da y cuando lo hace), un cierto conocimiento inaccesible hasta entonces y cuya disponibilidad no está tampoco garantizada para el porvenir: “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente. Sólo

⁵⁵ Esta cuestión remite nuevamente al tema de la objetividad que ya planteamos a propósito de la ideamónada entendida como “interpretación objetiva” de los fenómenos en *El origen del drama barroco alemán*. Agreguemos aquí que, tal como sucede a propósito del concepto de crítica en el trabajo sobre el romanticismo y a propósito de la traducción en “La tarea del traductor”, el problema de la lectura no se resuelve –para Benjamin- exclusivamente en la dimensión subjetiva del poder leer. Mientras para los románticos la criticabilidad de la obra constituía ya en sí misma un rasgo de su potencia en tanto obra de arte, la posibilidad de traducción está determinada –según Benjamin en “La tarea del traductor”- no sólo por el problema histórico de encontrar un traductor adecuado para el original, sino también por la traducibilidad –o no- de éste (ver “La tarea del traductor”, *op. cit.*, p. 78). Esto vale también para la lectura: existe, para Benjamin, una dimensión objetiva de la legibilidad de un objeto que persiste aún allí donde se haya resuelto la dimensión subjetiva de su lectura. A ello refiere el pasaje referido al “índice histórico de las imágenes” que mencionamos más arriba. Ese índice indica, dice Benjamin, no sólo que las imágenes “pertenecen a” sino que “vienen a ser legibles en” una época determinada, y agrega: “este advenir ‘a la legibilidad’ es un determinado punto crítico del movimiento en su interior. Cada presente está determinado por las imágenes que son sincrónicas con él: cada ahora es el ahora de una determinada cognoscibilidad. En él, la verdad está cargada de tiempo a reventar. (Este reventar no es otra cosa que la muerte de la *intentio*, que coincide, entonces, con el nacimiento del genuino tiempo histórico, del tiempo de la verdad.)” (“Convoluto N”, *op. cit.*, pp. 122-123)

como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado.”⁵⁶

No hay, entonces, conocimiento “eterno”. Mejor dicho: la eternidad del conocimiento -sostenida de diversas formas en el proyecto onto-lógico de *decir el ser* como totalidad, en el afán historicista de *aferrar la verdad* de la época, y en la pretensión cientifista de elaborar las leyes del devenir histórico a partir de un conocimiento neutral e independiente de la sociedad y la política-, es un signo de su no verdad. A diferencia de estas posiciones, Benjamin destaca, por una parte, que la novedad política tiene una dimensión cognitiva: el instante de la chance revolucionaria puede traer consigo la posibilidad de permitir leer, de “abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces”. Por otra parte, sólo ese conocimiento posible en una apertura fugaz –una fisura- del tiempo homogéneo y vacío, sólo ese conocimiento que se da en un instante, discontinuo –él mismo- en relación al devenir temporal, *produce* algo nuevo, es decir, es otra cosa que mera reproducción de lo ya sabido-ya poseído: “El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico.”⁵⁷

Pero, ¿qué conoce este conocimiento que, con Althusser⁵⁸, podríamos llamar “ilegítimo” en el sentido de que, a diferencia de los hijos legítimos, para los que se preparan ajuares y nombres, a éste no se lo esperaba? ¿Qué conoce este conocimiento que, por eso mismo, no *pertenece* a un *presente* sino que *se da* en un *ahora* inanticipable y fugaz? “El conocimiento histórico es sola y únicamente posible en el instante histórico. Pero el conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento **de** un instante”.⁵⁹ O bien, el objeto de lo que hemos llamado conocimiento en el instante y que Benjamin reclama para el materialismo histórico tiene una estructura monadológica:

“Sobre la doctrina de los elementos del materialismo histórico. 1) Objeto de la historia es aquél a propósito del cual el conocimiento es rea-

⁵⁶ Benjamin, W., “Sobre el concepto...”, *op. cit.*, p. 50.

⁵⁷ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁸ Althusser, Louis. “Freud y Lacan”. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988, pp. 72-73.

⁵⁹ Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, p. 77.

lizado como rescate. 2) La historia se descompone en imágenes, no es historias. 3) Donde se cumple un proceso dialéctico, tenemos que hacer con una mónada. 4) La exposición materialista de la historia conlleva una crítica inmanente al concepto de progreso. 5) El materialismo histórico apoya su proceder en la experiencia, el sano entendimiento humano, la presencia de espíritu y la dialéctica”⁶⁰

Si conocimiento en el instante, una determinada forma materialista de la experiencia *de* y la práctica *en* el tiempo histórico, es monadológico, al revés, pensar la singularidad de un cierto materialismo, lo que en él hay de discontinuo, de verdaderamente novedoso y peculiar en relación a lo vigente (donde se incluye el materialismo tradicional), requiere la lectura de una arcaica y desechada pieza filosófica: la monadología. Sólo un principio monadológico redescubierto puede, entonces, salvar al materialismo en aquello que él tiene de diferencia en relación a la tradición dominante en el conocimiento. Pero ¿qué principio monadológico redescubierto? Veamos.

El conocimiento en el instante histórico es siempre el conocimiento *de* un instante, esto es: el conocimiento, posible sólo *en* una situación singular, discontinua, no garantizada por la historia en tanto decurso, no es posible como conocimiento *de* una unidad temporal perteneciente a un continuo, como conocimiento de una *parte* del devenir histórico y en él concatenada; tampoco como conocimiento de una *identidad* epocal extraída de ese decurso y definida a partir de un conjunto de datos empíricos encontrados, registrados y reunidos como una unidad que luego se vuelve a depositar, al modo de una cuenta, en el rosario de la Historia Universal. El “instante” que adviene a la legibilidad en un instante es una mónada, y la mónada-instante no es ni un presente, ni una parte, ni una identidad pertenecientes a un decurso. Aquí aparece un primer rasgo del “principio monadológico” que, enunciado desde la perspectiva de la lectura, podría enunciarse del siguiente modo: ninguna de las prácticas anteriormente enumeradas —el reconocimiento/reconstrucción de identidades pertenecientes a un continuo, el trato con

⁶⁰ Benjamin, W., “Convoluto N”, *op. cit.*, p. 151.

partes o momentos de un devenir-, arrojan algo que el conocimiento pueda tomar como objeto, porque el objeto histórico *no se encuentra* en el curso de la historia. Sólo se constituye cuando este curso es hecho saltar:

“El momento destructivo o crítico en la historiografía materialista entra en vigencia al ser hecha saltar la continuidad histórica, con la cual se constituye por primera vez el objeto histórico. De hecho, en el curso continuo de la historia no se puede visualizar en absoluto un objeto de la historia. Y, desde siempre, la historiografía ha sencillamente extraído un objeto de este curso continuo. Pero eso sucedió sin principio, como recurso de urgencia; y lo primero para ella siempre era también volver a depositar el objeto en el continuum que recreó para sí en la empatía. La historiografía materialista escoge sus objetos sin mano débil. No los aferra, sino que los hace saltar del curso.”⁶¹

La práctica monadológica de la lectura lee lo que salta de un decurso -y no lo que participa de él-, y a su vez lee “haciendo saltar” -y no extrayendo. Como sucede con la extracción, la constitución monadológica del objeto de conocimiento que “lo hace saltar del curso”, supone un corte, pero sólo en la primera perdura la ilusión de entrar en contacto, para su análisis, con una pieza “intacta” cuya constitución interna -que en la historiografía dominante es, además, la de una identidad internamente armónica- no se ha modificado. Así, el corte de la extracción es compatible con la lógica de la armoniosa castidad propugnada por el empirismo vulgar, que separa transitoriamente una pieza idéntica a sí misma y estable para su análisis y reconstrucción -pieza que luego se puede volver a depositar “tal como era” en el decurso del cual se fue aislada-. En el materialismo, en cambio, hay un principio constructivo teórico operando ya en la extracción y por el cual el objeto se constituye no como una identidad extraída-reconstruida con la cual se puede empatizar, sino como una estructura, como una composición de los elementos -desprovistos de toda dignidad simbólica y de todo rostro humano- de la situación/objeto. Si la reconstrucción en la empatía es de un solo estrato -dice Benjamin- la

⁶¹ Benjamin, W., “Convolutio N”, *op. cit.*, pp. 149-150.

construcción supone la destrucción, y ambas: destrucción y construcción materialista, exigen la teoría. Es esta tríada, que Benjamin a veces llama principio constructivo del materialismo, lo que distingue al marxismo del historicismo positivista, que acumula hechos extraídos del decurso histórico y carece del “armazón de acero de la teoría”. En esa armazón –y no en una más grandiosa acumulación de datos- se cifra la potencia del materialismo:

“Una representación de la historia que se ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico [...] El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal [...] La segunda posición fortificada del historicismo ha de avistarse en la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, indefectiblemente se hará estallar el momento épico en el curso de la construcción. Tiene que admitirse liquidación del elemento épico, como hizo Marx, a título de autor, en *El capital*. Él reconoció que la historia del capital sólo ha de ser edificada en la expandida y tensa armazón de acero de una teoría.”⁶²

⁶² El pasaje completo, en el cual hay una referencia explícita a Leibniz a la que enseguida nos referiremos, dice lo siguiente: “Una representación de la historia que sea ha liberado del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo, volvería a traer, por fin, al campo de batalla las energías destructivas del materialismo histórico [...] El primer golpe tiene que ser dirigido contra la idea de la historia universal. La representación de que la historia del género humano *se compone* de la de los pueblos es hoy, cuando la esencia de los pueblos es oscurecida tanto por su actual estructura como por sus actuales relaciones recíprocas, un subterfugio de la mera pereza del pensamiento (La idea de una historia universal corre la misma suerte que la idea de una lengua universal. Mientras esta última tuvo un fundamento, ya fuese teológico como en la Edad Media, ya fuese lógico como, finalmente, en Leibniz, la historia universal no era algo imposible de pensar. Por el contrario, la historia universal, tal como fue ejercida desde el siglo pasado, sólo puede ser una suerte de esperanto) –La segunda posición fortificada del historicismo ha de avistarse en la representación de que la historia es algo que se deja narrar. En una investigación materialista, indefectiblemente se hará estallar el momento épico en el curso de la construcción. Tiene que admitirse liquidación del elemento épico, como hizo Marx, a título de autor, en *El capital*. Él reconoció que la historia del capital sólo ha de ser edificada en la expandida y tensa armazón de acero de una teoría.” Benjamin, W., “Apuntes...”, *op. cit.*, pp. 89- 90.

“Tal como hizo Marx en *El capital*”, dice Benjamin; un *hacer* parecería resultar legible, “saltar” en su singularidad y novedad -eso que Marx *hizo* en *El capital*, su texto menos inmediatamente “humano” e “historicista”-, al ser hecho comparecer con Leibniz -autor de la monadología-, porque lo que distingue al materialismo de la lógica empática y empiricista del historicismo es su principio constructivo, que es monadológico.⁶³

El principio constructivo del materialismo es monadológico. Es preciso leer a Marx con Leibniz, entonces, para que salte la singularidad de Marx -cierto Marx- y de cierto materialismo que, al exponerse, revela su afinidad con la monadología entendida, aquí, como *teoría*: práctica que no se sigue de la recolección empírica de datos ni se orienta a la concatenación narrativa. Pero si la apelación a la monadología lo es también a una teoría que, porque no se deriva de la recolección ni se define por su capacidad comunicativa, lee elementos en estructuras y, en su modo de exposición, “soporta” su propia discontinuidad, se trata de la apelación a una monadología -a su vez- extrañada; una monadología que no puede -como querría Leibniz- ser sistema y menos aún sistema universal y lógicamente fundamentado. Sostener la idea de universalidad como composición armónica y comunicabilidad plena, es decir, la universalidad tal como está implicada en el concepto dominante de una Historia Universal del género humano (compuesta de la de los pueblos) y también en el de una lengua universal (distinta del esperanto), no expresa hoy otra cosa -dice Benjamin- que la mera pereza del pensamiento. Esto por una parte. Por otra parte, la universalidad y autosuficiencia de la lógica son falsas.

El fragmento referido a la “doctrina de los elementos del materialismo histórico” donde se llama objeto de la historia exclusivamente a aquél a propósito del cual el conocimiento es realizado como rescate y donde se dice que tal rescate supone un proceso dialéctico de descomposición del cual emerge una mónada, viene precedido por otro donde Benjamin señala que el “momento destructivo en la historiografía materialista”, que se da como una cierta práctica intelectual, no tiene su origen en el pensamiento,

⁶³ “El historicismo culmina, con razón, en el concepto de una historia universal. De ella se diferencia la historiografía materialista metodológicamente quizá con más nitidez que de cualquier otra. Aquella no tiene armazón teórica. Su proceder es aditivo: suministra la masa de los hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. Por su parte, en el fundamento de la historiografía materialista hay un principio constructivo real. Y éste es el monadológico. El materialista histórico aborda lo pretérito única y solamente cuando éste se le presenta como mónada.” *Ibidem*, pp. 104-105.

sino que “ha de ser concebido como reacción ante una constelación de peligros”⁶⁴. Como ya hemos visto a propósito del conocimiento en el instante, el procedimiento que está en juego en la exposición materialista de la historia no tiene su comienzo ni en el conocimiento ni en el pensamiento sino que es *respuesta*, y su peculiaridad en tanto pensamiento perseverante se cifra en no borrar la “cesura en el movimiento del pensar”⁶⁵ que origina el movimiento del pensar. El conocimiento que se da como rescate es él mismo suscitado por algo que no es pensamiento, y si tiende más allá de sí (al rescate) es porque ha sido reclamado por un más allá del pensamiento, lo cual señala una diferencia fundamental con la pretensión de los sistemas idealistas. Éstos conciben el movimiento del pensamiento (generador del sistema) como algo que se da en sus propios términos, y, así, cuando el idealismo busca ponerse en contacto con el mundo piensa su movimiento como una salida hacia él. Un conocimiento como rescate, en cambio, no va al mundo ni sale de sí porque “siempre-ya”, inmanentemente, estuvo fuera de sí mismo, sin pertenecerse plenamente. Si ese conocimiento como rescate –para volver ahora al primer punto, relativo a la “universalidad”- lee “haciendo saltar” elementos de la continuidad, precisamente porque ha sido “arrancada” del continuum, la mónada, que no se “encuentra” en el todo, no es tampoco la que se puede reintegrar armónicamente en él. Donde se ha cumplido un proceso dialéctico tenemos que habérnosla con una mónada, dice Benjamin, pero –entonces- ya no hay donde volver; lo que ha saltado no sólo no proviene de una totalidad orgánica, tampoco podría reinscribirse en ella. El mundo que está presente en la mónada bajo el modo de la continuidad no es, de este modo, el mismo mundo que está presente (abreviado) en la mónada arrancada del continuum. El primero es un mundo que se compone de ellas (y está en armonía con ellas), el segundo se revela como aquello que les ha hecho violencia. Marx y Leibniz no se parecen, más bien se extrañan mutuamente, y es del choque entre ellos en tanto figuras que, en un proceso de descomposición, emergen un conjunto de elementos para la interpretación crítica.

⁶⁴ Benjamin, W., “Convolutio N”, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁵ *Ibidem*

Monadología y justicia

*“Una hermosa criatura duerme tras el seto de espinas
de las páginas que van a continuación.*

*Que ningún príncipe afortunado se le acerque revesti-
do de la cegadora armadura de la ciencia. Pues ella
morderá al dar el beso de compromiso.”⁶⁶*

El conocimiento histórico, en tanto conocimiento de instantes que no son ni identi-
dades ni partes extraídas del decurso histórico sino estructuras, constelaciones de ele-
mentos extremos en tensión, es el conocimiento de mónadas. Ese conocimiento proce-
de, además, monadológicamente, haciendo saltar aquellos elementos del decurso y con-
figurándolos como tales constelaciones. De esta suerte, lo que se opone a la eternidad
del conocimiento en el que se perpetúa la injusticia sobre una materia cognoscible pasi-
va y dócil, equivalente, disponible y eterna, es el conocimiento monadológico de móna-
das; esto es: el verdadero conocimiento materialista, que es monadológico.

Pero entonces el materialismo sólo puede serlo siendo otra cosa que sí mismo, siendo
monadológico de una forma –a su vez- irreconocible para la Monadología, puesto que
aquí la “mónada” no es aquello que “hay” en el mundo –siquiera lo que hay en una esfe-
ra discontinua en relación a lo empírico, la de las ideas- sino lo que se ha hecho saltar de
él. A la inversa, lo que se ha hecho saltar del mundo como continuidad, tiene una “es-
tructura monadológica”, sin que el enunciado sea -esta vez- reversible. Si lo que salta
del continuum salta como una mónada, las mónadas no componen, por más disconti-
nuamente que sea, a un mundo continuo, y no constituyen –tampoco- los objetos de una
descripción del mundo –como la provista en los sistemas idealistas, que son descripcio-
nes del mundo de las ideas-, sino que surgen de una destrucción-construcción de ese
mundo como totalidad. Esas mónadas, efectos de tal destrucción-construcción ya no

⁶⁶ Benjamin, W., “Prefacio a la universidad de Frankfurt”, *El origen...*, op. cit., p. 234.

pueden reintegrarse, restituirse, y muestran los bordes filosóficos que caracterizan al objeto monadológico benjaminiano. Éste –como escribe Benjamin a propósito de *El origen del drama barroco alemán* en su carta a la Universidad que rechazó el texto- muere. Lo mismo sucede con la Monadología de Leibniz, que es una mónada benjaminianamente concebida, o bien lo que antes llamamos objeto benjaminiano. El principio metodológico monadológico materialista no se encuentra en ella; es –más bien- arrancado de una Monadología extrañada, y que muere.

Así surgido, el benjaminiano principio monadológico del materialismo resulta hoy fundamental para cualquier interrogación sobre la relación entre conocimiento y justicia. Él *dice* que el conocimiento no es conocimiento de la continuidad sino sólo del instante y en él, y *da* una consigna metodológica: leer arrancando, hacer saltar lo ya inscripto para volver a interrogarlo. Y esto resulta hoy fundamental para cualquier interrogación sobre la relación entre conocimiento y justicia porque señala, a la vez, una debilidad y un exceso: la fragilidad y rareza de esas instancias en las que conocemos verdaderamente, es decir, en que algo se nos torna fugazmente legible, y el exceso de la justicia en relación a toda restitución y administración. Mientras el gesto fundamental de éstas consiste en la *inscripción* –de cuerpos, objetos y materialidades en un código- y ellas pueden considerarse legítimamente satisfechas cuando han contemplado todos los casos, la justicia, insatisfecha, insiste en seguir pensando al código y al gesto mismo de la inscripción como violencias determinadas que reclaman la crítica. Su mención nos recuerda aquello que en lo ya inscripto sigue pendiente.

Bibliografía

ADORNO, Theodor, “Introducción”, *La disputa del positivismo en la Sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

ALTHUSSER, Louis, “Sobre la dialéctica materialista”, *La revolución teórica de Marx*, México D. F., Siglo XXI, 1999.

- ALTHUSSER, Louis, “Freud y Lacan”, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado / Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- ARRIBAS, Sonia, “La representación del sujeto barroco como campos de fuerzas en Walter Benjamin”, *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011), <http://www.revistadefilosofia.com>
- BENJAMIN, Walter, “Sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter, “Apuntes sobre el concepto de historia”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter, “Convoluto N – La obra de los pasajes”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.
- BENJAMIN, Walter. “El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”, *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.
- BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
- BENJAMIN, Walter, “La tarea del traductor”, *Ensayos escogidos*, México D. F., Co-yoacan, 2001.
- BENJAMIN, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
- BENJAMIN, Walter, “Para una crítica de la violencia”, *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus, 1998.
- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.
- BENJAMIN, Walter, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.
- BENJAMIN, Walter, “El autor como productor”, *Ensayos - Tomo V*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

BENJAMIN, Walter, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, Barcelona, Península, 1988.

COLLINGWOOD-SELBY, Elizabeth, *Walter Benjamin. La lengua del exilio*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1997.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W., “Discurso de metafísica”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983.

LEIBNIZ, GOTTFRIED W., “Monadología”, *Monadología - Discurso de metafísica – Profesión de fe del filósofo*, Barcelona, Orbis, 1983.

OYARZÚN ROBLES, Pablo, “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad”, *La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, ARCIS-LOM, 1996.

OYARZÚN ROBLES, Pablo, “Introducción”, en BENJAMIN, Walter, *El Narrador*, Santiago de Chile, Metales pesados, 2008.

PUENTE, Sebastián, “Materialismo experimental e historicismo instantaneísta. Actualidad y envejecimiento del marxismo en Walter Benjamin”, *Revista Sociedad* N° 31, 1er semestre de 2012 (en prensa).