Figúrate: Fredric Jameson sobre Walter Benjamin*

Martin Jay
Traducción Alejandra Castillo

En 1969, la revista *Salmagundi* publicó un ensayo de Fredric Jameson, por entonces un joven profesor de literatura en la Universidad de California en San Diego, que fue posiblemente el primer intento en lengua inglesa de ocuparse seriamente del entonces todavía poco conocido crítico cultural alemán Walter Benjamin.[1] Dos años después, "Walter Benjamin, o la nostalgia" se incluyó en *Marxismo y forma*, de Jameson, una obra que anunció la llegada de una voz mayor en el emergente discurso de la teoría literaria, discurso que tanto dinamizó —aunque a menudo en forma de trifulcas polémicas— al conjunto de las humanidades durante la generación siguiente.[2] Dejó claro asimismo que una versión revitalizada del marxismo —experimental, en diálogo con otras teorías, sensible a las cuestiones formales y comprometida con el modernismo estético en lugar de desdeñarlo— desempeñaría un papel protagónico en lo que llegó a conocerse como "las guerras de la teoría" de las últimas décadas del siglo XX.

Como indica el título de su ensayo, Jameson se centró en los lamentos por un pasado perdido, anterior a las depredaciones del capitalismo, que veía dispersos a lo largo de la obra de Benjamin. Al igual que los melancólicos que dominaban los *Trauerspiele* barrocos sobre los que había escrito en su fallida *Habilitationsschrift*, Benjamin, escribía Jameson, "es él mismo el primero entre esos visionarios deprimidos e hiperconscientes que pueblan sus páginas".[3] Y sin embargo, aunque suele entenderse que la nostalgia alimenta el antimodernismo fascista, "no hay razón alguna por la que una nostalgia consciente de sí misma, una insatisfacción lúcida e implacable con el presente en nombre de alguna plenitud recordada, no pueda proporcionar un estímulo revolucionario tan adecuado como cualquier otro: el ejemplo de Benjamin está ahí para demostrarlo".[4]

Ahora, transcurrido más de medio siglo, Jameson ha vuelto a Benjamin, aunque con una apreciación enriquecida y en cierta medida modificada de su obra. Refiriéndose a la frecuente adscripción de Benjamin a las filas de los "melancólicos de izquierda", Jameson confiesa a modo de disculpa: "en uno de los primeros estudios estadounidenses sobre Benjamin, me considero tan responsable como cualquiera de este malentendido" (69), y añade que quiere "sacudirse la imagen, hoy convencional, de un Benjamin nostálgico" (219).[5] En su lugar, *The Benjamin Files* ofrece una serie de lecturas intensas, imaginativas e idiosincráticas de nueve obras canónicas de Benjamin (así como de algunos textos más oscuros), que lo dejan redefinido como un "viajero del tiempo procedente de algún futuro mesiánico" (42).

Mucho ha cambiado en las cinco décadas transcurridas desde el ensayo pionero de Jameson. De rumor intrigante, Benjamin ha pasado

* Publicado originalmente en *History and Theory* (vol. 61, núm. 1, 2022), bajo el título de: "Go Figure: Fredric Jameson on Walter Benjamin", y posteriormente incluido en el libro de Martin Jay, *Immanent Critiques: The Frankfurt School under Pressure* (2023). El texto es una lectura crítica de *Archivos Benjamin*, de Fredric Jameson, recientemente traducido al castellano por Editorial Palinodia.

a ser una de las figuras más potentes del panteón de nuestros grandes referentes culturales. Los dos volúmenes de los *Schriften* de Benjamin, en los que Jameson basó su ensayo, se han convertido en los siete de los *Gesammelte Schriften*, y está en preparación una edición definitiva aún más extensa. Su voluminosa correspondencia es también hoy ampliamente accesible, abundan las traducciones al inglés y los miles de comentarios sobre él en numerosas lenguas desafían cualquier esfuerzo por abarcarlos todos. Por su parte, Jameson ha publicado más de una veintena de libros sobre una variedad asombrosamente amplia de temas, desde los recovecos más arcanos de la dialéctica hegeliana hasta las últimas modas de la cultura popular, y él mismo ha sido objeto de alrededor de una docena de estudios monográficos. Todavía marxista sin complejos, incluso desafiantemente utópico, ha sabido ganarse el respeto perdurable de muchos a lo largo de todo el espectro político, como lo demuestra el prestigioso Premio Holberg que se le concedió en 2008. Aunque acaba de cumplir 87 años, no da señales de desacelerar. En suma, *The Benjamin Files* es un acontecimiento no solo en la recepción de Walter Benjamin, sino también en la trayectoria, todavía en curso, de un intelectual extraordinario por derecho propio.

Intentar una reseña adecuada de este libro exigiría, por tanto, una visión estereoscópica que enfoque dos imágenes en movimiento distintas, metáfora que el propio Benjamin empleó.[6] O quizá, para tomar prestada otra imagen desarrollada con imaginación por Benjamin y adoptada con aprobación por Jameson, exigiría situarlos en una constelación de puntos de luz yuxtapuestos con el fin de iluminar el paisaje cultural/político del siglo pasado. Y habría de hacerlo respetando a la vez las diferencias y las semejanzas entre los dos momentos históricos en que cada autor produjo su obra. Sería, sin duda, una tarea ardua, y requeriría aún más paciencia de la habitual por parte de los lectores de *History and Theory*, por acostumbrados que estén a reseñas extensas.

En lugar de ello, permítaseme recurrir a otra táctica introducida con eficacia por Benjamin en sus notables meditaciones sobre Charles Baudelaire y centrarme solo en "algunos motivos" de *The Benjamin Files* que pueden merecer una atención detenida.[7] Serán cuatro: lo que Terry Eagleton llamó hace muchos años "la política del estilo",[8] en especial sus inclinaciones destructivas; el incómodo lugar de la teología en una teoría social que se pretende materialista histórica; la plausibilidad de resucitar las similitudes cosmológicas; y, por último, el poder de las *figurae* para perturbar el flujo continuo del tiempo histórico. Hacer justicia a cada uno de ellos requeriría un formidable volumen propio, pero tendremos que conformarnos con unas pocas reflexiones críticas y con la esperanza de que abran nuevos horizontes en nuestros continuos encuentros tanto con Benjamin como con Jameson.

Jameson comparte con Benjamin una aguda conciencia de que el pensamiento crítico con intención política exige no solo argumentos sustantivos poderosos, sino también una audaz experimentación formal. Por mucho que el lenguaje —por tomar la expresión de Friedrich Nietzsche que Jameson adoptó para el título de uno de sus libros anteriores— sea una "cárcel",[9] siempre es posible sacudir los barrotes de sus celdas e invitar a sus reclusos a mirar el mundo exterior con ojos nuevos. Los desafíos de Benjamin a la prosa convencional y a los géneros académicos y críticos establecidos han sido ampliamente señalados: la supresión de la subjetividad expresiva del escritor, su ambición de escribir un libro compuesto enteramente de citas, su hostilidad hacia la argumentación lineal en favor de las "imágenes de pensamiento" (*Denkbilder*) sincrónicas, su adopción de la técnica visual del montaje con fines antidiscursivos, etcétera. Lo mismo ocurre con su insistencia en que la destrucción es un paso necesario en la práctica de una auténtica crítica cultural, una etapa preliminar de cualquier reconstelación constructiva de las ruinas resultantes. Benjamin no solo celebró las virtudes del "carácter destructivo", sino que se identificó con los niños, que se sienten "irresistiblemente atraídos por los desechos que generan la construcción, la jardinería, las tareas domésticas, la costura o la carpintería. En los productos de desecho reconocen el rostro que el mundo de las cosas les vuelve a ellos, y solo

a ellos. Al utilizarlos, no imitan tanto las obras de los adultos como reúnen materiales de muy diversa índole y, mediante lo que con ellos hacen en el juego, los ponen en relaciones nuevas y muy sorprendentes entre sí".[10]

A pesar de diferencias importantes, en ciertos aspectos Jameson, cuyo propio estilo notoriamente digresivo, enrevesado y "difícil" ha sido objeto de un escrutinio sostenido,[11] emula a Benjamin. Ante todo, rehúye las constricciones hipotácticas que supone construir un argumento, considerar y descartar alternativas y llegar a conclusiones plausibles. En cambio, la retórica de su exposición suele parecer más asociativa que lógica, y la fuerza de su prosa depende más de las deslumbrantes intuiciones que surgen de yuxtaposiciones inesperadas que de un argumento cuidadosamente razonado. Lo que en el título de uno de sus capítulos llama "la frase espacial" está pensado para detener el fluir temporal continuo de la prosa discursiva ordinaria.[12] Tales frases suspenden incluso la marcha triunfalista de la dialéctica hegeliana, cuya lógica Jameson abraza en sus estados de ánimo más lukácsianos. Como Benjamin, Jameson explota el poder explosivo de demoler las convenciones genéricas y crear nuevas constelaciones a partir de las ruinas. De hecho, en *The Benjamin Files* llega a sostener que *El origen del Trauerspiel alemán* de Benjamin se resintió por haber sido forzado a adoptar la forma de un tratado académico, e intenta releerlo a través de "imágenes dialécticas" o "cuadros de pensamiento", que solo emergen cuando se destruyen las constricciones de la prosa académica.

Las intuiciones que genera este enfoque son sustanciales, pero el esfuerzo por seguir el ritmo implacable de su revelación puede poner a prueba la paciencia de los lectores de Jameson. Su prosa puede parecer por momentos la transcripción de un sueño febril, cargada de emoción, deslumbrante por el alcance de sus referencias, pero frustrantemente encerrada en la mente del soñador.[13] Hace un cuarto de siglo, en una evaluación de la trayectoria de Jameson prematuramente titulada "Late Jameson" [El Jameson tardío], Geoffrey Galt Harpham invocó a James Joyce para describir *Las semillas del tiempo*, de Jameson, buena parte del cual "se lee como un 'Jameson's Wake', un monólogo onírico sin filtro compuesto de frases interminables en las que flotan toda clase de cosas extrañas o sin clasificar, que de vez en cuando emergen a la superficie".[14] Lo mismo puede decirse de algunas partes de *The Benjamin Files*, donde Jameson intercala alegremente asociaciones libres crípticas que no tiene tiempo ni ganas de explicar, por ejemplo: "recurriendo a los materiales antropológicos reunidos y bautizados por *le président* de Brosses" (152); "el ensayo sin duda decepcionará a los proustianos, especialmente a los conversos recientes" (125); "de poco sirve repasar la cuestión badoliana" (167).[15] Quizá sea también el ritmo febril de su exposición lo que le permite ser impreciso con algunos datos: la publicación de las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel aparece fechada erróneamente en 1904 en lugar de 1908 (140); Louis Daguerre es identificado como el "inventor del panorama" (5), cuando en realidad este se inventó dos generaciones antes y a Daguerre se debe, en cambio, el diorama; y se dice, sin prueba alguna que lo respalde, que los orígenes de la teoría benjaminiana de las similitudes miméticas "probablemente han de encontrarse en Rosenzweig" (196).[16]

Lamentablemente, Jameson, cuyo *Marxismo y forma* contenía una incisiva nota al pie sobre el uso dialéctico que Theodor W. Adorno hacía de la forma de la nota al pie,[17] restringe aquí su uso de las notas a un escaso puñado de referencias de fuentes sin mayor sustancia. Quizá para compensar su ausencia, introduce en momentos aleatorios de su texto diagramas esquemáticos que representan el campo de fuerzas de los distintos elementos que componen las constelaciones del pensamiento de Benjamin.[18] Estos, sin embargo, nunca se explican lo suficiente ni se integran en su argumento, y a veces la elección y el rotulado de sus elementos resultan confusos. ¿Por qué, por ejemplo, en uno de ellos el "Acontecimiento" se ejemplifica entre paréntesis con "Guerra de los Treinta Años, Weimar" (73), si ninguno de los dos fue un acontecimiento en ningún sentido significativo del término? Pese a su parecido superficial con las "imágenes dialécticas" sincró-

nicas de Benjamin o con su "dialéctica en suspenso", parecen más bien residuos del marxismo estructuralista althusseriano por el que Jameson pasó en otro tiempo.

No obstante, pese a estas limitaciones, *The Benjamin Files* demuestra con creces que escribir sobre Benjamin supone asumir riesgos para evitar la reducción y la domesticación de sus ideas mediante la sinopsis parafrástica convencional. Inevitablemente, esta decisión tiene sus costos. Si Jameson practica una "política del estilo", se trata de una política intransigentemente elitista, que exige al lector un arduo trabajo para seguir un hilo de pensamiento a menudo esquivo y carente de puntos de referencia claros. Pese a la admiración que Jameson expresa por las intenciones didácticas de Bertolt Brecht, *The Benjamin Files* es cualquier cosa menos un *Lehrstück* crítico que recorra pacientemente ideas oscuras para educar a un público amplio.

Para los lectores avezados de Benjamin, sin embargo, Jameson ofrece abundantes estímulos. Evita sabiamente una reconciliación y una síntesis prematuras de los extremos teóricos opuestos cuya misma incompatibilidad Benjamin esgrimió desafiante como un arma en su lucha por pensar de otro modo.[19] En consecuencia, puede abordar sin titubeos la audaz, aunque a menudo desconcertante, yuxtaposición benjaminiana de ideas teológicas y materialismo histórico, que ha suscitado tanta controversia a lo largo de los años, desde su propia época.[20] Brecht, como se ha señalado a menudo, siempre se mostró perplejo ante la atracción de su amigo por las ideas religiosas, mientras que Gershom Scholem la alentó, y Max Horkheimer y Adorno (contrariamente a lo que temía Benjamin) la aceptaron con cautela.[21] Jameson, que en la mayoría de los asuntos se pone claramente del lado de Brecht frente a los otros amigos de Benjamin, intenta no obstante tomarse en serio el alcance de lo que llama el "código teológico" de Benjamin, que distingue acertadamente de una genuina "creencia" religiosa (10, 231).[22] Ese código tenía sus usos para Benjamin, sostiene, "no solo porque desarrolla categorías colectivas que no están disponibles en las 'malas infinitudes' puramente empíricas de la ciencia política moderna ni en los 'valores' todavía puramente individualizadores de la ética o la legalidad modernas, sino más bien porque las categorías teológicas nos dan acceso a modos históricos y esencialmente narrativos de pensar las realidades de masas" (229). Más importante aún, sugiere, es que le ayudó a Benjamin a superar su nostalgia y a mirar hacia adelante en lugar de hacia atrás. "La teología", según Jameson, "reserva una virtud singularmente específica para el dominio del futuro: se llama esperanza, y la esperanza es en gran medida una preocupación benjaminiana desde los inicios de su carrera hasta su final prematuro" (240).

¿Qué constituye exactamente, se pregunta Jameson, el objeto de la esperanza expresada en el idioma de la teología? Más que el mero alivio del sufrimiento humano, la disminución de la explotación de la naturaleza o una sociedad más justa y equitativa alberga nada menos que una aspiración maximalista a algo que denomina "redención".[23] Según Jameson, la redención debe "entenderse de manera colectiva y no individual. Gobierna el pensamiento de Benjamin, si no sobre la historia en su conjunto, al menos sobre el pasado y los muertos: funciona para él como una deuda y una obligación, y él la asimila a los ideales comunistas y revolucionarios" (12). Al abrazarla, Benjamin señalaba su resistencia a los desvaídos compromisos del realismo secular, que condujeron, *inter alia*, a la política desdentada de la tradición socialdemócrata. Ahora bien, ¿qué significaba realmente la redención para Benjamin? La respuesta, sugiere Jameson, reside en un oscuro concepto teológico que Benjamin invocó solo en unos pocos puntos clave de su obra: la apocatástasis.[24]

El concepto aparece por primera vez en *The Benjamin Files*, de manera abrupta y sin explicación alguna, en la glosa de Jameson a la adhesión de Benjamin a la "sustitución de una visión histórica del pasado por una visión política" propuesta por Auguste Blanqui (147). En la expeditiva interpretación que Jameson hace de esta formulación, "'político' significa historia en un sentido distinto, la historia discontinua de los grandes levantamientos, de la experiencia

de la derrota no menos que del derrocamiento de los amos, el derecho irresistible a la revuelta, la apocatástasis" (147–148). En la segunda aparición del concepto, afirma que la forma de los relatos contados por escritores como Nikolái Leskov, cuya desaparición del mundo moderno lamentaba Benjamin, "oculta astutamente en su estructura ese mensaje secreto de la *apokatástasis*,[25] que es para Benjamin la redención de la historia" (175). Jameson espera, sin embargo, hasta casi el final del libro para definir ante el lector "esa asombrosa creencia ortodoxa llamada apocatástasis, en la que, tras la trompeta del Juicio Final, todos los muertos de la historia humana, pecadores y salvados sin excepción, se levantarán de la tumba igualmente redimidos, en una resurrección corporal final y definitiva" (231). Esta amnistía general, concluye, es la versión benjaminiana de la "historia universal" (239).[26]

¿Qué hemos de pensar de estas audaces afirmaciones sobre la apocatástasis como telos de la esperanza benjaminiana y fundamento de su lectura mesiánica de la historia universal, afirmaciones de las que Jameson nunca se distancia visiblemente?[27] La palabra deriva del verbo griego *apokathistemi*, que significa "restaurar" a la integridad o, en la traducción latina que cita Benjamin en su "Fragmento teológico-político" de 1921, *restitutio ad integrum*.[28] Si bien los estudiosos la han rastreado hasta fuentes zoroástricas y estoicas, y algunos comentaristas han defendido su semejanza con la idea judía del *tikkun olam*,[29] solo surgió en el cristianismo con Orígenes de Alejandría, padre de la Iglesia del siglo II. Benjamin, ha señalado Michael W. Jennings, supo de él por primera vez leyendo la *Historia del dogma* del teólogo Adolf Harnack a finales de la Primera Guerra Mundial.[30] Aunque fue defendida por el influyente "Padre capadocio" del siglo IV Gregorio de Nisa e inspiró a grupos milenaristas posteriores como los anabaptistas, los Hermanos Moravos y los cristadelfianos, la apocatástasis fue condenada rotundamente por Agustín, a quien preocupaba que socavara el poder de la gracia divina para discriminar entre condenados y salvados.[31] Las enseñanzas de Orígenes fueron, de hecho, declaradas heréticas en el siglo VI, y el universalismo cristiano, como llegó a conocerse la esperanza de redención para todos, siguió siendo una doctrina marginal en la Iglesia occidental.[32]

Si mereció o no esa suerte es algo que dejaremos a los teólogos. Pero es necesario sopesar sus implicaciones para la noción mesiánica benjaminiana de "historia universal", que Jameson cree que puede tener también un alcance secular. Una objeción, que según Jameson planteó Horkheimer, atañe a la fantasía de que una redención futura pueda de algún modo compensar las injusticias pasadas, que son irreparables. Jameson, sin embargo, no se toma en serio este reparo, como lo muestra su sarcástica (mal)caracterización de Horkheimer como un "sabio marxista ortodoxo" que plantea la pregunta "con el espíritu tolerante de un adulto que corrige a un adolescente ingenuo y entusiasta" (231). Pero Horkheimer tenía razón al inquietarse porque Benjamin no consideraba la posibilidad de que la creencia en la redención para todos pueda implicar una suerte de teodicea temporalizada en la que el perdón divino trivializa el sufrimiento pasado efectivo.[33] Y, lo que no es menos problemático, borra la distinción entre opresor y oprimido.[34] Pues una amnistía general significa que no solo serán reconocidas y salvadas las víctimas olvidadas de la historia, sino también los villanos. Cabe preguntarse si importa realmente que "no hay documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie",[35] si civilizados y bárbaros por igual resucitarán en gloria al final de los tiempos.

Hay, además, una implicación aún más inquietante, que surge en relación con una de las tesis más provocadoras de Jameson. Aparece en su comentario del célebre ensayo de Benjamin de 1916 "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". El lenguaje adánico anterior a la Caída (y anterior a Babel), según la lectura que Jameson hace de Benjamin, no es todavía un lenguaje del juicio humano en el que se imponen normas morales abstractas a un mundo imperfecto. Está ligado, en cambio, a la razón dialéctica "(y, en términos contemporáneos, a lo propiamente histórico, que excluye la ética y el moralismo y solo aprehende la necesidad). El juicio moralizante de las cosas como buenas o malas es, pues, una degradación que nos impone un lenguaje caído" (53).[36]

El materialista dialéctico, nos dice Jameson, "debe siempre encontrar una posición por encima del mero juicio, en la historia misma y en la necesidad histórica de los cambios" (194). La apocatástasis significa, por tanto, también la restauración del lenguaje adánico "en cuanto tal", hablado en el Jardín del Edén antes de la Caída y de la pérdida de la inocencia que condujo al expediente imperfecto de los juicios morales emitidos por humanos falibles sobre la base de reglas abstractas o de consecuencias utilitarias.

El contraste que Jameson establece aquí entre "lo propiamente histórico" y la mera ética y moralidad tiene una larga genealogía en la tradición marxista.[37] Permitió a Lukács superar las vacilaciones que había expresado en su ensayo de 1918 "El bolchevismo como problema moral" e ingresar al Partido Comunista, elección que luego defendió en términos de una apuesta por la historia en su ensayo del año siguiente titulado "Táctica y ética".[38] Llevó a Brecht a afirmar en su *Lehrstück* de 1930 titulado *Die Maßnahme* que "quien lucha por el comunismo debe saber luchar y no luchar, decir la verdad y no decir la verdad, prestar un servicio y negarlo, cumplir una promesa y romperla, exponerse al peligro y evitarlo, ser conocido y ser desconocido. Quien lucha por el comunismo tiene, de todas las virtudes, solo una: la de luchar por el comunismo".[39] Inspiró a Maurice Merleau-Ponty a desdeñar el "humanismo burgués" moralizante y a admitir la violencia emancipadora en nombre de una futura sociedad socialista en *Humanismo y terror*, en 1947.[40]

En todos estos casos se concede la absolución a quienes transgreden normas morales supuestamente trascendentes al servicio de un desenlace histórico final que justificará que se hayan ensuciado las manos.[41] Los juicios morales basados en reglas deontológicas abstractas —di siempre la verdad, cumple siempre tus promesas, etcétera— son como las palabras corruptas de los hombres caídos, que serán superadas con la redención y la restauración de la inocencia universal. Esto no significa, se apresura a añadir Jameson, adoptar una lógica darwinista social en la que los vencedores puedan alegar que eran los más aptos para sobrevivir. Esa sería una "mala historia universal" que "amontonaría a todos los muertos sin nombre en una sola narración, cuyos protagonistas son los vencedores" (237). La apocatástasis sugiere, en cambio, una "historia universal" benigna que culmina con el equivalente social de la redención religiosa también para los vencidos o, en términos de Jameson, una utopía comunista en la que ningún pecado resultará demasiado grave para ser perdonado ni ningún pecador demasiado malvado para ser salvado.

Además del lenguaje adánico "en cuanto tal" hablado antes de la Caída, hay algo más que será restaurado en la visión benjaminiana de un mundo redimido, y que Jameson señala en varios lugares de su libro: las armonías perdidas del cosmos antiguo.[42] Para Benjamin, escribe, "lo arcaico se presenta en dos formas: el mal caos del mito y la buena armonía del cosmos y sus similitudes" (209). Jameson se aferra a la adhesión de Benjamin a esta última como un modo de ir más allá del bagaje excesivamente teológico que acompaña a toda referencia al pecado original derivado de haber mordido el fruto prohibido en el Jardín, pecado que quiere reinterpretar —aunque de manera muy amplia— en términos históricos.[43] La Caída, argumenta Jameson, se entiende mejor metafóricamente como "un acontecimiento" que "[caracteriza] la transición desde algún cosmos anterior, no caído, de correspondencias y similitudes a nuestro mundo actual de lento deterioro" (53).

El propio Benjamin había situado la transición a comienzos de la Edad Moderna, argumentando que "nada distingue tanto al hombre antiguo del moderno como su entrega a una experiencia cósmica que este último apenas conoce. La decadencia de esa experiencia comienza con el florecimiento de la astronomía al inicio de la Edad Moderna".[44] Añadía luego que la relación que los antiguos tenían con el cosmos era "la embriaguez… la única experiencia en la que aprehendemos lo absolutamente inmediato y lo absolutamente remoto, y nunca lo uno sin lo otro. Pero eso significa que el hombre solo puede comunicarse extáticamente con el cosmos en comunidad. El hombre moderno corre el peligro de desestimar por error esa experiencia como algo

trivial y prescindible, y de abandonarla al individuo, como un arrebato de entusiasmo en las hermosas noches estrelladas".[45] Solo algún poeta ocasional como Baudelaire —Jameson lo llama el "meteorólogo cosmológico" de Benjamin (83)— protestó contra lo que hemos perdido, y solo prácticas ocultistas dudosas como la astrología y la grafología conservan un tenue recuerdo de las similitudes que antaño ligaban el destino humano al orden cósmico.

Jameson acierta al subrayar el anhelo benjaminiano de restaurar un mundo de correspondencias cósmicas, pero no cuestiona la vaga datación que Benjamin hace de su pérdida ni indaga a fondo en los orígenes y las implicaciones de la idea misma. Una fuente posible es lo que los antropólogos, desde sir James Frazer, han llamado "magia simpática", basada en "la ley de semejanza", según la cual "*lo semejante produce lo semejante*, el efecto se parece a la causa".[46] El antropólogo Michael Taussig ha sostenido que la idea benjaminiana de la mímesis se entiende mejor en estos términos.[47] Un origen más probable sería el *Timeo* de Platón, que cuenta cómo el orden cósmico surgió del caos y que dio lugar a una rica tradición de pensamiento sobre las armonías celestes y la Gran Cadena del Ser, la cual terminó por influir en el pensamiento cristiano medieval. Pese a que Benjamin se centra exclusivamente en "los antiguos", la supervivencia de su idea del orden cósmico durante la Plena Edad Media constituye el verdadero telón de fondo de la transición que lamenta.

Tal como lo ha descrito Hans Blumenberg,[48] cuando se vieron defraudadas las expectativas de los primeros cristianos en una inminente Segunda Venida, dejó de ser oportuno mantener una denigración esencialmente gnóstica de la creación como intrínsecamente corrupta. En su lugar, una teología afirmadora del mundo necesitaba incorporar una noción más estable de un cosmos seguro y regido por reglas, que fue proporcionada entonces por la incorporación de la filosofía griega a la teología.[49] La cosmogénesis platónica fomentó la creencia de que todo lo existente había emanado del ser esencial de Dios, en lugar de haber sido creado separadamente de él. El cosmos creado por Dios, se suponía, opera de acuerdo con las reglas de la razón, la inteligibilidad y la armonía. Creados como estaban a imagen de Dios, los humanos poseen la capacidad de contemplar los cielos y leer el cosmos como si fuera un libro legible.[50]

Aunque Benjamin acertó al entender que la observación astronómica moderna de un universo infinito y dinámico era hostil a la antigua idea de contemplar un mundo inmutable y el firmamento ordenado que lo cubre,[51] se equivocó al atribuir el colapso de esta última enteramente al ascenso de la primera. El desafío se produjo, más bien, mucho antes, en el seno de la propia teología cristiana, con la creciente toma de conciencia de que la doctrina de la omnipotencia divina, derivada del Dios creador de la Biblia hebrea, estaba en contradicción con las constricciones de un orden cósmico eterno y racional.[52] Si la voluntad de Dios era absoluta y los milagros podían deshacer el orden de la naturaleza que él mismo había dispuesto, la contingencia reemplazaba a la necesidad y el fundamento ontológico de los universales reales quedaba en entredicho. La rebelión teológica dentro de la escolástica que registró este desplazamiento surgió entre franciscanos como Guillermo de Ockham en el siglo XIV e inspiró lo que llegó a conocerse como nominalismo. Llamado ya en su propia época *via moderna*, desempeñó un papel —hoy ampliamente reconocido— en el surgimiento de lo que solemos concebir como modernidad.[53]

Benjamin nunca parece haber considerado que Ockham y su descendencia merecieran ser tomados en serio.[54] En su propia apropiación del pensamiento medieval, desarrollada quizá con mayor amplitud en la discusión de la hermenéutica escritural de *El inconsciente político*, Jameson también se ha centrado en niveles simbólicos de significado que son algo más que meras imposiciones convencionales sobre un mundo contingente.[55] Siempre ha recelado del nominalismo, cuyo legado individualista y positivista sigue considerando pernicioso en nuestros días. El nominalismo expresa, argumentaba en su libro sobre Adorno, "no simplemente una forma de resistencia al mal Universal, sino también un di-

lema y una situación histórica generalizada, una crisis".[56] En su libro sobre el posmodernismo, afirmó que sustenta la elevación de la inmanencia que mantiene el sistema por sobre la trascendencia que lo desafía.[57] No es de extrañar, pues, verlo entusiasmarse con la evocación benjaminiana de la prenominalista "buena armonía del cosmos y sus similitudes" como recordatorio de lo que hemos perdido y de lo que podría recuperarse una vez alcanzada la redención, o al menos su equivalente secular.

Jameson, sin embargo, nunca enfrenta realmente las reservas teóricas, así como las crecientes pruebas empíricas, que condujeron a la "crisis" y al posterior colapso del ideal antiguo —y escolástico— de una "buena armonía". Tampoco se detiene en las ambiguas implicaciones de creer en similitudes benignas entre las esferas celestes y el mundo sublunar, que fácilmente podrían justificar el orden político y social imperante como reflejo de una naturaleza eterna expresada en la Gran Cadena del Ser. La "cosmópolis" ideal, en la que el orden armónico de los cielos se reflejaba en el mundo terrenal, demostró que la "teología política" podía servir en ocasiones para legitimar el *statu quo*.[58] El nominalismo, en cambio, abrió un mundo de contingencia y posibilidad en el que la autoafirmación humana tenía la oportunidad de hacer el mundo, en lugar de limitarse a contemplarlo.

Tácitamente, sin embargo, Jameson sí reconoce que restaurar nuestra fe en un cosmos armónico efectivo —aun uno que relegue el orden racional en favor de la embriaguez extática— podría resultar insuficiente como meta de la redención marxista. Así, en un momento de su análisis del entusiasmo de Benjamin por la fantasía cosmológica de Auguste Blanqui, *L'Éternité par les astres*, observa que "la verdadera ontología es el esfuerzo por alcanzar una ontología todavía inexistente, aquella que aún solo podemos imaginar" (28).[59] Decidido a no repetir su antiguo error de atribuir a Benjamin un exceso de nostalgia melancólica por un mundo perdido, Jameson busca liberar los impulsos anticipatorios que un "viajero del tiempo procedente de algún futuro mesiánico" traería consigo. Incluso retrocede un poco en la cuestión del entusiasmo de Benjamin por el mundo de las correspondencias cósmicas, al admitir que "no es seguro que piense que podemos volver a él, ni siquiera que quiera hacerlo" (220). Pese al conocido desdén de Benjamin por las narrativizaciones convencionales de la historia como relato de un progreso inexorable, Jameson señala indicios de que creía que aún era posible usar el adjetivo "avanzado" para describir la producción técnica y estética.[60]

La temporalidad direccional implícita en este uso se hace aún más explícita en el pasaje de "Parque central", de su inacabado *Libro de los Pasajes*, con el que Jameson abre *The Benjamin Files*: "Para el dialéctico, lo que importa es tener en sus velas el viento de la historia mundial. Pensar significa para él orientar las velas. Lo importante es *cómo* se orientan. Las palabras son para él solo las velas. El modo en que se orientan las convierte en conceptos".[61] Mucho puede decirse sobre la vívida metáfora del "viento de la historia mundial", pero es necesario, antes que nada, contrastarla con aquel otro viento retratado en la célebre lectura que hace Benjamin del cuadro *Angelus Novus* de Paul Klee en sus "Tesis de filosofía de la historia". Allí, un huracán, del que se dice que sopla desde el Paraíso, arroja al Ángel contra su voluntad hacia el futuro. Mirando hacia el pasado, ve "una única catástrofe que acumula sin cesar ruina sobre ruina". Su violencia le impide plegar las alas, recomponerse y cumplir la misión que se le ha asignado: "despertar a los muertos y recomponer lo destrozado".[62] Es decir, un feroz viento en contra le impide cumplir la tarea redentora de la apocatástasis, que Benjamin identificaba con la esperanza mesiánica. Por eso llamará despectivamente "progreso" a la tempestad, la creencia en el cual es enemiga de una noción redentora de la historia universal.

El "viento de la historia mundial", en cambio, parece soplar en una dirección muy distinta. Su origen es incierto —aquí no se menciona el Paraíso—, pero puede no obstante ayudarnos a alcanzar su telos redentor. Aunque Bob Dylan nos asegure que no hace falta un meteorólogo para saber hacia dónde sopla el viento, es útil tener a mano a unos cuantos dialécticos que nos ayuden

a poner rumbo a casa. Su artículo de fe más fundamental es que el viento sopla, en última instancia, como una fuerza unificada y en una sola dirección. Pues, como argumentaba Jameson en *El inconsciente político*, solo podemos recuperar la urgencia de las historias individuales situándolas "dentro de la unidad de un único gran relato colectivo; solo si, bajo una forma por disfrazada y simbólica que sea, se las ve compartiendo un único tema fundamental: para el marxismo, la lucha colectiva por arrancar un reino de la Libertad a un reino de la Necesidad".[63]

El problema, por supuesto, es que, en lugar de ser empujada por un viento fuerte y constante hacia un único destino, la historia mundial, *pace* Benjamin y Jameson, bien puede parecerse más a un volante de bádminton zarandeado en todas direcciones por una tempestad. En las tormentas violentas, después de todo, las ráfagas pueden cambiar bruscamente y soplar desde muchas direcciones distintas, de modo que incluso los mejores dialécticos pueden extraviarse. "¿Cómo saber la hora, cómo sentir la dirección de los vientos de la historia en semejante multiverso?" (211), se permite preguntarse Jameson.[64] De hecho, la idea misma de una "historia mundial" coherente, entendida como un metarrelato colectivo escrito desde la perspectiva de un protagonista singular, la humanidad, bien puede ser una presunción dudosa.[65] Benjamin lo reconoció al subrayar la necesidad de que los historiadores interrumpan las narraciones dadas, destruyan los relatos recibidos del pasado y reconstelen los escombros resultantes. "El materialismo histórico", insistía, "no aspira a una exposición homogénea ni a una exposición continua de la historia".[66]

Existe además la complicación adicional de que, junto con cualquier viento que pueda estar azotando metafóricamente la historia humana, están también los vientos naturales, cuyos efectos en la inminente era de crisis climática extrema son todo menos tranquilizadores. Huracanes y tornados cada vez más violentos, vórtices polares, tormentas de fuego y fenómenos semejantes nos recuerdan que la naturaleza, lejos de estar "en vías de extinción",[67] como quizá llegó a temer Benjamin, se reafirma con saña frente a la hybris del dominio humano. La escalofriante predicción de Roger Caillois, amigo de Benjamin en el Colegio de Sociología de París, en una conferencia de 1937 titulada "El viento de invierno", parece más resonante que nunca, sobre todo si la aplicamos al entrelazamiento de la historia humana con la historia natural:

> Ya no hace un tiempo apacible. Se levanta ahora en el mundo un viento de subversión, un viento frío, áspero, ártico, uno de esos vientos asesinos y tan saludables, que matan a los frágiles, a los enfermizos y a los pájaros, *que no les dejan pasar el invierno*. Y así se produce en la naturaleza una depuración silenciosa, lenta, irreversible, como una marea de muerte que sube imperceptiblemente.[68]

Ante todos estos obstáculos, para dotar de sentido a la idea de una historia mundial universal benigna, tenemos que afrontar el hecho paradójico de que esta no existe en realidad o, al menos, por tomar la terminología de Ernst Bloch, que existe "todavía no". Solo llegará a existir en ese momento extraordinario de ajuste de cuentas redentor y de amnistía universal llamado apocatástasis, razón por la cual Benjamin admite que se trata de una esperanza "mesiánica". En cierto modo, admite comparación con el "lenguaje en cuanto tal" adánico, que también será restaurado al final de los tiempos. Como ha señalado Peter Fenves en una lúcida lectura de una de las primeras reflexiones de Benjamin sobre la historia, "la diversidad de las cronologías históricas es comparable a la dispersión de las lenguas tras el derrumbe de la torre de Babel".[69] La historia mundial "en cuanto tal" puede, en otras palabras, no ser mucho más que la construcción ideal de una unidad posible, reñida con las historias en pugna de hombres y mujeres reales, que se resisten a ser reducidas a un denominador común.[70] Hasta que llegue el Juicio Final, sin embargo, lo único que podemos hacer es apostar a que algún día llegará y ajustar nuestras velas dialécticas para atrapar un viento que supuestamente nos llevará a casa y que, paradójicamente, todavía no sopla en realidad.

Jameson, con todo su afán de tomarse en serio los impulsos teológicos de Benjamin, deja traslucir a veces su incomodidad respecto de su plausibilidad última.[71] En su libro anterior sobre Adorno había expresado cierto escepticismo ante "el espejismo del misticismo benjaminiano" y "el motivo arquetípico del lenguaje mágico: el acto de nombrar, en el que, como era de esperar, Adán reaparece para desplazar a Platón".[72] Aunque aquí Jameson toma más a menudo el partido de Benjamin que el de Adorno, persiste algo de su resistencia al pensamiento mágico. Así, recurre al final a otra estrategia para frenar el persistente impulso catastrófico de la historia: el papel de las *figurae* a la hora de desafiar la homogeneidad, la linealidad y el desarrollo progresivo en nuestro trato con el pasado y en nuestra esperanza en el futuro. Aquí se apoya en lecciones que aprendió al comienzo de su carrera, cuando estudió con el gran comparatista literario Erich Auerbach durante su posgrado en Yale, lecciones que ya había aplicado en obras anteriores como *El inconsciente político*.[73]

Auerbach, según resulta, era él mismo amigo de Benjamin, y parece que su estudio de 1929 titulado *Dante, poeta del mundo terrenal* contribuyó a inspirar las meditaciones de Benjamin sobre las similitudes y su compleja defensa de la alegoría.[74] Recientemente ha resurgido el interés por la obra de Auerbach sobre las *figurae*, y sería imposible abordar aquí todas las cuestiones que ha suscitado.[75] Baste decir que se centraba en la importancia de que dos momentos o acontecimientos de la historia fueran entendidos en términos de prefiguración y realización, siendo el ejemplo clásico en el cristianismo el modo en que los incidentes y figuras de la Biblia hebrea —rebautizada como Antiguo Testamento— se entendían como anticipaciones de los del Nuevo Testamento. Tertuliano, por ejemplo, sostenía que el Josué del Libro de los Números prefigura a Jesús, "figura de aquel que había de venir" (*figuram futurorum*). Originalmente con el significado, *inter alia*, de "forma", "configuración", "imagen", "estatua", "plano" y "figura retórica", la palabra latina *figura* adquirió finalmente el sentido tipológico que la convirtió en un rasgo tan cargado de sentido en la historia sagrada cristiana. Entendidas como dotadas de peso ontológico, las *figurae* eran, por tanto, algo más que meras herramientas de la retórica profética.

Para Jameson, "el corazón mismo de lo que hay de profundo y original en la obra de Benjamin" es "la relación entre la narratividad y la materia prima de la vida social, la figurabilidad y representabilidad de la historia misma" (161). La razón por la que Benjamin se sentía tan atraído por el relato o cuento tradicional, por oposición a la novela moderna, es que el primero permite, e incluso alienta, que se lo vuelva a contar, mientras que la segunda lo hace imposible.[76] La comparación convencional entre la narración histórica y la novela realista clásica resulta, por tanto, profundamente problemática, al menos en lo que respecta a una versión más redentora de la historia.[77] Pero también lo es una noción estática o cíclica de tipos recurrentes, que Jameson ya había criticado en *Marxismo y forma* como "siempre el signo de un pensamiento histórico detenido a medio camino, un pensamiento que, en el camino hacia la historia concreta, se asusta e intenta convertir sus intuiciones en esencias eternas".[78] Lo que la teoría de Auerbach aportaba, en cambio, era un sentido de la repetición con diferencia, y no simplemente otra versión del "eterno retorno" de Nietzsche. La noción benjaminiana de "dialéctica en suspenso" supone también "una similitud entre al menos dos momentos de la historia" (222), pero no una simple identidad. Sugiere más bien que el segundo momento consuma el primero, un momento marcado por el fracaso. "Este es, pues, el sentido último de la enigmática 'imagen dialéctica' de Benjamin […]. [E]sta dualidad es una forma de figuración alegórica, y el momento del pasado, la mónada histórica, es, en su mismo fracaso, una incompletud y una prefiguración de una realización por venir" (232).

Jameson no es el único entre los marxistas contemporáneos que moviliza el poder de la repetición figural con diferencia. Esta es también un rasgo del intento de Alain Badiou de exhortar a lo que llama "fidelidad al Acontecimiento", basada en la creencia de que lo que pudo parecer una derrota en la lucha revolucionaria es solo la

primera iteración de lo que más tarde podría tener éxito.[79] Jameson, de hecho, escribió en 2016 una valoración de Badiou en la que destacaba su afirmación de que el Acontecimiento no existe en el presente (el reino del Ser estático), sino en el "ya no" y el "todavía no" de una temporalidad figural. O, más precisamente, su tiempo es el del futuro anterior (a veces llamado futuro perfecto), el tiempo de lo que llegará a ser un pasado consumado en lo que será el futuro. Es, como también ha admitido Jameson de forma reveladora, un tiempo en el que las masas no desempeñan papel alguno como agente del cambio histórico:

> Su presencia se detecta también después de los hechos, en las ruinas de 1848 o de 1917: la colectividad no puede constituir un *actante* en este sentido narrativo. Y sin embargo, esos mismos acontecimientos convulsivos pueden de algún modo ser despertados de nuevo en el presente, en lo que suena como un eco fraterno de la enérgica formulación de Benjamin: "para Robespierre, la Roma antigua era un pasado cargado de tiempo-ahora [*Jetztzeit*], que él hacía saltar del continuo de la historia". Este "salto de tigre al pasado" de Benjamin es sin duda una excelente interpretación de lo que Badiou entiende por "fidelidad" al Acontecimiento.[80]

Esta admisión plantea una cuestión muy delicada acerca del intento imaginativo de Benjamin de yuxtaponer teología y materialismo histórico: ¿cuáles son sus implicaciones políticas, si es que las tiene? Resulta aleccionador recordar que la retórica de la "redención" no siempre se ha adoptado al servicio de causas progresistas; fue, por ejemplo, el grito de guerra de los sureños agraviados en la lucha contra la Reconstrucción tras la Guerra Civil estadounidense. Jennings ha señalado que, "en el *Libro de los Pasajes*, Benjamin habla de la 'voluntad de apokatástasis' como la resolución de reunir de nuevo, en la acción revolucionaria y en el pensamiento revolucionario, precisamente los elementos del 'demasiado pronto' y del 'demasiado tarde', del 'primer comienzo y la decadencia final' […]. [L]a voluntad de apokatástasis es en este sentido la voluntad política, la voluntad de poner fin a lo que es con la esperanza de que, en un giro cosmológico, algo mejor pueda sucederle".[81] Jameson suscribe esta valoración del mensaje exhortativo que trae Benjamin en su papel de "viajero del tiempo procedente de algún futuro mesiánico".

Pero ¿es un mensaje que probablemente vaya a ser escuchado y puesto en práctica? ¿Y por quién?[82] ¿Qué compromiso político, cabría preguntarse, se verá galvanizado por la meta de volver a un antiguo ideal de armonía cósmica en el que nuestro destino esté coordinado con los giros celestes? ¿Qué celo revolucionario se avivará con sueños de restaurar un "lenguaje en cuanto tal" adánico más allá de la Babel de las distintas lenguas? ¿Qué hambre de justicia social se verá estimulada por el deseo de una apocatástasis en la que opresor y oprimido por igual reciban la salvación de un Dios indiferentemente misericordioso? ¿Qué talentos organizativos se movilizarán por el sueño de la salvación para todos cuando, al menos en Estados Unidos, ni siquiera somos capaces de alcanzar un consenso sobre la atención de salud para todos? En suma, ¿podemos realmente abrigar la esperanza de una versión benigna de la historia universal en la que un viento poderoso sople por fin en la dirección correcta, permitiéndonos izar nuestras velas y alcanzar la tierra prometida?

La agenda maximalista de Benjamin, cabría conjeturar, refleja lo que podría llamarse "manía de izquierda" más que "melancolía de izquierda". Es decir, la versión de la esperanza mesiánica que tomó de sus eclécticas fuentes teológicas es tan desmesurada en sus metas que sugiere una negativa o una incapacidad para reconocer los límites de la realidad. Melancolía y manía, como sostuvo célebremente Freud, bien pueden ser dos caras de la misma moneda, tal como se experimentan en los trastornos bipolares maníaco-depresivos.[83] Ambas contrastan con el duelo propiamente dicho, en el que un objeto perdido es reconocido como tal y la pena por su desaparición se atenúa hasta convertirse en una sombría aceptación de lo perdido. Benjamin, como he argumentado en otro lugar, se resistió intransigentemente a

los consuelos del duelo, sobre todo cuando estos exigían la reconciliación con el *statu quo* de un mundo que había producido los horrores de la Primera Guerra Mundial y que parecía decidido a restaurar todas las condiciones que la habían causado.[84] Estaba decidido a mantener abierta la herida hasta encontrar una auténtica cura, y buscó incansablemente cualquier indicio de lo que esta podría ser en una variedad asombrosamente amplia de lugares, desde la teología, la lingüística, la filosofía y la literatura hasta las artes visuales, la tecnología moderna y la cultura popular, por no mencionar la grafología y el hachís. Entre sus muchas virtudes, *The Benjamin Files* muestra hasta qué punto esa búsqueda puede seguir resultando cautivadora para alguien con el compromiso inquebrantable, la vasta erudición y la capacidad imaginativa de un Fredric Jameson. Pero he de confesar que, pese a todos sus heroicos esfuerzos por infundir al materialismo histórico las energías maníacas del "código teológico" de Benjamin, las probabilidades de éxito me parecen abrumadoramente escasas. El intento más modesto de Kant de escribir una historia universal en sentido cosmopolita nunca llegó a realizar, después de todo, la intención práctica que lo motivaba: el logro de la paz perpetua entre las naciones. Cuesta pensar que una historia universal en sentido mesiánico, cuyas ambiciones redentoras son aún más altas, vaya a tener más éxito. Es tan probable que cambiemos nuestra pluralidad lingüística por la *Ursprache* hablada en el Jardín antes de la Caída como que logremos forjar con nuestro tumulto de narraciones históricas diferentes un único relato coherente, sobre todo uno en el que hasta los villanos más viles se salven junto con sus víctimas. El "viento de la historia" bien podría resultar poco más que lo que los nominalistas gustan de llamar un *flatus vocis*.

Irónicamente, para volver a nuestro punto de partida, el ensayo de Jameson de 1969 sobre la nostalgia de Benjamin quizá pueda entenderse mejor no como la anticipación prefigural de *The Benjamin Files*, sino como su consumación. Es decir, a pesar de todos los ingeniosos esfuerzos de Jameson por arrancar un mensaje utópico de los escombros del lamento melancólico de Benjamin por un mundo que hemos perdido, a pesar de toda su insistencia en que el momento teológico de la constelación benjaminiana expresa la esperanza de un futuro redimido, a pesar de su sutil distinción entre la crítica benjaminiana de la ideología del progreso y su admiración por lo genuinamente "avanzado", lo que emerge de su nuevo libro sigue siendo la primacía de la melancolía saturnina de Benjamin sobre sus esperanzas maníacas.[85] Si hemos de tomar en serio la subversión de la cronología historicista convencional, evolutiva y unidireccional, que propugnan tanto Benjamin como Jameson, ¿por qué no convertir el libro de 2020 en la prefiguración del ensayo de 1969? El resultado podrá ser prepóstero en el sentido preciso de la palabra, que designa aquello en que lo último pasa a ser lo primero. Pero, desde luego, no es menos prepóstero que creer que el viento de la historia mundial, pese a todos los indicios en contrario, nos empuja hacia la restauración de las armonías cósmicas, de un "lenguaje en cuanto tal" adánico y de la salvación universal llamada apocatástasis.

NOTAS

1. Fredric Jameson, "Walter Benjamin, or Nostalgia", *Salmagundi* 10/11, 1970, pp. 52–73. Ese fue también el año en que se publicó la primera colección en inglés de la obra de Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, ed. Hannah Arendt, trad. Harry Zohn, New York, Schocken, 1969. Jameson se basó en los dos volúmenes de los *Schriften* de Benjamin, editados por Theodor W. Adorno y Gretel Adorno con la colaboración de Friedrich Podszus, que habían aparecido en la editorial Suhrkamp en 1955.
2. Fredric Jameson, "Walter Benjamin; or, Nostalgia", *Marxism and Form: Twentieth-Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1971, pp. 60–83.
3. Ibid., 71.
4. Ibid., 82.
5. El propio Benjamin acuñó la expresión "melancólicos de izquierda" en su ensayo de 1931 sobre la poesía de Erich Kästner. Véase su "Left-Wing Melancholy", *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 2, *1927–1934*, ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland y Gary Smith, trad. Rodney Livingstone, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, pp. 423–427. Para una consideración reciente de la tradición de la melancolía de izquierda, véase Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, New York, Columbia University Press, 2016. Traverso acepta la expresión y la aplica a Benjamin, pero sostiene que puede alimentar una posible resistencia futura.
6. Véase Walter Benjamin, "N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]", *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, ed. Gary Smith, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 44; donde cita con aprobación una observación de Rudolf Borchardt. "N" es la letra asignada por Benjamin a uno de los legajos (*Konvolute*, o atados de papeles) de su inacabado *Libro de los Pasajes*.
7. Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", en *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 4, *1938–1940*, ed. Howard Eiland y Michael W. Jennings, trad. Edmund Jephcott, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006, pp. 313–55.
8. Terry Eagleton, "Fredric Jameson: The Politics of Style", *Diacritics*, vol. 12, núm.3, 1982, pp. 14–22.
9. Fredric Jameson, *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
10. Walter Benjamin, "The Destructive Character", en *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. Peter Demetz, trad. Edmund Jephcott (Nueva York: Schocken, 1986); Walter Benjamin, *One-Way Street*, en *One-Way Street and Other Writings*, trad. J. A. Underwood, London, Penguin, 2009, p. 55. Véase Irving Wohlfahrt, "No-Man's-Land: On Walter Benjamin's 'Destructive Character'", *Diacritics*, vol. 8, núm. 2 1978, pp. 47–65.
11. Véase, por ejemplo, Stephen Helmling, *The Success and Failure of Fredric Jameson: Writing, the Sublime, and the Dialectic of Critique* (Albany: SUNY Press, 2000). En 1997, Jameson fue "galardonado" con el primer premio del "Concurso de la Peor Escritura del Mundo" de la Universidad de Canterbury, en Nueva Zelanda, dudoso honor que el novelista David Foster Wallace respaldó en su ensayo "Authority and American Usage", *Consider the Lobster and Other Essays*, New York, Little, Brown, 2005, p. 115.
12. Jameson señala que las tesis expuestas en el ensayo de Benjamin titulado "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" no son discursivas ni "pasos de un argumento lógico o de una demostración, sino más bien momentos de consecuencia histórica que se despliegan en abanico de un modo casi sincrónico o estructural" (*The Benjamin Files*, 192). Que él mismo pueda sentir cierta frustración ante los resultados lo indica la leve nota de irritación que se permite al cierre del capítulo que le dedica, que termina señalando "la incorregible falta de foco del ensayo" (219).
13. En *The Benjamin Files*, el propio Jameson expresa reservas sobre la metáfora del sueño, que asocia con la fantasmagoría. Le preocupa que "presupone un ámbito diferente en el que podemos despertar. Ninguna de estas formulaciones parece muy acertada, ni para el capitalismo ni para el París del Segundo Imperio" (154). El motivo del sueño y del despertar, tanto colectivo como individual, en Benjamin ha sido ampliamente señalado, por ejemplo, por Susan Buck-Morss. Véanse su *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989) y *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
14. Geoffrey Galt Harpham, "Late Jameson", en *Shadows of Ethics: Criticism and the Just Society* (Durham: Duke University Press, 1999), 176. El ensayo apareció originalmente en *Salmagundi* en 1996.
15. Resulta que Charles de Brosses, el iniciador en el siglo XVIII del discurso sobre los fetiches que influyó en Marx, fue presidente del parlamento de Dijon, y "badoliano" es la forma adjetival que hoy se emplea para referirse al marxista francés contemporáneo Alain Badiou. No tengo la menor idea de quiénes son los conversos proustianos recientes.
16. Para una comparación detallada, véase Stéphane Moses, "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig", en Smith, *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, pp. 228–246. Moses señala que una diferencia fundamental entre ambos es "que la función comunicativa del lenguaje, que para Benjamin representa el principal síntoma de su degeneración, es para Rosenzweig

idéntica a su cualidad de revelación" (238).

17. Las notas al pie pueden ser un modo en que el "pensamiento vivo" desafía las reificaciones del "filosofar sistemático y el estudio empírico de los fenómenos concretos" (Fredric Jameson, "T. W. Adorno; or, Historical Tropes", en *Marxism and Form*, 9n2). En *The Benjamin Files*, las notas al pie apenas se emplean siquiera para aclarar las fuentes de Jameson. En un momento dado, le cuenta al lector: "acabo de leer la reseña de un libro que pretende llamar la atención sobre el papel del tiempo mismo en la gastronomía" (184), pero omite dar la referencia.
18. Jameson expresa a menudo dudas sobre el papel ideológico de la visualidad en la cultura contemporánea, pero los diagramas tienen su propia lógica intrínseca cuasivisual. Véase John Bender y Michael Marrinan, *The Culture of Diagram*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
19. A menudo se ha observado que este patrón se reflejaba también en sus relaciones personales, paralelo que él mismo reconoció en una reveladora carta a Gretel Adorno, quien se había quejado de los peligros de su amistad con Bertolt Brecht: "Tú, más que nadie, no ignoras en absoluto que mi vida, al igual que mi pensamiento, se caracteriza por los extremos. La amplitud que así afirma, la libertad de yuxtaponer objetos y pensamientos que parecían irreconciliables, solo cobra forma ante el peligro. Un peligro que, por lo general, también para mis amigos solo resulta evidente bajo la forma de dichas relaciones 'peligrosas'" (Benjamin a Gretel Adorno, comienzos de junio de 1934, en *Correspondence, 1930–1940*, ed. Henri Lonitz y Christoph Gödde, trad. Wieland Hoban, Malden, MA: Polity Press, 2008, p. 105.
20. Para ejemplos recientes, véanse *Walter Benjamin and Theology*, ed. Colby Dickinson y Stéphane Symons, New York, Fordham University Press, 2016; y Peter E. Gordon, *Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization*, New Haven, Yale University Press, 2020.
21. Scholem escribió a Benjamin en marzo de 1938 que Adorno le había asegurado que Horkheimer "te tiene en la *más alta* estima, *pero tiene perfectamente claro que, en lo que a ti respecta*, se trata de un *místico* […]. Parecen saber desde hace tiempo mucho de lo que tú consideras secreto y no deseas que se mencione, y *sin embargo* siguen depositando sus esperanzas en ti" (Scholem a Benjamin, 25 de marzo de 1938, en *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940*, ed. Gershom Scholem, trad. Gary Smith y Andre LeFevere, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, p. 215.
22. Esto es lo que Jameson quiere decir cuando afirma que, al dejar atrás su infancia y su familia, Benjamin abandonó también el judaísmo (*The Benjamin Files*, 129). Aunque correcta en lo que respecta a la participación en una comunidad de ortopraxis, esta afirmación tajante puede subestimar la persistente identidad "marrana" de Benjamin y su identificación con la religión en la que nació. Véase Agata Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos* (Nueva York: Routledge, 2014), capítulos 3 y 7. Otra interpretación sugiere que su lealtad iba en realidad a las herejías antinomianas generadas por Sabbatai Zevi. Véase Jeffrey Mehlman, *Benjamin for Children: An Essay on His Radio Years* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 40–47. Cabría preguntarse también: ¿qué significa recurrir a ideas teológicas sin creer en Dios (o sin estar situado en una tradición específica de culto a Dios)? ¿Puede uno ser biólogo sin creer en la "vida", o psicólogo sin aceptar la idea de "psique"? Benjamin, con todo su énfasis en la crisis de la experiencia, no parece haber experimentado nunca la creencia en Dios ni haber sufrido cuando la perdió.
23. La introducción de la "redención" por parte de Benjamin en el vocabulario de la teoría crítica se hace patente en la evocación que de ella hace después Adorno. Aparece no solo en el célebre aforismo final de *Minima Moralia*, sino también en *Negative Dialectics*, trad. E. B. Ashton, New York, Seabury, 1973; donde escribió: "si la posibilidad, por débil y lejana que sea, de redención en la existencia quedara cortada por completo, el espíritu humano se convertiría en una ilusión, y el sujeto finito, condicionado, meramente existente, acabaría siendo deificado como portador del espíritu" (400). Pese a una referencia oblicua a la *restitutio in integrum* en una discusión de epistemología (*Negative Dialectics*, 47), variante de la *restitutio ad integrum* que Benjamin identifica con la apocatástasis, Adorno no explicitó lo que el término podría significar y parece haber aceptado los reparos de Horkheimer acerca de la transfiguración del sufrimiento pasado.
24. Benjamin la invocó, por ejemplo, en "El narrador", al tratar de la deuda de Leskov con Orígenes; véase "The Storyteller", en Arendt, *Illuminations*, 103. Aparece también en el legajo N del *Libro de los Pasajes* (véase Benjamin, "N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]", 46) y en una de sus discusiones sobre el surrealismo, al que atribuía "la voluntad de apocatástasis […], la resolución de reunir de nuevo, en la acción revolucionaria y en el pensamiento revolucionario, precisamente los elementos del 'demasiado pronto' y del 'demasiado tarde', o del primer comienzo y la decadencia final" (Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trad. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999, p. 698.
25. La palabra se transcribe a veces con "c" (apocatástasis) y a veces con "k" (apokatástasis), y Jameson emplea ambas formas.

26. En el legajo N, Benjamin sostenía que "el concepto auténtico de historia universal es un concepto mesiánico". Lo contraponía a una noción meramente aditiva de la historia universal, basada en la idea historicista de una cosa tras otra.
27. Para otras discusiones, véanse Michael W. Jennings, "The Will to Apokatastasis: Media, Experience, and Eschatology in Walter Benjamin's Late Theological Politics", en Dickinson y Symons, *Walter Benjamin and Theology*, 93–110; Fabrizio Desideri, "Intermittency: The Differential of Time and the Integral of Space. The Intensive Spatiality of the Monad, the Apokatastasis and the Messianic World in Benjamin's Latest Thinking", *Aisthesis* 9, n.º 1, 2016, pp. 177–187; y Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's* "On the Concept of History", trad. Chris Turner, London, Verso, 2005, pp. 35–36.
28. Walter Benjamin, "Theological-Political Fragment", en *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 3, *1935–1938*, ed. Howard Eiland y Michael W. Jennings (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 306. La expresión se encuentra en Hechos 3:21, en el Nuevo Testamento.
29. Löwy citó una comparación hecha por Scholem en 1932 (*Fire Alarm*, 35), pero Andrew Benjamin advirtió contra la asimilación de una a la otra. Véase su "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, ed. Andrew Benjamin y Peter Osborne, London, Routledge, 1994, p. 233.
30. Jennings, "The Will to Apokatastasis", op. cit., p. 102.
31. Véase Ilaria L. E. Ramelli, "Origen in Augustine: A Paradoxical Reception", *Numen* 60, n.º 2–3, 2013, pp. 280–307.
32. Fue marginal en el cristianismo occidental, pero tuvo más fortuna en el cristianismo ortodoxo oriental, que influyó en escritores rusos como Leskov.
33. Herbert Marcuse planteó lo mismo al final de *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1955), donde escribió sombríamente: "ni siquiera el advenimiento final de la libertad puede redimir a quienes murieron en el dolor. Es su recuerdo, y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, lo que oscurece la perspectiva de una civilización sin represión" (216).
34. La respuesta de Benjamin a la crítica de Horkheimer apareció en el legajo N del *Libro de los Pasajes*: "El correctivo de esta línea de pensamiento reside en la consideración de que la historia no es solo una ciencia, sino también una forma de rememoración (*eine Form des Eingedenkens*). Lo que la ciencia ha 'establecido', la rememoración puede modificarlo. La rememoración puede convertir lo incompleto (la felicidad) en algo completo, y lo completo (el sufrimiento) en algo incompleto. Eso es teología; pero en la rememoración hacemos una experiencia (*Erfahrung*) que nos prohíbe concebir la historia de un modo enteramente a-teológico, aun cuando no debamos intentar escribirla con conceptos literalmente teológicos" ("N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]", 61). Hay aquí una transferencia problemática del poder misericordioso de Dios para otorgar en el Juicio Final la redención universal a todos al acto de "rememoración" concedido a algún fantaseado último historiador, que también podría convertir milagrosamente la felicidad parcial y el sufrimiento completo de las gentes del pasado en sus contrarios.
35. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", en Arendt, *Illuminations*, op. cit., p. 256.
36. Jameson repite la misma idea en su discusión del ensayo de Benjamin titulado "Destino y carácter", cuando celebra su "separación decisiva de la noción de destino respecto de la ética, de las nociones de culpa e inocencia y del 'acento moral', o lo que en el lenguaje de 1916 llama juicio" (*The Benjamin Files*, 82).
37. En el caso de Benjamin, sin embargo, no siempre está claro que se situara de lleno del mismo lado de esta divisoria. Así, en *Calle de dirección única*, donde abogaba por la toma de partido frente a la objetividad, afirmaba también que "la crítica es una cuestión moral" (71).
38. Georg Lukács, "Bolshevism as a Moral Problem", trad. Judith Marcus Tar, *Social Research*, vol. 44, núm. 3, 1977, pp. 416–424; Georg Lukács, "Tactics and Ethics", en *Tactics and Ethics, 1919–1929: The Questions of Parliamentarianism and Other Essays*, trad. Michael McColgan, London, Verso, 2014, pp. 3–11.
39. Bertolt Brecht, *The Measures Taken* (1930), *The Measures Taken and Other Lehrstücke*, trad. Carl R. Mueller, Nueva York, Bloomsbury, 2001, p. 13.
40. Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trad. John O'Neill, Boston, Beacon Press, 1990.
41. Dicho con menos eufemismos, justificará medios violentos para alcanzar un fin deseado. Señalando la asociación que Benjamin establece entre la violencia revolucionaria y la divina, Jameson escribe: "la violencia se convierte en la condición misma de posibilidad del tiempo-ahora, el 'ahora de la cognoscibilidad' en el que el mito soreliano de la huelga general, la venganza de Dios sobre los tiranos y las fuerzas arcaicas, y todas las revoluciones de la historia humana confluyen en una 'imagen dialéctica' energizante y multidimensional" (*The Benjamin Files*, 143).
42. Hay otro aspecto del pensamiento cosmológico antiguo que pone el acento en el retorno cíclico de las correspondencias armónicas a lo largo del tiempo. En Orígenes, como ha señalado Jennings, la idea de apocatástasis debía mucho a los pensadores antiguos: "Una comprensión cosmológica de la apokatástasis es típica del platonismo, el estoicismo y el gnosticismo; todos ellos comparten la creencia en la rigurosa

alternancia de edades de culminación cósmica y de restitución cósmica" ("The Will to Apokatastasis", 102). La creencia de Benjamin en la necesidad de la destrucción y la reconstelación muestra su deuda con este modo de pensar, aunque se resistió a la idea de ciclos permanentes.

43. En un momento, ciertamente, Jameson se permite decir que la versión ideal de la experiencia en Benjamin "encuentra sus orígenes en el gran cosmos de similitudes que forma el paisaje edénico, del que lo mítico no es mucho más que la regresión tóxica en una modernidad devastada" (*The Benjamin Files*, 216), lo que confunde ambas cosas.
44. Benjamin, *One-Way Street*, op. cit., p. 113.
45. Ibid.
46. Sir James George Frazer, *The New Golden Bough*, ed. Theodor H. Gaster, Nueva York, Doubleday, 1959, p. 7.
47. Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, Nueva York, Routledge, 1993. Para una discusión de los vínculos entre Frazer y Benjamin, véase Patrice Ladwig, "Mimetic Theories, Representation, and 'Savages': Critiques of the Enlightenment and Modernity through the Lens of Primitive Mimesis", en *The Transformative Power of the Copy: A Transcultural and Interdisciplinary Approach*, ed. Corinna Forberg y Philipp W. Stockhammer (Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2017), 37–66.
48. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace, Cambridge, MA: MIT Press, 1983, parte 2.
49. El filósofo griego dominante para los escolásticos fue, desde luego, Aristóteles, aunque el neoplatonismo, desde la época de Plotino, también tuvo influencia. Hubo además, conviene señalarlo, protonominalistas griegos antiguos —por ejemplo, atomistas como Leucipo y Demócrito, así como cínicos como Antístenes—, pero no fueron ampliamente valorados hasta más tarde.
50. La persistente simpatía de Benjamin por esta metáfora se manifiesta en el legajo N, donde escribió que "la expresión 'el libro de la naturaleza' indica que podemos leer lo real como un texto. Así se procederá aquí con la realidad del siglo XIX.
51. El estudio clásico es el de Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957).
52. Véase *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspective*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht, Springer, 1985.
53. Además de Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, véase Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). Blumenberg expone también con gran detalle la larga preparación teológica y filosófica de la revolución astronómica en *The Genesis of the Copernican World*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1987). Hubo, ciertamente, un renacer del interés por las correspondencias cósmicas durante el Renacimiento, con el auge del interés de intelectuales como Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola por el neoplatonismo, que mantuvo vivas la astrología, la geomancia, la nigromancia y otras formas de adivinación oculta. Pero no floreció por mucho tiempo una vez que la Revolución Científica se puso verdaderamente en marcha.

54 Benjamin se había interesado, sin embargo, por las teorías lingüísticas de un filósofo escolástico anterior, Duns Escoto, e incluso las consideró como tema para su *Habilitationsschrift*. Véase Peter Fenves, *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 55–59. Podría argumentarse, no obstante, que el interés de Benjamin por los nombres adánicos muestra su deuda con una tradición alternativa del nominalismo, que podría llamarse "judía" o "mágica". Dejo el desarrollo de este argumento para otra ocasión.

55. Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981, p, 31. Para una discusión al respecto, véase Andrew Cole, *The Birth of Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, pp. 126–132.
56. Fredric Jameson, *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990, p. 164.
57. Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, p. 250.
58. Para una discusión, véase Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1990). El adjetivo "cosmopolita" tiene un significado algo distinto, que remite a la antigua idea de ser un "ciudadano del mundo".
59. Benjamin leyó la fantasía de Blanqui como ejemplo de la obsesión por el eterno retorno en el siglo XIX, expresada también por Baudelaire y Nietzsche. Aunque resonaba con su crítica del progreso, Benjamin pensaba que reificaba problemáticamente la dialéctica de la derrota como rasgo permanente de todos los mundos posibles. Si Benjamin comprendió o no cabalmente el texto se ha convertido en motivo de cierta controversia.
60. Jameson identifica el criterio de lo avanzado con la superación benjaminiana de las categorías estéticas tradicionales, que compartía con Breton y los surrealistas (*The Benjamin Files*, 213).
61. Walter Benjamin, "Central Park", en *Selected Writings*, vol. 4, *1938–1940*, ed. Howard Eiland y Michael W. Jennings, trad. Edmund Jephcott y otros, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 176, citado en Jameson, *The Benjamin Files*, op. cit., p. 1.

62. Benjamin, "Theses on the Philosophy of History", 259. No resulta evidente por qué se dice que la tempestad sopla desde el Paraíso. Quizá Benjamin quiso decir que viene del Jardín del Edén, del que Adán y Eva fueron expulsados tras su transgresión, lo que causó la catástrofe en curso que se amontona a los pies del Ángel. En el legajo N ya había sostenido que "el concepto de progreso debe fundarse en la idea de catástrofe. Que las cosas 'sigan así' *es* la catástrofe".
63. Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., p. 19.
64. Jameson emplea aquí el término "multiverso" no para referirse a la fantasía cosmológica de Blanqui de un número infinito de universos, sino simplemente para decir que distintos lugares de esta tierra experimentaban en la época de Benjamin temporalidades diferentes, o lo que Ernst Bloch habría llamado "no contemporaneidad".
65. Uno de los peligros evidentes que acompañan a todo intento de escribir una narración singular de la especie como totalidad es que puede fácilmente elevar una perspectiva parcial a representante del todo. Así, la convicción eurocéntrica de Hegel de que el Estado prusiano reformado se encontraba a la vanguardia de la historia mundial parece muy provinciana desde la perspectiva, digamos, de un aborigen del interior australiano, de un campesino que trabaja en los campos de China o de la India, o de un inuit que vive más allá del Círculo Polar Ártico. Una vez superado el viejo prejuicio de que algunos pueblos tienen historia y otros no, resulta muy difícil localizar al supuesto protagonista del relato.
66. Benjamin, "N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]", 60. Cabe preguntarse cómo se concilia esto con la afirmación de Jameson de que Benjamin "tenía un compromiso inquebrantable con la convicción de que el presente, y la historia misma, tiene una lógica" (*The Benjamin Files*, 138). ¿Qué clase de lógica combina la creencia de que el progreso es catástrofe, de que la interrupción y la destrucción son salvíficas, de que son necesarias nuevas constelaciones de presente y pasado, y de que todo lo que tenemos es una esperanza teológicamente fundada en que de algún modo seremos redimidos al final?
67. Jameson evoca la expresión en su discusión de las observaciones de Adorno sobre la "belleza natural" (*The Benjamin Files*, 187). *The Benjamin Files* tiene también un capítulo titulado "Nature Weeps" [La naturaleza llora], que no desarrolla, sin embargo, lo que esa metáfora antropomórfica podría haber significado para Benjamin.
68. Roger Caillois, "The Winter Wind", en *The College of Sociology (1937–39)*, ed. Denis Hollier, trad. Betsy Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, p. 42. Lo perturbador de esta conferencia es la insensible celebración, por parte de Caillois, de los efectos "saludables" de este raleo del rebaño, que deja sobrevivir solo a los más fuertes hasta el regreso de la primavera. Aunque podría asimilarse esta actitud a la creencia de Benjamin de que la destrucción es necesaria antes de la redención, contradice su hostilidad hacia la creencia darwinista social de que la historia pertenece a los vencedores.
69. Fenves, *The Messianic Reduction*, 121. Si tomamos en serio el paralelo, sugiere que, antes de la Caída, habría sido posible hablar de una "historia mundial" unificada que luego se habría hecho añicos. ¿Cómo, cabría preguntarse, incluía a todos aquellos pueblos cuyos mitos de origen no derivaban del Génesis de la Biblia hebrea?
70. Jameson admite que Benjamin comprendió que debemos distinguir entre la historia tal como la conocemos imperfectamente antes de la redención y "la Historia misma, la dirección real en que sopla el viento de la historia en estos 'dos segundos finales' al cierre del 'día de veinticuatro horas' de la historia mundial". Jameson, *The Benjamin Files*, op. cit., p. 235.
71. Por ejemplo, en un momento escribe: "la evocación de un acontecimiento legendario como 'la Caída' parecería hacer inevitable algún reconocimiento de compromiso de la presencia de la teología tradicional. Intentaré eludir incluso esta concesión, sin embargo, anticipando una discusión posterior de la idiosincrática noción benjaminiana de la historia, que habrá de caracterizarse como una práctica de la 'periodización sin transiciones'". Jameson, *The Benjamin Files*, op. cit., p. 53.
72. Jameson, *Late Marxism*, op. cit., p. 55.
73. Jameson, *The Political Unconscious*, op. cit., pp. 29–30.
74. Karlheinz Barck, "Walter Benjamin and Erich Auerbach: Fragments of a Correspondence", trad. Anthony Reynolds, *Diacritics* 22, n.º 3, 1992, pp. 81–83. Para una comparación de la alegoría en Dante y en Benjamin, véase Ethan Knapp, "Benjamin, Dante, and the Modernity of the Middle Ages; or, Allegory as Urban Constellation", *Chaucer Review* 48, n.º 4, 2014, pp. 524–541. Jameson ya había reconocido la pertinencia de la comparación cuando escribió: "el pensamiento de Benjamin se comprende mejor como un pensamiento alegórico, como un conjunto de niveles de mediación paralelos y discontinuos que no carecen de semejanza con aquel modelo último de composición alegórica descrito por Dante". Jameson, "Walter Benjamin; or, Nostalgia", *Marxism and Form*, op. cit., p. 60.
75. Véase, por ejemplo, James I. Porter, "Disfigurations: Erich Auerbach's Theory of *Figura*", *Critical Inquiry* 44, n.º 1, 2017, pp. 80–113. Otras estudiosas, en particular Jane Newman y Victoria Kahn, también han reavivado el interés por la obra de Auerbach sobre la alegoría y la *figura*.

76. Jameson sostiene también que, para Benjamin, el contexto del relato incluye "todo ese cosmos unificado por sus analogías […], un mundo organizado fuera de las categorías mundanas, ya sea por el plan de Dios o por la ley natural". Jameson, *The Benjamin Files*, op. cit., p. 168.
77. Quizá el primer gran desafío a la comparación provino del provocativo ensayo de Hayden White de 1966 titulado "The Burden of History", reeditado en *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 27–50; en él abogaba por la incorporación de técnicas estéticas modernistas a la narración histórica. Volvió sobre el tema en "Modernism and the Sense of History", *Journal of Art Historiography* 15 (diciembre de 2016), 1–15, donde se apoyaba en *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*, London, Verso, 2002, de Jameson. Jameson, por su parte, escribió una extensa reseña, crítica pero elogiosa, de *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), de White, titulada "Figural Relativism, or the Poetics of Historiography", *Diacritics* 6, n.º 1 (1976), 2–9, donde advertía contra una noción cíclica de los tipos históricos.
78. Jameson, "Marcuse and Schiller", *Marxism and Form*, op. cit., pp. 93–94.
79. Véase, por ejemplo, Alain Badiou, *Philosophy and the Event*, trad. Louise Burchill, Malden, Polity Press, 2013. Sobre el reciente discurso francés del "acontecimiento", véase Martin Jay, "Historicism and the Event", en *Against the Grain: Jewish Intellectuals in Hard Times*, ed. Ezra Mendelsohn, Stefani Hoffman y Richard I. Cohen (Nueva York: Berghahn Books, 2014), 143–67. Para un tratamiento más general, véase Robin Wagner-Pacifici, *What Is an Event?*, Chicago: University of Chicago Press, 2017.
80. Fredric Jameson, "Badiou and the French Tradition", *New Left Review*, núm. 102, 2016, p. 109.
81. Jennings, "The Will to Apokatastasis", op., cit., p. 98.
82. Jameson, ciertamente, nunca ha estado muy dispuesto a confiar en el papel protagónico de la praxis en su interpretación del marxismo. Así, en *The Political Unconscious*, escribió que "la historia es lo que duele, es lo que rechaza el deseo y pone límites inexorables a la praxis tanto individual como colectiva, praxis que sus 'astucias' convierten en macabras e irónicas inversiones de su intención manifiesta" (102).
83. Me apresuro a añadir que no estoy ofreciendo una explicación psicológica de las inclinaciones apocalípticas y mesiánicas de Benjamin, lo que iría en contra de la reiterada advertencia de Jameson contra la psicologización como marca de la ideología burguesa. Tampoco quiero invocar el condescendiente epíteto de "enfermedad infantil", que Lenin aplicó célebremente a los "comunistas de izquierda". Quiero sugerir, más bien, un fenómeno más colectivo que vincula la amarga decepción con esperanzas desmesuradas, una dialéctica de la derrota y del utopismo intensificado.
84. Martin Jay, "Against Consolation: Walter Benjamin and the Refusal to Mourn", *Refractions of Violence*, Nueva York, Routledge, 2003, pp. 11–24.
85. Cuesta no concluir que Jameson se aferra a un clavo ardiendo para mostrar que la esperanza maníaca sigue viva cuando sugiere que, "en cuanto a lo postindustrial, ¿no cabría conjeturar que el trabajo de los hackers es también una artesanía, y que no es necesariamente una quimera recordarnos el utopismo de los primeros usuarios de internet, hoy capturado por vastos cárteles y conglomerados empresariales y, sin embargo, todavía subvertido artísticamente en recovecos indescubribles del universo conocido?". Jameson, *The Benjamin Files*, op. cit., p. 217.