

Sami R. Khatib, *“Teleologie ohne Endzweck”. Walter Benjamins Ent-stellung des Messianischen*, Marburg: Tecum (Kommunikation & Kultur; 3), 2013, 642 págs.

La relación entre lo divino y lo secular, lo mesiánico y lo histórico, lo teológico y lo profano constituye una de las cuestiones fundamentales en torno a las que se articula la autocomprensión de la modernidad (capitalista). Las figuras más reconocidas de esta articulación van desde la mera oposición a la traslación, pasando por el condicionamiento o la desubtancialización. La actualización de la herencia mesiánica del judaísmo llevada a cabo por pensadores como Franz Rosenzweig, Gershom Scholem o Walter Benjamin posee un doble carácter que marca su extraordinaria singularidad y le concede una relevancia incuestionable. Se trata de la combinación de una cierta extraterritorialidad (impuesta) de la tradición judía imbricada con las experiencias históricas en que se materializa (traumáticamente) y de una cabal pertenencia a esa modernidad, lo que permite a estos pensadores arrojar una mirada penetrante y desveladora que disloca desde dentro la autocomprensión naturalizada y permite un abordaje crítico de las cuestiones centrales de esa modernidad en relación con su devenir histórico catastrófico. En ese difícil campo de tensiones no resueltas y quizás irresolubles se sitúa la profunda y extensa indagación de Sami R. Khatib sobre el alcance, la relevancia y la estructura de lo mesiánico en el pensamiento de Walter Benjamin. El autor navega con indudable maestría entre el Escila de una adscripción conclusiva de su pensamiento al Materialismo Histórico y el Caribdis de un encuadramiento contrapuesto a ella bajo la teología mesiánica. Y esto no porque trate de mantener la navegación a una equidistancia de dos polos fijados y conocidos en su alcance de antemano, sino porque consigue mostrar la singular manera en que dichos polos quedan modificados sustancialmente gracias a la tensión elíptica en que los coloca el pensamiento de Walter Benjamin para desentrañar el presente al que se enfrenta. Esta referencia a la experiencia histórica resulta clave además para que la constelación de trabajo filológico y construcción filosófica no acabe retroalimentándose en un círculo hermenéutico interminable que neutralice la carga explosiva que anida en el legado benjaminiano y lo convierta en un “bien cultural” sobre el que construir un discurso interpretativo autorreferencial.

Para mantener a raya la tentación de secularizar la teología o de teologizar el marxismo, pero también la de instalarse en una contraposición autosatisfecha y tranquilizadora, Khatib se apoya en un análisis de las figuras benjaminianas de lo mesiánico centrado en las polarizaciones antitéticas, en las diferenciaciones y en

una paradójica relación de no-relación, que preserva su genuina tensión, cuando no lo identifican con ella. Precisamente la resistencia a todo intento de convertibilidad de las figuras conceptuales teológicas en otras seculares, el mantenimiento de su inconmensurabilidad, es lo que vigoriza la agudeza crítica de lo mesiánico y lo preserva de toda mediatización política y cultural.

El punto de partida del trabajo de Khatib es la tesis de Walter Benjamin de que el capitalismo no es simplemente un fenómeno propiciado o condicionado por la religión, sino que es esencialmente religión. La difuminación de la frontera entre religión y capitalismo, entre la esfera profana y la sacral, reduce toda afirmación de transcendencia religiosa o de sentido secular *dentro* de su ámbito de vigencia a una reacción terapéutica incapaz de interrumpir la reproducción cíclica de una praxis absorbida en la inmanencia del capital y puesta al servicio de la reconstitución y expansión de su universo de deuda/culpa. Por el contrario, el pensamiento de lo mesiánico en Benjamin es interpretado por Khatib como una forma de crítica radicalmente inmanente del capitalismo que pretende sustraerle en su interior todas sus potencias religiosas y desligar la vida profana del universo mítico de culpa/deuda capitalista. Por eso lo mesiánico no puede ser ni una ideología secular ni una promesa religiosa, sino “desviación interior, descarrilamiento, recomposición mesiánica y destrucción de la falsa promesa pseudo-mesiánica, infinitamente pospuesta, de ese capitalismo como religión” (pág. 27).

Khatib es consciente de que una interpretación como esta no puede sino reivindicar la actualidad del pensamiento extemporáneo de Benjamin frente a las múltiples formas de una historización académica encaprichada con sus excentricidades e inactualidades para convertirlas en joyas de vitrina de museo. Pero mostrar la actualidad filosófico-política de lo inactual y no historizable en Benjamin es una tarea ciertamente difícil, ya que no basta con volcarse en su pensamiento con demostrada competencia filológica. Ante la intención de hacer “legible” la figura de lo mesiánico -Khatib recurre aquí al concepto genuinamente benjaminiano de legibilidad-, el trabajo filológico tiene necesariamente que fracasar, incapaz de sustituir el “ahora” en el que, en una constelación histórica no producible por ese trabajo, se haga legible “lo que nunca fue escrito” para un sujeto amenazado, que indudablemente no es ni el filólogo ni el que apoyado en su trabajo realiza una construcción filosófica. Es de agradecer que Khatib no oculte los límites de su empresa interpretativa y que intente preservar la figura de lo mesiánico de aquellas refuncionaliza-

ciones político-culturales que invisibilizan su radical contraposición a los universos de representación burgueses.

El libro se divide en tres partes tituladas “Figuras”, “Desfiguraciones” y “Figuras de lo desfigurado”. En la primera parte, Khatib trata de mostrar que la legibilidad de lo mesiánico solo es posible en relación con la actualidad de la tesis del capitalismo como religión y solo adquiere su verdadera significación desde ella. Frente a las tesis de la secularización, de la teología política o de la legitimidad de la modernidad, la tesis benjaminiana pone de manifiesto que la secularización capitalista supone el establecimiento de un nuevo mito secular que se realiza en una nueva praxis mundana en la que se impone una relación de lo social y lo político medida por el dinero/valor, una estructura de lo social al mismo tiempo profanizadora y restablecedora de un culto universal, que produce una sustitución de la religión desde dentro. La respuesta adecuada a esta nueva estructura no puede consistir en una operación de salvación de lo teológico (ya sea como teología política o como teología negativa), sino una dislocación mesiánica de las relaciones políticas, jurídicas, económicas y técnicas profanas, que socave todo gesto teológico-político de fundamentación de lo social. “Con la dislocación de lo mesiánico –en cuanto anulación de la religión cultural capitalista junto con sus relaciones temporales, lingüísticas y de violencia– Benjamin vuelve contra sí mismo el desplazamiento de lo religioso a ámbitos de lo profano realizada bajo el nombre de la secularización” (pág. 43). Esto supone, en primer lugar, que la tradición de la religión revelada yo no está directamente disponible, ni es reconstruible a partir de sus traducciones profanas. Por ello, la dislocación/desfiguración/desplazamiento de lo mesiánico se encarna en figuras en las que Benjamin intenta tematizar la detención o suspensión de la dinámica pseudo-mesiánica del movimiento infinito de revalorización del capital. Esas figuras de lo desfigurado son analizadas por Khatib en la tercera parte del libro. Pero antes hay que precisar la relación de tensión que caracteriza lo mesiánico, relación que no queda adecuadamente interpretada bajo un concepto como el de alteridad radical (Derrida). Khatib recurre al concepto de referencialidad mesiánica de las relaciones (del conocimiento, de la acción colectiva o de la comunidad política) bajo la forma de una no-relación, pues, desde la perspectiva de lo profano, dicha referencialidad se manifiesta como la sustracción de la plenificación de dichas relaciones o como la indisponibilidad de la salvación mesiánica. Esta combinación de referencialidad y sustracción pone al descubierto un campo de fuerzas mesiánico en el interior de dichas relaciones –teleología sin *telos* (pág. 53)– en el que se

abre la posibilidad de la suspensión de la dinámica pseudo-mesiánica capitalista. Las coordenadas filosóficas de esta referencialidad se encuentran en las teorías benjaminianas del lenguaje, de la experiencia, de las ideas, de la verdad, de la monada, etc., de las que Khatib da cuenta en el capítulo central de la primera parte. Quien se haya confrontado con el Prólogo al libro sobre *El origen del drama barroco alemán* sabrá de las dificultades que ofrecen esas teorías benjaminianas. No es que la exposición de Khatib las disuelva, pero ofrece sólidos apoyos interpretativos para enfrentarse a ellas.

En el tercer capítulo, el autor intenta precisar lo mesiánico en Benjamin contraponiéndolo a una concepción utópico-futurista, que apunta a una consumación mesiánica intrahistórica, y a una concepción apocalíptica, que espera la irrupción mesiánica como interrupción catastrófica de la historia y comienzo de un nuevo eón. Khatib establece un diálogo con Scholem, Taubes y Bloch, entre otros, para apuntalar su interpretación de lo mesiánico sin mesianismo y de lo escatológico sin escatón. Lo que está en juego es una concepción de la historia que rompa con la linealidad del tiempo y sustituya la perspectiva de futuro atrapada en realidad en un presente catastrófico (capitalista/nacionalsocialista) por otra que mire al pasado para, en el “ahora”, dotar de actualidad explosiva lo que fue frustrado y no alcanzó realización. La interrupción del curso catastrófico coincide aquí con la posibilidad de una auténtica acción política y no con un salto fuera de la historia. La discontinuidad entre lo histórico y la salvación remite la acción histórica a la suspensión del devenir fáctico y a la transformación no violenta del mundo. El garante de esta interpretación de Khatib es el Agamben de *El tiempo que resta*: el carácter mesiánico de todo lo profano consiste en la posibilidad de transformar el tiempo cronológico en el *kairós* de una acción política urgente en el “ahora” inaugurado por la referencialidad a una indisponible transformación mesiánica del mundo.

En el primer capítulo de la segunda parte Khatib realiza una detenida lectura e interpretación del *Fragmento teológico-político*. Este fragmento de difícil comprensión se convierte a los ojos del autor en un aval de su concepción de lo mesiánico como una relación de no-relación, como una relación con lo indisponible. La imposibilidad de una referencialización directa de lo profano a un Mesías trascendente produce, sin embargo, un efecto sobre la inmanencia del acontecer histórico. Lo mesiánico está metido en la inmanencia como intensidad, tensión y débil fuerza. No como despliegue gradual de un devenir cronológico hacia un *telos*, sino como exterioridad interior que rompe tanto con la congelación del pasado como con el avan-

ce progresivo de la historia. La discontinuidad entre lo histórico y lo mesiánico, entre la búsqueda de felicidad de la humanidad libre y la llegada del Reino mesiánico, cancela cualquier significación política de la teocracia, pero no impide una referencia ateleológica de lo histórico a lo mesiánico. Se trata, repite Khatib una y otra vez, de una relación marcada por la indisponibilidad. Él habla de una relación de no-relación, de una separación que vincula o de un vínculo que separa, de una ausencia presente, de un vacío (*nihil*) que no es mera negación (*non*).

Del mesías no sabemos nada, ni siquiera podemos saber si existe o no, si vendrá o no y, si lo hace, cuándo vendrá, pero eso no impide decir a Benjamin que existe una relación, una referencia de lo profano a lo mesiánico, que no queda sin efecto en la historia. “Lo mesiánico no expresa una carencia de salvación efectiva en lo histórico determinable teológicamente, sino que es la distancia infinita que separa a la privación expresada en el vacío [*Nichts*] mesiánico de su negación –esto es, de su aniquilación/re-solución en el Reino mesiánico–” (pág. 216). La primera virtualidad de esta difícil construcción es mantener el ámbito de lo político a salvo de una ocupación teocrática y desautorizar cualquier figura de fundamentación de lo político en una metafísica de la historia. De este modo, la comprensión de lo mesiánico en Benjamin se dirige tanto contra las teleologías teocráticas de lo político como contra las secularizadas. La referencialidad mesiánica del acontecer histórico se articula en la dinámica histórica de lo profano como búsqueda de felicidad. La salvación no es un meta de la política.

Los dos vectores, la búsqueda de felicidad en el ámbito de profano y la aproximación del Reino mesiánico, no están en una relación de continuidad o de contradicción, ni se resuelven en una síntesis superior. Benjamin los sitúa en dos dimensiones diferentes –habla de intensidad mesiánica y de dinámica profana–, sin embargo, esto no excluye un vuelco a través de los extremos, una vinculación a través de la disyunción. La imagen de los dos vectores en direcciones opuestas que se impulsan mutuamente resulta finalmente irrepresentable, a pesar de que Benjamin hable expresamente de que se trata de una imagen. La búsqueda de la felicidad se despliega de modo extensivo en el tiempo y el espacio; por el contrario, la fuerza mesiánica actúa en lo histórico de manera intensiva e inconmensurable. Estamos, pues, ante un campo de fuerzas elíptico sin un centro que pueda ser fijado.

La idea de un eterno perecer de lo mundano, en la que Benjamin identifica la otra cara de la búsqueda de felicidad y el carácter mesiánico de la naturaleza, Khatib reconoce un tiempo que va más allá de sí mismo y que no ha encontrado su

plenificación. La eternidad no es ni lo opuesto a la historia ni su final definitivo, sino “la signatura mesiánica de un ritmo en lo profano” (pág. 243), el ritmo del eterno surgir y perecer. A pesar de las innegables resonancias gnósticas de esta parte del *Fragmento*, Khatib se esfuerza por mostrar que la expresión “naturaleza humana” en Benjmain no está determinada ontológicamente, sino que sirve para identificar una relación de lo histórico con su final indisponible en cuanto plenificación y disolución del orden de lo profano. La finitud individual queda así inscrita en un ritmo supraindividual desprovisto de un *telos* trascendente. Sin embargo, la vida radicalmente percedera y mortal no desaparece en pura finitud. La descomposición y el desmoronamiento de lo mundano transforma la historia en historia natural, en escenario de una naturaleza desamparada y entregada a la caducidad, en ruinas. La naturaleza es mesiánica, precisamente, en esta eterna transitoriedad y caducidad.

Así pues, lo histórico pertenece al orden de lo profano, pero en cuanto historia natural, en la conjunción de historia y naturaleza que se produce en la caducidad, se encuentra en el campo de fuerzas de lo mesiánico. Lo profano, la búsqueda de la felicidad y la caducidad poseen un nexo. De este modo la felicidad queda situada fuera de todo esquema teleológico y utilitarista, del *pursuit of happiness* capitalista. Khatib recurre aquí, con buen criterio, a la segunda tesis *Sobre el concepto de historia*, en la que la felicidad está asociada a un pasado no clausurado provisto de un índice que apunta a la salvación (indisponible), un índice que habla de la felicidad dejada escapar, no realizada, frustrada. La felicidad no es un estado o una posesión; solo existe en relación con su reverso, con la felicidad negada y desaprovechada. El índice mesiánico consiste en actualizar/salvar como posibilidad la felicidad no realizada o dejada escapar en el pasado. Dicha actualización coincide con un percatarse de la débil fuerza mesiánica que el pasado entrega a cada generación en la historia. Pero el pasado con sus posibilidades frustradas solo alcanzaría completa e integral actualidad en mundo mesiánico. La restitución integral mundana es la restitución integral de la potencialidad de lo mundano. Al mismo tiempo dicha restitución mesiánica supondría la quiebra de la mediatización utilitarista de todas las relaciones en el capitalismo.

En el capítulo final de la segunda parte, Khatib realiza una interpretación del concepto de nihilismo como método de la política universal que aparece al final de *Fragmento* y de la crítica de la violencia en el conocido artículo con ese título escrito por W. Benjamin en 1921. Ambas cosas están relacionadas. El nihilismo tiene que

ver con la quiebra de una relación instrumental entre fines y medios, con un juego disolvente de los postulados políticos instrumentales y de los ideogramas de la dominación. Esa política nihilista está conectada con la revocación de las figuras de la violencia -autoridad, dominación, Estado-; es un programa de desmontaje de la violencia. No hay salida del universo de culpa que se reproduce en el capitalismo a través de una sobreafirmación o intesificación de la voluntad de poder (Nietzsche), sino a través de una dis-tensión y des-escalación. El nihilismo como método de la política universal en el *Fragmento* y la política de medios puros en *Para una crítica de la violencia* responden a la misma intención de suspender e interrumpir la dinámica destructiva del capitalismo, de rescatar la vida de la coacción destinal inscrita en la relación entre violencia y poder del universo de culpa/deuda capitalista. La nuda vida en Benjamin es una abstracción que resulta del sometimiento de la vida a la economía mítica de la culpa/deuda. La no libertad, el carácter destinal y la forma de violencia que caracteriza esa abstracción queda recogida en el concepto benjaminiano de mito, cuyo diametral contraste se expresa en el adjetivo “divino”. Intercambiabilidad, encadenamiento coactivo, circularidad, destino, etc. son conceptos en los que podemos reconocer la descripción del capitalismo realizada por Benjamin en el fragmento *Capitalismo como religión*, indudablemente próximo a la intención teórica desplegada después por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*. La equivalencia temporal que vacía el tiempo es simultáneamente la equivalencia ahistórica de la lógica económica capitalista y la equivalencia atemporal de culpa y castigo del derecho. Esta equivalencia supone a los ojos de Benjamin la negación del tiempo histórico, la disolución de toda singularidad temporal: encadenamiento de segmentos de tiempo carentes de cualidad. La culpa encuentra su complemento en un culto que no expía, en una praxis que la reproduce eternamente: el “culto de la mercancía”, dice el propio Benjamin.

Como muestra Khatib, la crítica de la violencia comienza con un análisis de la relación entre fines y medios con la intención de hacer ver que esa relación carece de capacidad para sancionar o desautorizar la violencia. Su rechazo de esa relación le conduce, según Khatib, a ver la violencia allí donde una acción humana se considera universalizable en cuanto medio y adquiere un carácter ejemplar para otras acciones o es puesta en relación con una ley universal como su aplicación. La pérdida de historicidad específica y de singularidad que supone la aplicación de una ley resulta indisoluble de la violencia. En ella las acciones quedan reducidas a medio contingente de la imposición de un fin natural dictado desde fuera (derecho

natural) o a un medio universalizable sancionado por criterios externos (derecho positivo). A esta determinación instrumental de la relación fin-medios Benjamin contrapone lo que él llama “medio puro”. Khatib lo define como “un medio que no entrega su singularidad a su capacidad de universalización ni a un fin superior” (pág. 377). Un mismo medio puede, por tanto, ser puro medio o medio para un fin, como explica Benjamin en relación con la huelga general, todo depende de las condiciones de la medialidad. Precisamente la sustitución de la relación mediada con un fin externo por una con su propia medialidad es lo que permitiría, según Khatib, desmontar un medio violento desde dentro. En la esfera de la medialidad no mediada ya no se pueden establecer finalidades externas, los medios quedan referidos los unos a los otros en la pura medialidad. El modelo por excelencia de la medialidad pura es el lenguaje, concebido por Benjamin no como medio externo entre dos entidades, sino como medio puro, no mediado. El lenguaje se comunica a sí mismo. Un medio puro no carece completamente de finalidad, pero se trata de una finalidad sin un fin. De este modo la teleología deja de ser subjetiva y regulativa como en Kant, para ser medial e intensiva.

Khabit se apoya en la teoría de la traducción de Benjamin para, a través del concepto de traducibilidad de las lenguas, mostrar lo que sería la existencia de una esfera de pura mediaticidad o medialidad. Estas reflexiones encuentran luego aplicación en el análisis de la violencia política. Por ejemplo, el análisis de la huelga general realizado de Benjamin diferencia entre su uso como medio de amenaza o como puro medio libre de violencia que elimina la violencia (del Estado). La violencia solo es tal en la relación instrumental de medios y fines. La huelga general proletaria supone la suspensión momentánea y la remoción final de todas las imposiciones de la violencia estatal y no responde a un esquema instrumental. Esta remoción revolucionaria del derecho es colocada por Benjamin en una correspondencia que ha dado lugar a todo tipo de especulaciones: con la violencia divina. Lo que busca Benjamin en la figura de la violencia pura es acertadamente descrito por Khatib como la figura paradójica de una violencia no violenta capaz de romper el círculo mítico de la violencia instauradora y mantenedora del derecho. La violencia divina representa la cesura histórica que inaugura el tiempo histórico una vez roto ese círculo. “‘Divino’ solo significa aquí la referencia a una perspectiva indisponible a través de la cual las relaciones paganas revelan su carácter mítico” (pág. 394). El carácter destructor de la violencia divina no es de naturaleza intrínseca, sino solo respecto a las relaciones sociales míticas. Porque no se trata de sustituir una vio-

lencia por otra, sino de suspender todas las relaciones de violencia. Por eso, la violencia divina solo puede ser representada anticipadamente por los seres humanos, pero nunca puede ser consumada por ellos. En la huelga general proletaria, en cuanto suspensión revolucionaria de la violencia del Estado, gana terreno el vacío mesiánico que abre la posibilidad de una anulación de todas las formas de violencia mítica: tanto del capital como del derecho.

La tercera parte se inaugura con capítulo dedicado a las figuraciones de lo mesiánico: el ángel, el muñeco, el enano, el pequeño jorobado, ... Se trata de alegorías modernas de lo mesiánico y al mismo tiempo figuraciones de la desfiguración. Moradores de la vida desfigurada, que al mostrar el reverso de la historia emplazan a su radical transformación. Con ellas Benjamin realiza un desplazamiento de la visión de la historia en el que son convocadas la rememoración de un pasado que no pudo ser y la acción política en el presente. El emparejamiento teológico de rememoración y salvación se corresponde con el profano de historiografía y política. La destrucción del continuo histórico por medio de la irrupción del pasado, a la que contribuye el historiador materialista, inaugura la posibilidad de una acción política realmente revolucionaria en el presente.

La primera figura analizada, el ángel, representa la ruptura con la visión de la historia propia de los vencedores. El poder de la tempestad de la historia es tan real como sus efectos, pero su interpretación como progreso a la luz de esos efectos queda desautorizada por la mirada del ángel. Khatib muestra cómo su posición intermedia entre el Mesías y los hombres y su mirada insobornable a las ruinas de la historia mantienen el carácter inclausurable del pasado, su estar remitido a una salvación ausente, pero también señalan el vacío del Mesías y, en la impotencia real del ángel, convocan a quien puede intervenir en la historia mediante la acción política. Se trata de hacer saltar por los aires el continuo catastrófico del progreso para liberar el presente de las pesadillas que producen los sufrimientos pasados. Estos sufrimientos son la otra cara de la felicidad frustrada que se dejó escapar y que debe ser rescatada como posibilidad en el presente.

Otra figuración de lo mesiánico es la que se encuentra en la relación entre el muñeco y el enano que juegan al ajedrez en la primera tesis *Sobre el concepto de historia*. Se trata de una nueva precisión de la relación entre lo profano y lo mesiánico. De nuevo Benjamin rompe los esquemas preestablecidos. A través de la elaboración de la estructura mesiánica del materialismo histórico saca a la luz un núcleo materialista en la teología y un núcleo teológico del materialismo. La alianza está al

servicio de ganar la partida que se juega en el tablero de la historia. Ambos deben tener el máximo interés en esa partida. Para el materialismo histórico está en juego la transformación de la historia, para la teología adelantar la llegada del Reino que tiene en esa transformación su reclamo, aunque no pueda forzarla. Pero el enemigo que tienen enfrente, el fascismo, es muy poderoso y tiene el viento del progreso a favor. En esto Benjamin no tiene dudas. El nacionalsocialismo nada a favor de la corriente y de esa tempestad que arrastra al ángel. Su operación histórica culmina afirmando como regla el estado de excepción que padecen los oprimidos. Dicha culminación es una amenaza no solo para ellos, sino también para sus tradiciones, imprescindibles para hacer explotar las energías destructivas del pasado en el ahora e interrumpir el curso catastrófico de la historia. Según Khatib la partida se juega en el ahora histórico y su desenlace no significa la llegada del Reino. Pero es la lucha *por* la sociedad sin clases la que deja la puerta abierta a la llegada del Mesías, que, según Kafka, vendrá un día después de su llegada, cuando la partida esté jugada.

El recorrido de Khatib por las figuraciones de lo mesiánico culmina en la exposición del concepto de historia que se encierra en ellas. La figura moderna de lo mesiánico representa una reacción política a la crisis de idea histórica de progreso tal como cristaliza en la Ilustración. Trata de abrir una grieta en el continuo histórico para hacer posible otro tiempo. No se trata de la irrupción del final, sino de un tiempo mesiánico que posee otra cualidad que lo enfrenta al tiempo homogéneo y vacío. En este nuevo concepto de historia confluyen teoría del conocimiento histórico, imagen del pasado y acción política. Esa imagen del pasado se produce cuando el flujo del tiempo se detiene y posibilita un encuentro con el pasado que le concede inesperada actualidad: en un nuevo conocimiento de la historia a contrapelo de la representación de los vencedores y en una acción política que rescata las posibilidades frustradas y las reclamaciones de los vencidos como oportunidad actual de transformación histórica. Es lo que Benjamin llama el “ahora de la reconocibilidad”. Como señala Khatib, la imagen dialéctica no es el resultado de la autorreflexión de la imaginación. Solo “se constituye para el *sujeto de la historia* en el momento de su máximo riesgo político”, en “el momento del peligro” (pág. 510). Esta hermenéutica del peligro es un también una hermenéutica política. Conocer y transformar están entrelazados y poseen un índice temporal. Su coincidencia se presenta como una oportunidad que puede ser desperdiciada. Las imágenes se vuelven legibles en un momento, en un ahora. La historia no es un fondo disponible, infinitamente interpretable. El pasado al que se refiere Benjamin, el pa-

sado de los oprimidos, está presidido por la discontinuidad. Los fragmentos que se constelan en las imágenes irrumpe de modo instantáneo y no intencional. Y lo que se hace legible, como señala Khatib, es aquello que nunca pudo ser escrito. La rememoración es una forma de actualización de algo que no se ha dado, al menos de esa manera. Dado que la manera como la historia transcurre de hecho es inseparable de la manera como se escribe la historia, no existe una facticidad neutra sobre la se construyen interpretaciones. La rememoración es un acto de reescritura que afecta a la sustancia misma de la historia. No es que se pueda deshacer lo ocurrido (Horkheimer), pero si la verdadera imagen del pasado solo aparece con posterioridad, “esto no puede significar otra cosa más que el hecho de que todavía no se ha decidido definitivamente sobre el estatus ontológico de lo ocurrido” (pág. 539). En eso consiste el carácter no clausurado del pasado del que se hace experiencia en la rememoración. Khatib contribuye de esta manera a deshacer el entuerto del malentendido entre Horkheimer y Benjamin. Este no está pensado en un Juicio Final que revierta el sufrimiento que ha ocurrido en la historia, sino en el restablecimiento de la posibilidad de felicidad. No se trata de restablecer la situación antes de la oportunidad perdida, sino de conceder a esa oportunidad un nuevo lugar en el presente. A diferencia del espacio de la facticidad, el espacio de la posibilidad nunca puede ser completamente clausurado. Khatib acierta al señalar que la verdadera confrontación que se produce en torno a la rememoración es con Hegel y su afirmación de que la historia universal es el juicio final. Su filosofía es la filosofía de los vencedores de la historia. Frente a ella Benjamin intenta mostrar que el juicio en que consiste el devenir de esa historia puede ser se reactualizado en cada instante, que cabe la posibilidad de producir un vuelco: cada momento vivido de la humanidad irredenta puede convertirse en un momento salvador en el instante de la reconocibilidad y la acción revolucionaria.

Finalizado el recorrido por el libro de Khatib queda la impresión de estar ante una obra de gran envergadura por el profundo conocimiento de los textos, de las interpretaciones más relevantes y por las aportaciones realmente significativas al desentrañamiento de un pensamiento que se sale de los caminos trillados de la filosofía y de la cultura de su tiempo y que, por ello, representa un reto colosal a todo intento de interpretación. Cualquiera que pretenda abordar en el futuro la cuestión del mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin, ciertamente una cuestión central, tendrá que tener en cuenta la obra de Khatib y confrontarse con ella. El trabajo filológico apabullante da soporte a una capacidad de discriminación

y de resolución de malentendidos que hacen de la lectura una experiencia en muchos momentos iluminadora. El rigor del análisis y la profusión de detalles permiten al lector ganar en conocimientos y perrecharse de infinidad de informaciones que el autor ha debido ir atesorando por medio de su intenso trabajo de investigación a lo largo de años. Pero todas estas cualidades se convierten al mismo tiempo en la mayor debilidad de la obra. La apropiación académica tiene sus reglas y estas no siempre coinciden con el carácter del material al que se enfrenta esa apropiación. Sobre todo, si lo que se pretende es hacer *legible* la obra de Benjamin. Querer mostrar la actualidad de Benjamin sin o con muy escasas referencias al propio modo de apropiación académica, a sus límites y sus costes, deja insatisfecho necesariamente a quién asiste con temor y temblor al boom de los estudios benjaminianos. ¿Qué nos separa irremediamente de Benjamin? ¿Qué se ha vuelto imposible en una apropiación de quien parecía destinado a encarnar en su biografía y en su pensamiento el sino de sus figuras desfiguradas y sin lugar? ¿Qué condiciones hacen posible la *legibilidad* de ese pensamiento en nuestro hoy? El éxito cultural de Benjamin representa un desafío, quizás el primero, al que debe enfrentarse cualquier intento de actualización de su pensamiento. Un pensador que se expuso al máximo, que no solo desarrolló una teoría de la hermenéutica del peligro, sino que la encarnó de modo singular, no puede ser digerido de manera académica sin costes. Y de esos costes hay que dar cuenta. En otro caso, la paráfrasis de las formulaciones ciertamente brillantes y, al mismo tiempo, desconcertantes de Benjamin, tanto más si van acompañadas de un enorme esfuerzo de “comprensión” y de un trabajo filológico de lujo, solo pueden repetir como un conjuro la defensa de su actualidad al mismo tiempo que se le enterra sin pretenderlo bajo un sinfín de pruebas documentales. Quizás se pueda objetar que esto no dice nada específico de la obra aquí discutida, que vale para cualquier trabajo académico de interpretación de Benjamin. Incluso no dudaría en confesar que no es sino el malestar que el autor de estas líneas siente frente a sus propias, aunque modestas, contribuciones a ese enterramiento. Sin embargo, es necesario expresar ese malestar, que se hace tanto más intenso cuanto más valioso es el esfuerzo de apropiación académica de Benjamin. Y el libro de Khatib representa una de esas contribuciones de la academia que podemos llamar valiosas.

José A. Zamora

joseantonio.zamora@cchs.csic.es