

Sobre la estructura monadológica del tiempo en Benjamin

On Benjamin's Monadological Structure of Time

María Paula Viglione*

Fecha de Recepción: 15/03/2025

Fecha de Aceptación: 03/06/2025

Resumen: Este trabajo busca analizar la apropiación que hace Benjamin de la monadología de Leibniz, desde sus primeras investigaciones metafísicas hasta sus escritos tardíos. Para llevar a cabo este objetivo, se estudiarán las fuentes utilizadas por Benjamin para realizar su lectura de la mónada, así como los giros y desplazamientos que adopta a lo largo de su pensamiento. La interpretación crítica del Trauerspiel, el mesianismo, la noción de “imagen dialéctica”, así como la historiografía materialista, se inscriben en esta reelaboración del concepto leibniziano y están en íntima conexión con el problema del tiempo. Según se intentará mostrar a lo largo de este estudio, la monadología de Leibniz es utilizada por Benjamin para configurar su propia concepción discontinua de la temporalidad histórica.

Palabras clave: monadología – temporalidad – Trauerspiel – mesianismo – materialismo

Abstract: This paper seeks to analyse Benjamin's appropriation of Leibniz's monadology, from his early metaphysical investigations to his late writings. In order to achieve this objective, we will study the sources used by Benjamin in his reading of the monad, as well as the turns and shifts that he adopts throughout his thought. The critical interpretation of the Trauerspiel, messianism, the notion of the ‘dialectical image’, as well as materialist historiography, are part of this reworking of the Leibnizian concept and are intimately connected with the problem of

* Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en la UNLP y en la Universidad Nacional de las Artes (UNA). Sus líneas de investigación abarcan la filosofía contemporánea y la metafísica del siglo XX, especialmente M. Heidegger y W. Benjamin.

El presente trabajo se inscribe en el marco de las investigaciones realizadas en la tesis doctoral de la autora, *Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin* (1916-1927), Universidad Nacional de La Plata, año 2022.

time. As this study will attempt to show, Leibniz's monadology is used by Benjamin to shape his own discontinuous conception of historical temporality.

Keywords: *Monadology – Temporality – Trauerspiel – Messianism – Materialism*

A lo largo de sus escritos más elaborados, Benjamin no dedica un apartado específico al tratamiento sobre el tiempo. Aun cuando se trata de un concepto nodal que —al igual que la teología— impregna su pensamiento y los múltiples tópicos que articulan su obra, esta desatención se explica debido a la naturaleza fragmentaria de su metodología de trabajo. En contraste con las formas tradicionales de la filosofía, Benjamin no compartimenta sus escritos en motivos específicamente delimitados, sino que, como es el caso de la temporalidad, ella se imprime como una stampa inseparable de sus reflexiones. Considerando la interpretación que llevaremos adelante en este trabajo, el hecho de que el pensamiento benjaminiano esté cargado de tiempo responde, precisamente, a su reappropriación metodológica de la monadología. No es casual que las referencias a esta última se encuentren presentes en los escritos más significativos destinados al problema de la temporalidad. Nos referimos al prólogo de *El origen del Trauerspiel alemán*, al Convoluto N del *Libro de los Pasajes* y a las tesis “Sobre el concepto de historia”.

Si bien es posible encontrar desplazamientos y virajes conceptuales entre estas obras, también se detectan puntos de confluencia significativos. A lo largo de estos escritos, aparece un rechazo rotundo a la comprensión de la temporalidad en términos de *quantum*, mera cronología sucesiva o desarrollo lineal del pasado-presente-futuro. Contra esta continuidad, Benjamin postula una concepción discontinua del tiempo, donde la yuxtaposición del presente, el pasado y el futuro deviene una temporalidad cualitativa y disruptiva del acontecer histórico. De acuerdo con la hipótesis que defenderemos en lo que sigue, la estructura que cimienta esta discontinuidad del tiempo es una estructura monadológica. Esto significa que, desde la perspectiva metodológica de Benjamin, no sólo la realidad, sino también las posibles explicaciones en torno a ella

están cargadas de tiempo. La interrupción del devenir cobra aquí la forma de una mónada donde se condensa en un momento singular la totalidad del tiempo histórico. En efecto, el tiempo benjaminiano se repliega, se contrae y se detiene para contener dentro de sí la imagen histórica del mundo en un instante determinado: en ello radica su estructura monadológica.

Cabe indicar que el presente trabajo no persigue el objetivo de estudiar la monadología de Leibniz, sino más bien vislumbrar el modo en que dicha teoría aparece resignificada en el pensamiento benjaminiano, particularmente en su concepción del tiempo. En vistas de llevar a cabo este cometido y poner a prueba la mencionada interpretación, el trabajo se estructura en dos grandes partes. En la primera de ellas, presentaremos la literatura crítica que ha estudiado la relación de Benjamin con la monadología, para luego reconstruir las fuentes utilizadas por el autor para realizar su lectura de las mónadas. Nos referiremos, por un lado, al artículo de Heinz Heimsoeth titulado “Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt” [1917] y, por el otro, a la presencia del *Discurso de metafísica* de Leibniz en el *El origen del Trauerspiel alemán*. Además de examinar estas dos fuentes, indagaremos en aquellos motivos que Benjamin rechaza o recupera para su propia concepción de la monadología.

La segunda parte de esta investigación analiza este problema desde el punto de vista de la temporalidad. En este respecto, nos abocaremos al estudio de la estructura monadológica del tiempo en dos momentos. En el primero de ellos, examinaremos esta cuestión en algunos escritos tempranos de Benjamin hasta el *Trauerspielbuch*, estableciendo vasos comunicantes entre las mónadas y las nociones de “idea” y de “fragmento”. En el momento posterior, nos dedicaremos al *Libro de los Pasajes* y las tesis sobre filosofía de la historia, donde la temporalidad monadológica es comprendida en solidaridad con el concepto de “imagen dialéctica” y la recuperación del materialismo histórico.

A lo largo de este recorrido, esperamos dar cuenta no sólo de la productividad conceptual que tiene la monadología leibniziana para la concepción discontinua de tiempo en Benjamin. También buscaremos mostrar que dicha recuperación tiene efectos

metodológicos para su pensamiento, pues la tarea de la crítica —en tanto fragmentación de la obra de arte y, simultáneamente, salvación del costado fallido de la historia— adopta la configuración de una mónada.

Sobre la lectura benjaminiana de la monadología de Leibniz

Paula Schwebel (2012a; 2012b; 2015) se ha dedicado a investigar de forma minuciosa y original la relación de Benjamin con la metafísica de Leibniz. Lo que la autora denomina la “teoría monádica de las ideas” de Benjamin está mediada por múltiples fuentes que van más allá de Leibniz. Según su lectura, dicha teoría constituye una síntesis dialéctica de las interpretaciones divergentes que Hermann Cohen y Heinz Heimsoeth realizan de la mónada leibniziana. En efecto, Benjamin combina la línea matemático-teológica de Cohen con la dirección mística de Heimsoeth, cuyo resultado deriva en una tercera vía interpretativa que aporta una significación productiva de la monadología. Por otro lado, además de estos dos autores, Schwebel incorpora a esta trama de influencias al Romanticismo de Jena y la fenomenología de Husserl.

Esta incorporación de Husserl a la lectura benjaminiana de Leibniz es una hipótesis defendida también por Werner Hamacher (2005) y Peter Fenves (2011). Ambos intérpretes consideran que la recepción de Benjamin de la monadología y su relación con el tiempo está atravesada por las reflexiones de Husserl en torno a la “unidad monádica de la conciencia” en su artículo “La filosofía como ciencia rigurosa” [*Philosophie als strenge Wissenschaft*], publicado en marzo de 1911 en el tercer cuaderno del tomo I de la revista *Logos*.¹ Podría advertirse que esta referencia no es fortuita, ya que en el período de publicación de dicho artículo Husserl dictaba sus lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, ordenadas por Edith Stein en 1917 y luego editadas por Heidegger bajo el título de *Lecciones de fenomenología de la*

¹ En el marco de su caracterización de “lo psíquico *a priori*”, Husserl se refiere a la “unidad «monádica» de la conciencia” [*“monadische” Einheit des Bewußtsein*] para describir una experiencia psíquica donde opera “un flujo [*FluB*] bilateral ilimitado de fenómenos” y acontece un “«tiempo» inmanente [...] que no se mide con ningún cronómetro” (Husserl, 1987, p. 30).

conciencia interna del tiempo [*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1928].

De acuerdo con su correspondencia, Benjamin había leído el artículo de Husserl en el transcurso de julio de 1913 (1978, p. 77). Posteriormente vuelve a mencionarlo al pasar —y sin emitir valoración al respecto— en el contexto de la polémica entre Paul Linke y la crítica de Theodor Elsenhans a la fenomenología en el número XXI de los *Kant-Studien* de 1916-1917 (1978, p. 162). Cabe indicar que, en su trabajo más reciente, Schwebel (2015, p. 124) advierte que la incorporación del nombre de Husserl a la recepción benjaminiana de la monadología responde a la lectura de Fenves (2011).² Considerando que en otra oportunidad nos hemos encargado de contrariar esta interpretación de Fenves, así como las relaciones convergentes que establece entre el joven Benjamin y la fenomenología, no profundizaremos en ello aquí.³ Sin embargo, baste con indicar lo siguiente: aun cuando es probable que la mención de la “unidad monádica” en el artículo de Husserl haya captado la atención de Benjamin, sus reflexiones se dirigen hacia una dirección no sólo diferente, sino opuesta a la intencionalidad fenomenológica. En consecuencia, juzgamos no sólo que la influencia husserliana no forma parte de la apropiación benjaminiana de la monadología, sino que esta lectura fuerza los lineamientos centrales de su pensamiento.

Sin pretensiones de sobreinterpretar esta cuestión, ni multiplicar mediaciones

² Por otro lado, Schwebel (2015) argumenta la relación con Husserl basándose en la versión de 1928 de su *curriculum vitae*, donde Benjamin afirma que en sus primeras investigaciones se ocupó de “Platón y Kant” y posteriormente de “la filosofía de Husserl y la Escuela de Marburgo” (1991c, p. 218). En la traducción al español de las *Obras* se omite la referencia a Husserl en el *curriculum*, probablemente por un descuido circunstancial. Desde nuestra perspectiva, si bien constatamos la presencia de Platón, Kant y la Escuela de Marburgo a lo largo de sus escritos tempranos, no sucede lo mismo con la fenomenología de Husserl. Si bien Benjamin había estado en contacto con diversos representantes de la escuela fenomenológica y estaba al tanto de sus tesis fundamentales, la importancia de Husserl en su producción temprana no es equiparable a la de Kant ni a la de Platón. Luego del rechazo de su habilitación, los planes de Benjamin de ser profesor universitario se ven truncados, encontrándose en una situación de gran precariedad laboral. Es probable que la mención de Husserl en su *curriculum* obedezca más bien a la necesidad de legitimar sus contribuciones, ya que en esa época la filosofía husserliana era una referencia de autoridad en el ámbito intelectual y universitario de Alemania.

³ La interpretación de Fenves sobre la relación de Benjamin con la fenomenología ha sido analizada en la mencionada tesis doctoral de la autora, en particular en los tres capítulos iniciales (Viglione, 2022).

conceptuales, podemos afirmar dos cuestiones de hecho: Benjamin cita el *Discurso de metafísica* de Leibniz [*Discours de métaphysique*, 1686] (1991a, p. 228, p. 978; 2006, p. 245)⁴ y, de acuerdo con su lista de libros leídos, tiene acceso al artículo de Heinz Heimsoeth titulado “La cosmovisión de Leibniz como origen de su mundo de pensamiento” [*Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt*, 1917] (1991b, p. 443).⁵ Ambos textos constituyen las fuentes indiscutibles de su lectura de la monadología leibniziana. En lo que sigue, y siguiendo el propósito de vislumbrar posibles vasos comunicantes con Benjamin, analizaremos algunos motivos de los textos de Heimsoeth y de Leibniz.

Heimsoeth y las tensiones del pensamiento leibniziano

El escrito de Heinz Heimsoeth se publica en el mismo número de los *Kant-Studien* de 1916-1917, mencionado por Benjamin en su correspondencia con Scholem de diciembre de 1917 a propósito de su discusión con la fenomenología.⁶ En dicho artículo, Heimsoeth pretende recuperar, desde una perspectiva histórico-filosófica, la contribución y el lugar fundamental del pensamiento de Leibniz en la tradición de la filosofía alemana.

El primer punto que puede haber captado el interés de Benjamin es la relación entre el misticismo y el conocimiento científico: “si la doctrina de las mónadas es 'fantasía', entonces son las fantasías del misticismo alemán y la filosofía natural” (Heimsoeth, 1917, p. 370). De acuerdo con el autor, mística y filosofía se combinan en

⁴ Las citas relativas a los escritos de Benjamin refieren, en primer lugar, a la edición de su obra completa en alemán reunida en los *Gesammelte Schriften*. En segundo lugar, se consigna la fecha de publicación de la edición al español utilizada. Las referencias a las ediciones se encuentran indicadas hacia el final.

⁵ Heinz Heimsoeth estudia con Cohen y Natorp en Marburgo, donde entabla amistad con Nicolai Hartmann y hacia 1911 culmina su doctorado con una tesis sobre el método cartesiano del conocimiento claro y distinto. Luego de un año de estudio en París con Bergson y el psicólogo Pierre Janet, hacia 1913 presenta en Marburgo su habilitación sobre el método leibniziano de justificación formal bajo la dirección de Natorp.

⁶ En su carta a Scholem, Benjamin alude al artículo de Paul Linke titulado “*Das Recht der Phänomenologie*”, al que responde críticamente con su ensayo “*Eidos y concepto*” (1991c).

el pensamiento leibniziano, el cual se inscribe en una tradición espiritual alemana que establece un sistema armónico entre la naturaleza, la divinidad y el alma, sobre la base conjunta de filosofía natural y teosofía. Las semillas de este misticismo se encuentran, según Heimsoeth, en Meister Eckehart, Duns Escoto y Nicolás de Cusa, Agrippa von Nettesheim y Jakob Böhme —ambos recuperados en el *Trauerspielbuch* de Benjamin—, Paracelso, Lutero, entre otros. Heimsoeth insiste en repetidas ocasiones en que el sistema de Leibniz no puede separarse de su postura religiosa ante la vida, ya que “su filosofía es idealismo religioso” (1917, p. 372).

La filosofía natural ingresa en el artículo a partir del realismo dinámico del mecanicismo y sus consideraciones sobre el espacio. En este punto, vale recordar las referencias de Benjamin en *El origen del Trauerspiel alemán* cuando elabora su concepto de “historia natural”. Allí indica que en la “imagen espacial” del devenir histórico del siglo XVII se encuentra “la misma tendencia metafísica” que condujo en esa época al método infinitesimal de las ciencias exactas (1991a p. 271; 2006, p. 298). Desde esta óptica, “no parece extraño que el pensador de la monadología fuera el fundador del cálculo infinitesimal” (1991a p. 228; 2006, p. 245). A diferencia de la lectura de Benjamin, según la cual hay una conexión entre las investigaciones metafísicas y científicas de Leibniz, para Heimsoeth se trata de una tensión inherente al pensamiento leibniziano. La combinación de mística y filosofía natural no está exenta de luchas y esfuerzos por encontrar un equilibrio en el sistema integral de Leibniz. Su “origen” es definido por Heimsoeth como un intento de “reconciliación de la metafísica de las mónadas y la ciencia natural mecanicista” (1917, p. 393).

Podríamos evocar aquí un texto programático de 1917 de Benjamin, donde postula que la “tarea” de la filosofía venidera es disolver los dualismos modernos y ampliar los límites kantianos del conocimiento hacia nuevos dominios como el de la religión (1991d, pp. 157-171; 2007, pp. 162-175). En consonancia con ello, Heimsoeth encuentra en la religión la fuerza inmanente que permite a la tradición espiritual alemana disolver el dualismo platónico y el contraste aristotélico entre la forma ideal y la materia sensible. Recordemos que una de las apuestas fundamentales de la

Monadología es el diseño de una metafísica monista y pluralista que, construida sobre la base de las mónadas, desarticula de manera decisiva el sistema dualista de Descartes que le era contemporáneo. Así, aunque las mónadas son simples e inmateriales, constituyen los elementos últimos de los complejos materiales que impregnan la realidad. Recuperando este gesto crítico contra la distinción cartesiana entre el cuerpo y el alma, Heimsoeth señala que Leibniz configura un fondo metafísico donde no hay nada que quede por fuera de él: las huellas de Dios se encuentran en todas partes, ya que el cuerpo y el alma pertenecen a todo ser finito y por toda la eternidad. En efecto, “este mundo y el más allá, la vida antes y la vida después de la muerte” son incorporados en un “concepto del universo, que no tiene principio ni final en el tiempo, más bien abarca ambos” (1917, p. 377).

El autor insiste en que el sistema leibniziano contiene conjuntamente el tiempo y la eternidad, a la par que el mundo de las ideas es atemporal. La tensión entre el mundo temporal y lo ideal atemporal vuelve a ser interpretada aquí como una “antinomía” que permanece irresuelta en Leibniz.⁷ Por el contrario, en la temporalidad benjaminiana no se trata de una relación antinómica entre lo temporal y lo eterno, sino de una dialéctica en clave teológica. Pues Benjamin no comprende el tiempo como característica de lo mundano y en oposición a la eternidad divina, sino como índice de lo mesiánico en la historia profana. Conforme desarrollaremos en lo que sigue, la dimensión mesiánica del tiempo se constituye en sus escritos tempranos como una metafísica del fragmento que, en solidaridad con la noción judía de *tikkun*, es indicadora de aquello que ha quedado inconcluso en la historia.⁸

⁷ Oscar Esquisabel y Federico Raffo Quintana (2020) examinan el doble registro matemático y filosófico sobre el problema de “lo infinito” y “lo infinitamente pequeño” en la filosofía natural de Leibniz del período parisino. Más allá de que la especificidad del estudio excede las consideraciones de nuestro trabajo, es interesante mencionar sus análisis de las “paradojas del tiempo y la eternidad” en los escritos de Leibniz, ya que ofrecen otra clave de lectura para pensar su relación entre lo temporal y lo atemporal.

⁸ De acuerdo con Gershom Scholem, la idea judía de *tikkun* consiste en “la recomposición del estadio armónico del mundo”, identificado en la cábala con el “mundo mesiánico” como “un momento estrictamente utópico”, cuya descripción se encuentra representada en el “mito luriano como «rotura de las vasijas»” (2008, p. 112). Benjamin recupera este problema en sus escritos tempranos sobre el lenguaje y la traducción, así como en el prólogo del *Trauerspielbuch* (1991a, p. 208; 2006, p. 224).

La recuperación de Leibniz en el Trauerspielbuch

La primera referencia clara de Benjamin a la monadología de Leibniz se encuentra en *El origen del Trauerspiel alemán* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*], una obra proyectada inicialmente hacia 1916, escrita entre 1923 y 1925 y publicada en 1928 por la editorial alemana Rowohlt junto a *Calle de dirección única* [*Einbahnstraße*, 1923-1926].⁹ Considerada como “su obra más desarrollada en el aspecto teórico” (Adorno, 1995, p. 14), el *Trauerspielbuch* constituye, paradójicamente, el intento fallido por parte de Benjamin de obtener su habilitación en la Universidad de Frankfurt. El objetivo del libro es interpretar el drama barroco alemán como forma artística que condensa la imagen histórica del siglo XVII. En este sentido, revisitar las expresiones artísticas del Barroco permite aportar otra legibilidad acerca no sólo del mundo histórico de la época, sino del origen y del porvenir mismo de la modernidad.

En el “Prólogo epistemocrítico” que sirve como introducción metodológica a la obra, Benjamin dedica un apartado a la monadología y precisa su definición de la “idea” del *Trauerspiel* como “mónada” que contiene la imagen abreviada de su historia previa y su historia posterior, esto es, del origen y el final de la época moderna. En este contexto, la referencia a Leibniz aparece en los siguientes términos:

El concepto de ser de la ciencia filosófica no se satisface en el fenómeno, sino solamente en la absorción de su historia. Y es que, por principio, la profundización de la perspectiva histórica en semejantes investigaciones no conoce límites, sea en lo pasado o en lo por venir, sino que le da la totalidad a la idea. La estructura de ésta, tal como la plasma la totalidad en el contraste con su inalienable aislamiento, es monadológica. Pues la idea es mónada. El ser que

⁹ El hecho de que Benjamin sitúe el proyecto de este libro en 1916 responde precisamente a la recuperación de los tres ensayos escritos en ese año: “*Trauerspiel* y tragedia”, “El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia” y “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre” (1991d).

ingresa en ella, con la prehistoria y la posthistoria, dispensa, oculta en la propia, la figura abreviada y oscurecida del resto del mundo de las ideas, del mismo modo que en las mónadas del *Discurso de metafísica* de Leibniz de 1686 también se dan en una cada vez todas las demás indistintamente. La idea es mónada, y en ella estriba preestablecida la representación de los fenómenos como en su objetiva interpretación. (Benjamin, 1991a, p. 228; 2006, p. 245).

Este pasaje explica en términos metafísicos lo que, en rigor de verdad, es una decisión metodológica. Exponer el *Trauerspiel* como “idea” no es otra cosa que concebir este objeto de estudio como “monada”. Ahora bien, resulta llamativo que Benjamin se base en el *Discurso de metafísica* —publicado recién en 1846, luego de que fuera descubierto por Grotefend en la biblioteca de Hannover—, ya que Leibniz todavía no utiliza allí el término “mónada”, sino el de “sustancia individual”.¹⁰ Con todo, el prólogo del libro sobre el *Trauerspiel* recupera una serie de conceptos fundamentales del texto leibniziano.

Al adentrarnos en este último punto, consideramos que los principales motivos leibnizianos recuperados por Benjamin son: (i) la caracterización de la sustancia individual, (ii) la noción de virtualidad y (iii) la relación entre la temporalidad y la distinción entre lo divino y lo creatural.

La noción de sustancia individual es empleada inicialmente por Leibniz para distinguir las acciones de Dios de las criaturas: su naturaleza consiste en “tener una noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados de sujeto a quien esa noción se atribuye” (Leibniz, 1981, p. 65, §8). En otras palabras, la sustancia individual se constituye a partir de la totalidad de predicados

¹⁰ Según el traductor del *Discurso*, Julián Marías, la “sustancia individual” constituye la primera expresión lógica de la doctrina de las mónadas. Siguiendo a Thouverez, esta denominación se encuentra en una carta latina a Fardella del 13 de septiembre de 1696, donde Leibniz afirma: “La realidad me parece consistir en suma en la verdadera noción de mónada, es decir, de unidad real; esta unidad es un átomo formal, pues no hay átomo material y no hay verdadera unidad en la materia; esta unidad es un punto sustancial, una esencia” (Leibniz, 1981, p. 116, nota 21).

contenidos expresa o virtualmente en el sujeto. De este modo, cada sustancia es una realidad única, individual, simple —en el sentido de que no puede componerse o descomponerse— y su único origen radica en la creación.¹¹ Leibniz avanza en su definición y sostiene que “toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera”, del mismo modo en que una misma ciudad puede representarse de diferentes maneras según la perspectiva de su observador (1981, p. 66, §9). Ello implica no sólo que cada sustancia expresa singularmente todo el universo, sino que también ingresa en ella la dimensión de la temporalidad: cada sustancia resume y contiene en sí el conjunto de todos los acontecimientos que acontecen en el universo, sean pasados, presentes o futuros.

Podemos llamar la atención, en primer lugar, sobre el parentesco entre esta caracterización de la sustancia individual y las consideraciones de Benjamin sobre la “idea”. De acuerdo con este último, la esencia de las ideas se rige según una “ley” que establece su “completa autonomía e intangibilidad, no sólo con respecto a los fenómenos, sino, sobre todo, entre sí”, del mismo modo que “la armonía de las esferas estriba en el rotar de unos astros que jamás se tocan mutuamente” (Benjamin, 1991a, p. 217; 2006, p. 233).¹² En afinidad con el *Discurso* de Leibniz, para Benjamin cada idea, en tanto mónada, es concebida como resumen y expresión singular de la totalidad de los acontecimientos del universo. No se trata de que dicha idea sea temporal, sino que

¹¹ Julián Marías comenta que Leibniz expone con precisión esta doctrina en las tesis 1 a 6 de su *Monadología*: 1) la mónada es definida como “una sustancia simple”, esto es, sin partes; 2) la necesidad de que haya sustancias simples se debe a que hay compuestos y éstos son “un montón o *aggregatum* de simples”; 3) al no tener partes, las mónadas no tienen “ni extensión, ni figura, ni divisibilidad posible”; 4) no pueden “perecer naturalmente” 5) ni “comenzar naturalmente”, sino que 6) las mónadas sólo pueden comenzar con la “creación” y acabar con la “aniquilación” (1981, p. 118, nota 27).

¹² Es probable que Benjamin también haya tenido contacto con los *Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur de système de l'harmonie preestablie* de Leibniz, contenidos en el tomo V de *Die philosophischen Schriften* editados por C. J. Gerhardt en Berlín. Esta obra es citada por los editores en las anotaciones del tomo VI de los *Gesammelte Schriften* (1991c, p. 690), particularmente al referir a la expresión *non facit saltum* utilizada por Benjamin en el fragmento de 1921 titulado “Capitalismo como religión” (1991c, p. 101; 2017, p. 129). Dicha expresión se encuentra contenida en los *Nouveaux Essais* de Leibniz: “*c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées que la nature ne fait jamais des sauts* [«*natura non facit saltus*»]” (Leibniz, 1882, p. 49). Esta referencia a la obra de Leibniz no resulta tan infundada si atendemos al *Libro de los Pasajes*, donde Benjamin alude en el convoluto G al concepto leibniziano de “armonía preestablecida” [*prästabilierte Harmonie*] (1991e, p. 236; 2013, p. 194).

ella está esencialmente *cargada* de tiempo y es debido a esto que contiene virtualmente la historia acontecida y por acontecer.

El concepto de “virtualidad” [*Virtualität*] también forma parte de la sustancia individual de Leibniz. Incluso, a diferencia de las verdades necesarias donde los predicados están contenidos explícitamente en el sujeto, en las verdades históricas o contingentes ellos están contenidos de modo virtual en el sujeto. Desde la óptica de Benjamin, el carácter virtual de la “idea” obedece al hecho de que, en tanto “origen”, ella contiene internamente su historia y sus límites están dados por su pre- y su posthistoria. Así, aunque éstas constituyen la esencia de esa idea, no se presentan en ella como “historia pura” sino como “historia natural”, es decir, como una “presencia virtual” en la idea (1991a, p. 227; 2006, p. 245). Con estas definiciones Benjamin busca explicar lo siguiente: aunque la “idea” no puede determinarse en términos fenoménicos, tiene la función de salvar los fenómenos al restituirlos a una totalidad histórica. De este modo, salvar los fenómenos en la “idea” equivale a salvar las obras de arte a partir de interpretarlas en su pre- y su posthistoria. Debido a ello, podemos deducir que la noción de virtualidad constituye el índice histórico que atraviesa esencialmente a la sustancia individual leibniziana y a la noción benjaminiana de “idea”.

Por último, Leibniz establece una distancia entre lo divino y lo creatural a propósito del problema del conocimiento. En este marco, sostiene que, mientras Dios logra intuir todos los predicados posibles de la sustancia y todos los acontecimientos pasados, presentes y futuros al mismo tiempo, el ser humano sólo accede parcialmente a estos acontecimientos y ello gracias al conocimiento de la historia (Leibniz, 1981, pp. 65-66, §9). Esta cuestión también encuentra eco en las reflexiones de Benjamin. Es preciso indicar, sin embargo, que no se trata de una diferencia ontológica entre dos planos sin comunicación entre sí, sino que lo divino y lo creatural están conectados en ambos autores a partir de la noción de “expresión”.

Benjamin reflexiona en torno a este problema en la conocida carta del 9 de diciembre de 1923 que le envía a Florens Christian Rang, con quien mantiene un intercambio epistolar constante durante el período de escritura del libro sobre el

Trauerspiel. Allí se encuentra el vínculo entre la monadología y la doctrina platónica de las ideas que luego recupera el prólogo: “toda la concepción de Leibniz, cuyo concepto de mónada he tomado prestado para la determinación de la idea [...] me parece contener toda una teoría de las ideas” (Benjamin, 1978, p. 322). De acuerdo con el contenido de la carta, determinar la “idea” de una obra de arte equivale a interpretarla, esto es, a historizar el contenido ahistórico que portan esencialmente las obras.¹³ En las anotaciones metódicas del *Trauerspielbuch*, elaboradas entre enero y abril de 1924, Benjamin distingue entre el “contenido histórico” y la “esencia ahistórica” de la obra de arte, al tiempo que consigna un “carácter monadológico” a la interpretación, cuya función es interpretar el primero como expresión de la segunda (1991a, p. 920).

En razón de estas consideraciones, observamos que Leibniz establece una distinción entre, por un lado, la intuición divina de la sustancia cargada de plena actualidad del tiempo y, por el otro, el conocimiento finito dado por la historia. En Benjamin esa distinción se presenta más bien como una dialéctica entre la esencia ahistórica de la obra de arte y su interpretación que la dota de contenido histórico. Según insistimos anteriormente, no se trata aquí de dos momentos separados, uno eidético y otro fenoménico al estilo de la ontología platónica, sino que ambos se ponen en juego en la “interpretación” del *Trauerspiel*: al comprender la obra de arte como “idea”, se salva el carácter fenoménico de la obra y, simultáneamente, se expone su carácter eidético en el mundo histórico. En este sentido, el interés de Benjamin por la monadología se explica por la posibilidad metodológica de concentrar en la singularidad del Barroco las tensiones de toda una época histórica.

La teoría leibniziana según la cual las mónadas están cargadas de tiempo no sólo constituye la principal apropiación de Benjamin, sino que también explica la importancia de incluir a Leibniz en su proyecto crítico. A partir de dicha teoría, y conforme desarrollaremos a continuación, la temporalidad adquiere el signo de una

¹³ Recordemos que en esta carta se encuentra la conocida sentencia benjaminiana de que “no existe la historia del arte”, pues “según su esencia, la obra de arte es ahistórica [*geschichtslos*]” (Benjamin, 1978, p. 322).

condensación monadológica del presente, el pasado y el futuro en la materialidad de una obra de arte.

La estructura monadológica del tiempo

La monadología entre la “idea” y el “fragmento”

Tal y como observamos en el apartado anterior, en el prólogo del *Trauerspilbuch* Benjamin le atribuye la “estructura monadológica” a la “idea”. ¿Cómo es posible, entonces, identificar la estructura monadológica de la idea con la estructura del tiempo? ¿Por qué la definición de la idea en tanto mónada puede ser desplazada hacia la comprensión que tiene Benjamin de la temporalidad? La primera clave de esta lectura la encontramos en su apropiación del mesianismo como temática común al problema del tiempo histórico y a sus investigaciones estéticas.

Una aproximación incipiente a esta cuestión ya aparece en la tesis doctoral de Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* [*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1919]. La crítica del romanticismo aparece aquí como un modo de conocimiento de la obra de arte que es inmanente a ella misma, es decir, se trata de una reflexión que parte de la obra pero que la empuja más allá de sí misma. En su recuperación del concepto romántico de “crítica”, Benjamin insiste de manera constante en lo siguiente: lejos de ser un tipo de enjuiciamiento, evaluación u opinión sobre la obra, la tarea de la crítica romántica se transforma en el “método de su consumación” [*Methode seiner Vollendung*] (1991a, p. 69; 2006, p. 70). En efecto, si criticar una obra equivale a completarla, es porque sólo a partir de su interpretación la obra adquiere legibilidad, actualidad y supervivencia histórica. Al igual que en el caso de la “interpretación” en la comentada carta a Rang, Benjamin piensa la “crítica” como un tipo de conocimiento en el que las obras de arte operan como catalizadores del tiempo histórico.

Esta trama entre la obra de arte y temporalidad se materializa en el concepto de

“tensión hacia lo mesiánico” [*Spannung zum Messianischen*]. Benjamin encuentra esta tensión, por un lado, en el “efecto propio del arte” (1991c, p. 124; 2017, p. 160); por el otro, en la “concepción mística de la historia” esbozada por esa época en el “Fragmento teológico-político” [*Theologisch-politisches Fragment*, 1920-1921]. En ambos casos se trata de una tensión que tiende hacia la consumación, sea del fenómeno artístico, sea del fenómeno histórico. Si la historia profana se consume en la “idea” del tiempo mesiánico como condensación de los momentos históricos, la crítica romántica consume e intensifica la reflexión inmanente de la obra singular en la “idea” de arte. Mientras en el primer caso se trata de una redención de la temporalidad histórica, en el segundo se trata de la salvación de la obra de arte.

Ahora bien, este procedimiento salvífico también nos indica una cuestión previa fundamental: lejos de la apariencia de totalidad trascendente de la obra artística, el trabajo de la crítica permite exhibir su carácter fragmentario, caduco, profano. En este sentido, en su estudio sobre *Las afinidades electivas* de Goethe [*Goethes Wahlverwandtschaften*, 1921-1922], Benjamin afirma que sólo al convertirla “en pedazos, en fragmentos del mundo verdadero” se logra “consumar” la obra en cuanto tal (1991a, p. 181; 2006, p. 193). Aquí ya notamos un desplazamiento respecto de la crítica del romanticismo, pues consumir una obra no significa completarla como totalidad sino, por el contrario, fragmentarla. El rechazo de la crítica romántica como conciliación reflexiva entre la obra finita y la conciencia infinita es efectuado en el *Trauerspielbuch*; la crítica benjaminiana se transforma aquí en mortificación de la obra. En efecto, la decisión metodológica de valerse de la monadología no es otra cosa que exponer el Barroco como “fragmento”, “idea” o “mónada” que contiene las tensiones históricas del origen de la época moderna.

Al adentrarnos en su estudio sobre el *Trauerspiel*, no es casual que Benjamin delimite a la “alegoría” como la forma artística del Barroco alemán. La particularidad de lo alegórico consiste en subvertir el lenguaje comunicativo y redimir a la palabra de cualquier asociación de sentido o significación heredada. De este modo, si la literatura del *Trauerspiel* se torna incapaz de darle voz al elemento jeroglífico o convertir el

sonido articulado en escritura, es porque opera una tensión entre la imagen escrita y el sonido de la palabra. Se trata, en palabras de Benjamin, del “principio fragmentador y disociativo” característico de lo alegórico (1991a, p. 382; 2006, p. 428). Al tratarse de una época marcada por el retiro de la trascendencia divina, la dirección alegórica encuentra su sitio en el índice creatural de las cosas, en la naturaleza muerta y caduca que se expresa en la figura del cadáver. Es a partir de la fisonomía alegórica de la “historia natural” que Benjamin interpreta el *Trauerspiel* como “ruina” histórica y “fragmento” artístico (1991a, p. 353; 2006, p. 396).

Esta lectura afecta también el tratamiento de la temporalidad alegórica: la dimensión fragmentaria de la alegoría se traduce en una concepción fragmentaria del tiempo histórico. En otras palabras, el quiebre alegórico del sentido implica la imposibilidad de concebir una temporalidad continua, lineal y sin fisuras. El interludio barroco de historia y naturaleza, caducidad y eternidad, se inserta en el registro de un tiempo supeditado al entreacto de lo terrenal, pues aquí no hay final, ni vida superior, ni redención posible, sólo hay catástrofe. Benjamin ya había tematizado esta cuestión en “*Trauerspiel* y tragedia” [*Trauerspiel und Tragödie*, 1916], donde el tiempo del *Trauerspiel* se define como una “forma intermedia” [*Zwischenform*] entre el tiempo trágico y el tiempo mesiánico, como una temporalidad finita y no consumada (1991d, p. 136; 2007, p. 140). Este “entre” lo profano y lo mesiánico del tiempo se traslada a una definición de la muerte como espectralidad, ubicándola en una estancia intermedia entre lo terrenal y un después que nunca sobreviene.

Ahora bien, esta temporalidad alegórica no es la que explica la estructura monadológica del tiempo en el *Trauerspielbuch*. Al igual que el principio disociativo del lenguaje, esta “temporalidad intermedia” es un tiempo interno y característico de los dramas literarios, es decir, es una expresión más de la fragmentación alegórica del Barroco. La estructura monadológica del tiempo se expresa, por el contrario, en la forma que articula dialécticamente los diversos motivos históricos y estético-estilísticos de la obra. En efecto, el tiempo monadológico se constituye a partir de este campo dialéctico de fuerzas históricas y estéticas que se condensan en el Barroco como imagen

abreviada del siglo XVII. De allí que, de acuerdo con Benjamin, la estructura de esta temporalidad sólo sea comprensible desde la pre- y la posthistoria del *Trauerspiel*. El trabajo historiográfico de tender hacia los “extremos” no busca desdibujar su centro, sino más bien situar allí la idea de “origen” como presente actual en el que se disputa la interpretación del pasado y, por ende, también el curso del porvenir.

La monadología entre la “imagen dialéctica” y el materialismo histórico

En una carta dirigida a Max Rychner en marzo de 1931, Benjamin pondera la “dirección metafísica básica” de sus primeras investigaciones y menciona el carácter “dialéctico”, aunque “ciertamente no materialista”, de su libro sobre el *Trauerspiel* (Benjamin, 1978, p. 523). Hacia finales de la década del 1920 e inicios de 1930, el signo metafísico que empapa sus escritos tempranos se desplaza hacia una dimensión marcadamente materialista, donde adquieren centralidad los análisis crítico-político de las manifestaciones culturales que consuman el siglo XIX y abren paso al siglo XX.

Aunque este desplazamiento impacta en el modo en el que Benjamin piensa la temporalidad, su estructura monadológica sobrevive a los virajes conceptuales de su obra. Así lo interpreta Rolf Tiedemann, quien en su introducción a la edición del *Libro de los Pasajes* [*Das Passagen-Werk*, 1927-1940] señala una continuidad metodológica entre la idea de “expresión” expuesta en este libro y el concepto de “mónada” del *Trauerspielbuch*; ambas nociones buscan condensar la imagen de una época histórica (1991e, p. 30; 2013, p. 24).¹⁴ Si, según notamos, Benjamin elige el Barroco como mónada que expresa las tensiones históricas del siglo XVII, luego son los Pasajes parisinos la imagen que muestra la dialéctica histórica del siglo XIX.

En este monumental proyecto que, aunque inconcluso, tomará trece años de su vida, Benjamin se vale de la metodología del montaje para concentrar el origen del siglo XIX en los Pasajes como material característico de la metrópolis moderna del

¹⁴ En esta línea interpretativa también se encuentra el estudio de Valentín Díaz (2023), quien realiza una lectura original y sumamente actual del *Trauerspielbuch*.

capitalismo. En esta imagen arquitectónica no sólo se imprime el mito fantasmagórico de la mercancía, sino que ella se erige como “expresión” [*Ausdruck*] superestructural del modo de funcionamiento de la estructura capitalista (1991e, p. 495; 2013, p. 397). Aquí se trata de poner el foco no ya en los grandes objetos totalizantes y abstractos como supo hacer la tradición, sino más bien en pequeños elementos que se convierten en singularidades expresivas de una época. Las ciudades, junto con sus calles, sus edificaciones y todo su microcosmos objetual, devienen mónadas que condensan una superposición de temporalidades, pues en la arquitectura citadina se encuentra sedimentado un pasado colectivo que pervive en el presente. En este sentido, Benjamin muestra el espacio urbano como una miscelánea de tiempos cristalizados en la cotidianeidad circundante y que combinan lo viejo y lo nuevo, la caducidad y la novedad, las viejas construcciones y los nuevos almacenes mercantiles.

Este análisis supone, por un lado, la reconfiguración del vínculo del sujeto con su ambiente, así como la disolución de aquél en éste; por el otro, la modificación de las percepciones del espacio y del tiempo. En contraposición a la concepción tradicional que espacializa el tiempo y lo convierte en una sucesión homogénea de puntos lineales, Benjamin ensaya aquí una temporalización del espacio, ya que dinamiza el espacio y lo vuelve poroso, histórico e historizable. Su concepto de “espacio de tiempo” [*Zeitraum*] implica, en esta línea, convertir la materialidad objetual en latencia de la obra del tiempo y cápsula de la historia de una época. Incluso, esta subversión de la relación entre el tiempo y el espacio es recíproca: el tiempo se materializa en el espacio y viceversa.

Estas ideas se articulan alrededor de la “imagen dialéctica” [*dialektisches Bild*] como método de legibilidad y cognoscibilidad histórica del pasado en el presente. A partir de ella opera el giro propiamente benjaminiano: el pasado y el presente conviven en una constelación tensionada y discontinua, donde lo sido se suspende en el ahora y lo dialectiza. Este trabajo de suspensión temporal es, simultáneamente, un momento de actualización, pues en la misma medida en que el pasado alcanza un mayor grado de actualidad, implosiona la experiencia que tenemos del presente. En ello consiste la lectura no histórica, sino política del pasado.

Esta operación historiográfica que tensiona dialécticamente la temporalidad no es otra cosa que una labor monadológica. En efecto, y aun cuando ella articula la estructura misma del *Libro de los Pasajes*, Benjamin alude de modo explícito a la monadología en el convoluto N dedicado a su teoría del conocimiento histórico.

Hacer saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia es una exigencia de su estructura monadológica. Ésta sale por primera vez a la luz en el objeto que se ha hecho saltar. Y ciertamente lo hace en la figura de la controversia histórica, que constituye el interior (y por decirlo así las entrañas) del objeto histórico, figura en la que intervienen la totalidad de las fuerzas e intereses históricos a escala renovada. En virtud de su estructura monadológica, el objeto histórico encuentra representada en su interior su propia ante- y posthistoria. (Benjamin, 1991e, p. 594; 2013, p. 477).

La discontinuidad del tiempo y la tensión de las fuerzas históricas constituyen, según se desprende, los motivos propios de la historiografía monadológica de Benjamin. Para profundizar sobre ello, podríamos introducir aquí la noción de *shock*, un concepto central en los escritos sobre la reproductibilidad técnica de la década de 1930, que se inserta en el registro metodológico del montaje. En la medida en que dicho registro busca suspender la concepción lineal de las narrativas tradicionales de la percepción artística y de la historiografía, guarda íntimas afinidades con el procedimiento monadológico. En ambos casos, se trata de una metodología política de la interrupción, pues tanto la idea de *shock* como la de mónada buscan detener el curso homogéneo y vacío de los acontecimientos históricos, así como exhibir las tensiones que componen críticamente cada presente.

A diferencia de los escritos anteriores, la monadología adquiere aquí la naturaleza figurativa de la “imagen dialéctica”, a la par que adopta un posicionamiento materialista. Entre los puntos que conciernen a la “doctrina elemental del materialismo histórico”, Benjamin sentencia: “allí donde se lleva a cabo un proceso dialéctico,

tenemos que habérmolas con una mónada” (1991e, p. 596; 2013, p. 478). En consideración de ello, podemos observar lo siguiente: si bien, y en afinidad con el *Trauerspielbuch*, la monadología conserva su estructura dialéctica, en contraste con aquél, el proyecto de los Pasajes la inscribe en una concepción política de la temporalidad.

Esta cuestión se profundiza en las tesis de “Sobre el concepto de historia” [*Über den Begriff der Geschichte*, 1940]. Aquí opera una fuerte crítica contra la concepción lineal del progreso que está a la base de la historiografía tradicional. Siguiendo una fórmula teleológica, no sólo todo acontecimiento histórico se repliega en una necesidad teórica y lineal que suprime su potencialidad disruptiva, sino que la fuerza del pasado queda anulada en función de un futuro inevitable e igualmente inalcanzable. La temporalidad del progreso sigue, de esta manera, una lógica de la continuidad que funciona de acuerdo con un doble procedimiento: la homologación de distintas épocas históricas, que congela su diferencial cualitativo en una imagen eterna del pasado, y la acumulación de hechos que llenan ese espacio vacío del tiempo y dan lugar a una historia universal.

En contraste con esta sucesión homogénea y continua entre el pasado y el presente, convertir el objeto histórico en una mónada permite tramar un vínculo discontinuo entre el presente y el pasado, de modo tal que este último se encuentre contenido dialécticamente en aquél. El historiador benjaminiano es, de acuerdo con las tesis, quien actualiza el tiempo histórico, ya que vuelve legible aquello que constela y comunica su propia época con la época anterior.

Cabe indicar que, en la monadología de las tesis, Benjamin no sólo incorpora la dimensión dialéctica del espacio y la política del materialismo histórico, sino que también recupera explícitamente el mesianismo de sus escritos tempranos.¹⁵ En la tesis XVII, la mónada es caracterizada como la cristalización histórica del proceder disruptivo del historiador materialista. En tanto su estructura permite constelar las

¹⁵ En este respecto, acordamos con la lectura de Fabrizio Desideri, quien sostiene que “la idea mesiánica de tiempo implica una idea monadológica del espacio” en “Sobre el concepto de historia” (2016, p. 177).

tensiones de una época y suspender el flujo continuo del tiempo, la mónada produce una “interrupción mesiánica del acontecer” [*messianische Stillstellung des Geschehens*], cuya contracara profana es la “*chance* revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (Benjamin, 1991a, p. 703; 2005, p. 64).

El mesianismo judío y el materialismo histórico constituyen aquí la cara teológica y el reverso profano del mismo problema.¹⁶ Si el advenimiento mesiánico es equiparable al instante de la lucha revolucionaria, es porque el “tiempo mesiánico” es identificado con el “tiempo-actual” [*Jetztzeit*] (1991a, p. 703; 2005, p. 64). Ambas temporalidades portan el signo político de la interrupción del *continuum* histórico: sólo al traer el pasado incumplido al presente es posible efectuar su redención. En este respecto, la dimensión del futuro, ya sea la sociedad sin clases o la llegada mesiánica, permanece vedada hasta que la exigencia de justicia del pasado oprimido sea atendida en el presente. De allí la insistencia de las tesis sobre el rol decisivo que tienen la historiografía materialista y la práctica judía de la “rememoración” [*Eingedenken*].

Llegados a este punto, podemos notar que, a diferencia de los escritos analizados con anterioridad, en las tesis Benjamin no sólo busca poner en práctica la monadología, sino también problematizarla en términos estrictamente teóricos. La estructura monadológica se revela, de esta manera, como el procedimiento por el cual el macrocosmos de la totalidad histórica queda delimitado en un microcosmos singular con efectos políticos en el presente. Ello significa, en otras palabras, rechazar la temporalidad histórica como una sucesión de acontecimientos para concebirla como una constelación saturada de tensiones que convierte el pasado en *shock* político para el presente.

¹⁶ Aunque este cruce entre teología y política adquiere en las tesis una fuerza expresiva singular, Benjamin ya había trazado algunos lineamientos en el “Fragmento teológico-político” [1920-1921]. Incluso, podemos evocar su ensayo “La vida de los estudiantes” [1915], donde dirige una crítica a la temporalidad lineal y vacía del progreso, no sólo por su falta de conexión con el presente, sino por su imposibilidad de plantear una exigencia al momento actual. Como contrapartida, el joven Benjamin esboza aquí una concepción donde “la historia reposa como reunida en un centro”, del mismo modo que en las imágenes del “reino mesiánico” y “la idea francesa de la revolución” (1991d, p. 75; 2007, p. 77).

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, analizamos las diversas formas que adquiere la monadología en el pensamiento de Benjamin, desde sus primeras investigaciones hasta las tesis de “Sobre el concepto de historia”. En un primer momento, nos dedicamos a circunscribir las fuentes que utiliza Benjamin para realizar un primer acercamiento a este problema. Al examinar el artículo de Heinz Heimsoeth sobre Leibniz, advertimos lo siguiente: aquello que el autor encuentra problemático en el sistema leibniziano es su tratamiento antinómico entre ciencia y religión, así como su oscilación entre el carácter temporal del mundo profano y lo eterno de la condición divina. Es este cruce entre ambos registros lo que, tal y como indicamos en nuestra lectura, Benjamin encuentra productivo en el pensamiento de Leibniz.

Asimismo, reparamos en la recuperación de las nociones leibnizianas de “sustancia individual” y de “virtualidad” en el prólogo de *El origen del Trauerspiel alemán*. En este respecto, la idea según la cual las mónadas están *cargadas* de tiempo se mostró, desde la óptica benjaminiana, como el aliciente más productivo de la teoría de Leibniz. Sobre esta base, Benjamin piensa la temporalidad como un movimiento de condensación o contracción del presente, el pasado y el futuro en un campo dialéctico de fuerzas que entrecruzan lo mesiánico y lo profano. En este sentido, y aunque Benjamin coincidiría con Leibniz en disolver el dualismo ontológico entre lo divino y lo creatural a partir de la noción de “expresión”, observamos que la incorporación de una dialéctica histórica es una singularidad de su pensamiento. En efecto, pensar el tiempo en clave monadológica implica, de acuerdo con Benjamin, concebir una totalidad devenida fragmento y atravesada por la dialéctica de la historia. Ello se demostró en su interpretación del *Trauerspiel*, donde la tarea de la crítica de arte también supone una salvación en el escenario histórico: salvar el Barroco no es otra cosa que develar su naturaleza ruinoso, histórica, fragmentaria.

Por otro lado, al adentrarnos en los escritos de madurez, indicamos que la monadología es comprendida en solidaridad con la “imagen dialéctica”. Esto le permite

a Benjamin dinamizar la relación entre el tiempo y el espacio; la materialización del tiempo y la temporalización del espacio confluyen en un objeto histórico que, devenido mónada, cristaliza el pasado colectivo en fuerza de choque para el presente. También apuntamos que, a diferencia de los escritos tempranos, Benjamin piensa la estructura monadológica del tiempo en el seno de una política materialista.

A lo largo de este estudio, la monadología se exhibió como un problema nodal que articula toda la obra de Benjamin. Se trata, en efecto, de configurar una temporalidad que busca hacer de la imposibilidad de lo pasado una posibilidad del presente a partir de rescatar el reverso inconcluso de la historia. La crítica interpretativa del *Trauerspiel*, la cristalización del siglo XIX en la imagen de los Pasajes o la historiografía materialista se inscriben, conjuntamente, en la tarea política de redimir el pasado en el presente. El método benjaminiano para llevarla a cabo tiene, desde sus primeras investigaciones metafísicas hasta sus últimos estudios estético-políticos, la forma de una mónada.

Referencias bibliográficas

- Adorno, W. Theodor (1995). *Sobre Walter Benjamin*. (Carlos Fortea, Trad.). Cátedra.
- Benjamin, Walter (1978). *Briefe* (Vol. I-II). G. Scholem & T. W. Adorno (Eds.). Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991a). *Gesammelte Schriften* (Vol. I). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991b). *Gesammelte Schriften* (Vol. VII). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991c). *Gesammelte Schriften* (Vol. VI). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991d). *Gesammelte Schriften* (Vol. II). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1991e). *Gesammelte Schriften* (Vol. V). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. Suhrkamp.

- Benjamin, Walter (2005). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. (Pablo Oyarzun, Trad.). ARCIS-LOM.
- Benjamin, Walter (2006). *Obras* (Libro I, Vol. 1). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2007). *Obras* (Libro II, Vol. 1). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Jorge Navarro Pérez, Trad.). Abada.
- Benjamin, Walter (2013). *Libro de los Pasajes*. Rolf Tiedemann (ed.). Ediciones Akal.
- Benjamin, Walter (2017). *Obras* (Libro VI). R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Eds.) con la colaboración de Theodor W. Adorno & Gershom Scholem. (Alfredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Desideri, Fabrizio (2016). 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. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, IX (1), Firenze University Press, pp. 177-187.
- Díaz, Valentín (2023). *Tensión y materia. El método del Barroco en Walter Benjamin*. 17grises.
- Esquisabel, Oscar y Raffo Quintana, Federico (2020). Infinitos y filosofía natural en Leibniz (1672-1676). *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (3), pp. 425-435.
- Fenves, Peter (2011). *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford University Press.
- Hamacher, Werner (2005). 'Now': Walter Benjamin on Historical Time. En A. Benjamin (comp.), *Walter Benjamin and History* (pp. 38-68). Continuum.
- Heimsoeth, Heinz (1917). Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt. *Kantstudien. Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, XXI, pp. 365-395.
- Husserl, Edmund (1987). Philosophie als strenge Wissenschaft. En *Husserliana: Gesammelte Werke* (Vol. XXV). T. Nenon y H. Rainer Sepp (Eds.). Martinus Nijhoff, pp. 3-62.
- Leibniz, Gottfried (1882). Nouveaux essais sur l'entendement par l'auteur de système de l'harmonie preestablie. En *Die philosophischen Schriften* (Vol. V, 2). C. J. Gerhardt (Ed.). Weidmannsche Buchhandlung.
- Leibniz, Gottfried (1981). *Discurso de metafísica*. (Julián Marías, Trad.). Alianza Editorial.
- Scholem, Gershom (2008). *Conceptos básicos del judaísmo*. Editorial Trotta.
- Schwebel, Paula (2012a). *Walter Benjamin's Monadology*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Universidad de Toronto.
- Schwebel, Paula (2012b). Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources. *MLN*, 127 (3), pp. 589-610.
- Schwebel, Paula (2015). Monad and Time. Reading Leibniz with Heidegger and Benjamin. En A. Benjamin & D. Vardoulakis (Eds.), *Sparks Will Fly. Benjamin*

and Heidegger (pp. 123-144). State University of New York Press.
Viglione, María Paula (2022). *Convergencias y divergencias en los orígenes de la concepción del tiempo de Martin Heidegger y Walter Benjamin (1916-1927)*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata.