

WALTER BENJAMIN Y SUS SOMBRAS

Pablo Rodríguez Liboreiro

Resumen: El hilo conductor del pensamiento de Benjamin es el problema de la experiencia. Benjamin distingue dos tipos de experiencia: la «experiencia desnuda», propia de la cosmovisión moderna, y la «percepción primordial», que es la experiencia que tal cosmovisión dejó de lado. La conclusión de su pensamiento es el teísmo irracionalista, pues acaba deseando el advenimiento de la «violencia divina» para que la «percepción primordial» pueda ser restituida. Tal conclusión es la consecuencia necesaria de haber considerado implícitamente el principio del tercero excluido no sólo como un principio del entendimiento abstracto sino también del pensamiento en general.

Palabras clave: experiencia desnuda, percepción primordial, violencia mítica, violencia divina, principio del tercero excluido.

Abstract: The guiding thread of Benjamin's thought is the problem of the experience. Benjamin distinguishes two kinds of experience: «naked experience», proper to modern *Weltanschauung*, and «primordial perception», which is the experience such *Weltanschauung* banished. The conclusion of his thought is irrationalist theism, for he finally whispers the advent of «divine violence» in order to a restoration of the «primordial perception». Such conclusion is a necessary consequence of his implicit consideration of the principle of the excluded middle, not only as an principle of the abstract understanding, but also as a general law of the thought.

Keywords: naked experience, primordial perception, mythical violence, divine violence, principle of the excluded middle.

El presente escrito consta de dos partes. La primera parte tiene un carácter expositivo y pretende responder a la doble cuestión ¿cuál es el hilo conductor del pensamiento de Benjamin?, y ¿a qué lleva tal hilo conductor? La segunda parte tiene un carácter crítico y pretende responder a la cuestión ¿por qué Benjamin llega a tal conclusión y no a cualquier otra? Primeramente se pretende presentar la cuestión en su desarrollo lógico para después poder pensar las condiciones generales que han hecho que este desarrollo haya sido así y no de otra manera. Pues lo erróneo debe ser estudiado de la misma manera que lo acertado, análogamente a cómo la luz se estudia de la misma manera que la sombra; conforme a su necesidad.

1. EXPOSICIÓN

Aunque sea lugar común afirmar que el pensamiento de Walter Benjamin es fragmentario, un pensar de lo singular y equívoco, incluso de lo intimista o lo místico, no es menos cierto que todo

pensar es siempre un guiar y un vincular. Benjamin lo entendía también así, como una tarea de avistar y discernir «constelaciones», grupos de significantes en torno a un nombre, percepciones diversas agrupadas como experiencias. Y es que afirmar el pensamiento del berlinés como puramente fragmentario y multívoco corre el riesgo de olvidar que para éste la tarea del pensar no sólo lo fue de la novela, el drama o la pintura sino que, y no marginalmente, también del fundamento del pensar. Aquí y allá, en este escrito o en aquél otro, puede verse a Benjamin con la mirada dirigida hacia la cuestión misma del pensar. Y de hecho, podría decirse que no hay artículo en que su mirada no esté orientada de esta manera, aunque el mismo texto no lo explicita. Lo que se ha pretendido hacer en la primera parte de este escrito es un bosquejo de ese hilo conductor del pensamiento del berlinés y ello a través de sus motivos principales (Kant, la Modernidad, el mito, el nombre, la narración, lo innombrado, el Mesías), no intentando exponerlos en su densidad o en sus diversas referencias o causalidades sino intentando mostrar su interna articulación, es decir, intentando mostrar las premisas generales de su pensamiento así como sus necesarias conclusiones. Ciertamente el orden de exposición podría ser otro, y tal vez se podrían suponer como premisas generales otras de las que aquí se suponen, pero lo cierto es que, como se demostrará, no se podría llegar a otras conclusiones, porque éstas fueron consideradas como tales por el propio pensador. Bastará entonces con que en el presente escrito las conclusiones se deriven de aquellos lugares del pensamiento de Benjamin que se tomaron como premisas para poder demostrar la tesis que se pretende defender.

1.1. KANT Y EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA

Uno de los pocos escritos de Benjamin acerca de la cuestión misma del pensar porta, a modo de pendón, un título peculiar: *Acerca del programa de la filosofía por venir* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*). Se trata de un esbozo de lo que piensa que ha de ser una filosofía futura. Futura en la medida en que no es presente pero también en tanto que su sentido lo es respecto del presente. Ello es lo que comporta el «por venir» (*kommenden*) del título; algo que ha de venir porque es requerido. Filosofía necesaria, también podríamos decir, jugando en los márgenes del texto, pues ello es lo que comporta todo venir que se reclama, una necesidad y, por tanto, también cierta indigencia. Se necesita una filosofía porque el presente es indigente. ¿En qué radica esa indigencia? Para dar cuenta de ello (que es dar cuenta del «por venir»), primero señala Benjamin su necesidad:

«La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano (...) Pues de aquellos filósofos a los que no interesaba de inmediato el perímetro y la profundidad del conocimiento, sino ante todo y en primer lugar su necesaria justificación, Kant es el más reciente y (junto a Platón) también el único. Ambos filósofos comparten en

efecto la confianza en que el conocimiento del que podamos dar razón será al mismo tiempo el más profundo. No han expulsado de la filosofía la exigencia de profundidad, sino que la han satisfecho de una manera única al identificarla con la exigencia de la justificación.»¹

Se requiere, entonces, una tarea; establecer un respecto entre lo intuitivo por los contemporáneos y lo pensado por Kant, esto es, se requiere el ayuntamiento entre lo que la época ha descubierto («las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un gran futuro de conocimiento») y lo que Kant ha pensado. ¿Por qué el sistema de Kant? Porque para su doctrina lo más cognoscible y lo más justificable coinciden («la confianza en que el conocimiento del que podamos dar razón será al mismo tiempo el más profundo»). Para Kant el fundamento es aquello que comporta luz en el pensar; sólo lo diáfano puede ser fundamento. Lo profundo, lo que funda y lo que da luz coinciden en la doctrina de Kant. La necesidad que impele es la tarea de llevar lo intuitivo por la época al fundamento luminoso de la filosofía sistemática kantiana. Pero este vínculo, podría decirse, es lo propio de toda doctrina que comporta sistema. Hay que preguntarse entonces, ¿Por qué Kant y no los idealistas o Spinoza o...?

«... aunque los cambios que aquí se puedan presentar a la investigación sean enormes, la tricotomía del sistema kantiano es uno de los grandes componentes de esa típica que hay que conservar, conservando a ésta especialmente. (...) En la tricotomía absoluta del sistema, que con esa tripartición ya se refiere al entero ámbito de la cultura, radica una de las históricas superioridades del sistema kantiano sobre el de sus predecesores.»²

Lo que comporta interés del sistema kantiano para estos menesteres es que supone una «típica tricotómica». Una típica es una doctrina de tipos, esto es, de grandes clases generales, una doctrina general de la causa formal. La típica kantiana comporta tres tipos últimos: el conocimiento, la moral y el juicio; aprehender, actuar y crear. Aprehender, actuar, crear «se refiere al entero ámbito de la cultura». Todo pensar futuro que asuma el apremio del presente ha de ser un pensar que no reduzca un tipo a otro, una clase a otra sino que ha de tener en cuenta su diferencia, su irreductibilidad. ¿Y ello por qué? Una vez esclarecida la menesterosidad, puede ser revelada la indigencia: se necesita que la filosofía venidera sea pluralista porque el presente comporta un monismo, un reduccionismo en el que todas las cosas devienen de manera unívoca. Es el problema mismo del nihilismo según el cual al final de la Modernidad la pluralidad del mundo se convierte en unívoca indiferencia. Este problema es el mismo respecto del cual el berlinés advierte lo menesteroso de una nueva filosofía, que ha de venir porque debe venir (no es un vaticinio, sino un requiebro). Pero Benjamin no determina el problema de esta manera sino mediante el hilo conductor de la experiencia. De ahí la crítica a Kant:

1 BENJAMIN 2007: 162.

2 BENJAMIN 2007: 170.

«El problema de la teoría kantiana del conocimiento, como el de toda gran teoría del conocimiento, posee dos lados, y Kant solamente fue capaz de dar explicación válida de uno. Se trataba, primero, de la cuestión de la certeza del conocimiento, que es permanente; segundo, de la cuestión de la dignidad de la experiencia, la cual era efímera. (...) Kant quiso, sobre todo en los Prolegómenos, extraer los principios de la experiencia de las ciencias, y en especial de la física matemática, si bien en la Crítica de la razón pura la experiencia no era por cierto idéntica al mundo de objetos propios de esa ciencia; y aunque hubiera llegado a serlo para él, como ha sucedido con los neokantianos, el concepto de experiencia así identificado y determinado aún seguiría siendo el mismo viejo concepto de experiencia, cuyo rasgo más característico viene a ser así su relación no solamente con la conciencia pura, sino, al mismo tiempo, también, con la consciencia empírica.»³

Ésa es la crítica de Benjamin a Kant: «el concepto de experiencia así identificado y determinado aún seguiría siendo el mismo viejo concepto de experiencia». Kant pensó que toda experiencia estaba previamente dispuesta a unos esquemas que la organizan y limitan. Ello es lo que Benjamin denuncia, y no porque él haya experimentado esto o aquello más allá de los estrechos márgenes de la síntesis *a priori*, sino porque su época, como antes se expuso, ha tenido experiencias y ha hecho descubrimientos que van más allá de la doctrina kantiana. Es por esto por lo que Benjamin es un pensador estético y no empírico, pues parte de la experiencia no pensada, de la intuición sin concepto, aquello que Aristóteles llamaba *aísthesis*, mientras que el empirista, como demuestra la doctrina de Kant, parte de la experiencia en la medida en que puede ser pensada, la intuición susceptible de concepto, la *empeiria*. Por ello Benjamin comienza por el crear, para ir desde éste hacia el aprehender o el actuar; frente a Kant que comenzó por el aprehender, para ir hacia el actuar y el crear. Pues el problema para Benjamin es, en un primer momento, el nihilismo, en un segundo, el fascismo, que es a su vez reverso de aquél. Para Kant el problema primariamente es el escepticismo y secundariamente, la guerra, los cuales se asocian también como un núcleo problemático fundamental.

1.2. ILUSTRACIÓN, MODERNIDAD Y MITOLOGÍA

El error doctrinal de Kant fue su «pobreza» en la experiencia. Su sistema tuvo el acierto de pensar una típica en que el fundamento era a su vez lo más cognoscible de las cosas, y en pensar que no podría darse un fundamento último sino como paradoja (la «dialéctica de la razón»), pero la otra cara de su doctrina, no ya la justificación sino la dignidad de la experiencia, revela una horrible y terrible falta en su pensar. Horrible porque reduce las cosas a nada, a fenómenos susceptibles de ser subsumidos en simples categorías, y terrible, porque amenaza con un pensamiento nihilista en que la experiencia está determinada de antemano. Y ello es así, no porque Kant pensase la experiencia de esta manera y no

3 BENJAMIN 2007: 163.

de otra igualmente posible, sino porque así era la experiencia de su tiempo, la experiencia que él padecía:

«Pero se trata precisamente de eso: de la noción de experiencia desnuda, primitiva y obvia que a Kant, que compartía el horizonte de su época, le parece ser la única dada, e incluso, la única posible. Y sin embargo, esa experiencia era, tal como ya hemos indicado, una experiencia singular y temporalmente limitada; y, más allá de esta forma (que en cierto modo es propia para todos los tipos de experiencia), era una experiencia a la que, en sentido enfático, se podría llamar cosmovisión, que fue la propia de la Ilustración. Y, en los rasgos que aquí son esenciales, no se diferenciaba grandemente de la experiencia de los otros siglos correspondientes a la Edad Moderna. Esta fue una de las experiencias o visiones del mundo más bajas. Que Kant pudiese acometer su obra colosal bajo la constelación de la Ilustración significa sin duda que su obra fue ejecutada sobre una experiencia reducida al mínimo de significado.»⁴

Esa «experiencia desnuda» de la Ilustración, y de la Modernidad, es una «Cosmovisión» (*Weltanschauung*), es decir, una experiencia que determina el ámbito de lo posible de antemano. Sólo puede algo pertenecer al ámbito de lo real si, al decir de Leibniz, *in particula minima micat integer orbis*, esto es, si cada experiencia individual de ese algo contiene toda experiencia posible (ello son los juicios *a priori* de Kant). Esta experiencia del mundo contiene en sí el peligro en el que derivará: dado que toda experiencia supone su posibilidad, es posible de igual manera toda experiencia, entonces toda cosa ha de ser reductible a la experiencia que supone la posibilidad de la experiencia misma. Ése es el ámbito moderno de la re-producción, según el cual es condición de posibilidad de toda experiencia el que se pueda volver a dar de la misma manera. Se supone, entonces, un fundamento de la experiencia, y por lo tanto una clase de clases, pues se presupone cómo debe ser toda experiencia. Ello quiere decir que la doctrina de Kant oculta en su seno una subrepción que incumple su típica pluralista. ¿Cuál es esta subrepción? ¿Qué se oculta detrás de la necesidad de que toda experiencia sea posible y toda posibilidad experiencia, y ello de manera unívoca? Se encuentra un mito:

«De ahí resulta un rudimento metafísico en la teoría del conocimiento, un fragmento de la «experiencia» superficial propia de aquellos siglos que se infiltró en la teoría del conocimiento. Porque es indudable que en el concepto kantiano de conocimiento desempeña una función fundamental la noción, aún sublimada, de un yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base. Pero esta noción es mitología, y por su contenido de verdad es equiparable a cualquier otra mitología del conocimiento (...) La concepción habitual que se practica del conocimiento sensorial (y espiritual), tanto en nuestra época como en las épocas kantiana y prekantiana, constituye una mitología, al igual que las mencionadas.»⁵

Detrás de la reducción de toda experiencia a la posibilidad de su re-producción se encuentra un «yo individual corporal-espiritual que recibe las sensaciones mediante los sentidos y forma sus representaciones a partir de esa base», esto es, la suposición de que toda experiencia se da de dos maneras, como cuerpo y como espíritu, como singularidad y como

4 BENJAMIN 2007: 166.

5 BENJAMIN 2007: 166.

repetición. Este doble corporal- espiritual, singular-universal, empírico-trascendental es el sujeto moderno que se presupone a la base de todo conocimiento. Ese sujeto es metafísica, en el sentido en que supone un fundamento de fundamentos, una clase de clases, como un duplicado de lo real (la *phýsis*) en el que se da todo lo posible. Por ello afirma Benjamin:

«(...) la reformulación de la «experiencia»-reformulada como «metafísica»- significa que en la parte metafísica o dogmática de la filosofía, a la que pasa la parte epistemológica que consideramos superior (a saber, la parte crítica), está incluida ya virtualmente la «experiencia» misma como tal.»⁶

Esta metafísica constituye además una mitología. Para entender lo que Benjamin entiende por mito hay que remitirse a otro texto: *Hacia la crítica de la violencia* (*Zur Kritik der Gewalt*). En él se exponen los límites y manifestaciones de la violencia. A este respecto, se considera una violencia propia del origen del derecho que, a su vez, constituye su condición de posibilidad. El derecho es posible tan sólo como ejercicio de la violencia: *tantum ius quantam potentiam*. Esta violencia se califica como «mítica»:

«(...) la ira hace que una persona tenga unos estallidos de violencia que no son medios para el fin propuesto. Esa violencia no es un medio, sino más bien una manifestación. Y tiene manifestaciones objetivas en las cuales sin duda puede ser sometida a la crítica. Las manifestaciones de que hablamos se encuentran de manera significativa en el mito. En la que es su forma prototípica, la violencia mítica es una mera manifestación de los dioses. Sin duda no es un medio de sus fines, y apenas es manifestación de su voluntad, sino manifestación de su existencia.»⁷

El mito es la narración acerca de los dioses, seres cuyo poder reside en su misma existencia, y, por ello, sus manifestaciones han de serlo del poder destructivo e instaurador en que consiste su mismo ser. Así, los mitos narran cómo mortales muy poderosos fueron reducidos a nada por oponerse a su poder (Níobe), cómo a partir de sus luchas fueron instauradas ciudades (Atenas, Atenea y Poseidón), y cómo castigaban a quienes no gozaron de su favor (Apolo y Laocoonte). ¿Qué relación guarda el mito con la metafísica del sujeto? Se ha caracterizado como míticos tanto al sujeto de la experiencia como a la violencia que fundamenta el derecho. ¿Guarda esta relación entre sí? Para poder afirmarlo, habría que demostrar primariamente que el derecho y la «experiencia desnuda» tienen una esencia común. «Experiencia desnuda» era aquella cuyo ser residía en su posibilidad, esto es, aquella experiencia que es unívocamente reiterable en su condición de experiencia singular a la par que trascendental. Derecho es aquello cuyo ser reside también en su posibilidad, y ello porque de toda acción individual es posible discernir lo involuntario de lo voluntario, siendo sólo esto susceptible de ser juzgado en tanto que legal o ilegal. Lo característico de lo voluntario es el poder reiterarse indistintamente en función del actor, frente a lo involuntario que se caracteriza por su singularidad. En el derecho el sujeto es también un doble corporal-espiritual, singular-universal, empírico-trascendental, al

6 BENJAMIN 2007: 173.

7 BENJAMIN 2007: 201.

igual que lo era el sujeto de la experiencia. De ahí que el parangón no sea inverosímil, sino necesario. La esencia de ambos sujetos es el mito, y la esencia del mito es la violencia que se muestra como tal instituyendo y destituyendo. Lo que en la experiencia es destituido es todo aquello no re-productible (i.e., el aura de las obras de arte), y lo intuido, aquello que se re-produce indiferentemente (i.e., la forma de las obras de arte). Lo que en el derecho es destituido es todo aquello no susceptible de ser reducido (i.e., las minorías étnicas), y lo instituido aquello homogeneizable (i.e., la nación).

1.3. LO NOMBRADO, LO NARRADO Y LO SIN NOMBRE

Benjamin encuentra que la indigencia de su tiempo es una indigencia de experiencia, cierta imposibilidad por aprehender algo radicalmente distinto. La experiencia se ha hecho «desnuda», se ha convertido en un ámbito de reduplicación corporal-espiritual, singular-universal, empírico-trascendental. Piensa el berlinés que este camino ha de ser abandonando porque tras de sí se halla la violencia que instaure cierta experiencia y depone otra. Es esta violencia primigenia, mítica la que desnuda la experiencia. ¿Cómo abandonar, entonces, el sendero del mito?, o lo que es lo mismo, ¿cuál es la nueva propuesta epistemológica de Benjamin? En el prólogo a su tesis de habilitación acerca del *Origen del Trauerspiel alemán (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* creyó dar respuesta a este interrogante. Este prólogo se trata principalmente de una vuelta a Platón, pero de un retorno que conoce las sendas erradas que se hallan en el mismo camino que recorre. Es un volver con la vista puesta en el trágico final del sendero, intentando hallar en el origen lo que pueda ser su salvación. En este ámbito de vuelta a Platón afirma el berlinés:

«En cuanto perteneciente al orden de las ideas, el ser de la verdad es diferente al modo de ser de los fenómenos. La estructura de la verdad requiere por tanto un ser que, en su ausencia de intención, iguale al sencillo ser de las cosas, pero le sea superior en consistencia. La verdad no consiste en una mira que encontraría su determinación a través de la empiria, sino en la fuerza que primero plasma la esencia de esa empiria. El ser apartado de toda fenomenalidad, el único al que pertenece dicha fuerza, es el ser del nombre, que determina el darse de las ideas. Pero éstas son dadas no tanto en un lenguaje primordial como en aquella percepción primordial en la que las palabras poseen su nobleza denominativa, sin haberla perdido a favor del significado cognitivo.»⁸

La vuelta hacia lo primigenio posibilita la huida de lo postrero; es volviendo a Platón cómo Benjamin intenta abandonar el camino moderno. Así, «el ser de la verdad es diferente al modo de ser de los fenómenos», esto es, la verdad de la experiencia no pasa por la posibilidad de la misma experiencia, como algo que ésta contiene en su singularidad y es a su vez condición de su repetición, sino que la verdad supone otro ser, resulta otra experiencia. De hecho, la verdad no consiste en la determinación resultante del desdoblamiento de la

8 BENJAMIN 2008,1: 233.

experiencia que llamamos *empiria*, sino «en la fuerza que primero plasma la esencia de esa *empiria*», es decir, en algo experiencial que permea a la experiencia misma y que reside primariamente en su origen. Por ello la verdad del sujeto moderno es el mito, porque el mito es aquella fuerza que lo instituye como tal y lo conserva. Y esta fuerza primigenia, que está fuera de la *empiria* pero que funda la experiencia, tiene su ser en el ser del nombre, pero no en el nombre como mera denominación sino en el nombre en tanto que «percepción primordial». Es decir, en el nombre en tanto que instauración de sentido que determina la novedad de la experiencia. De ahí que se llame al sujeto «mito», pues su nombre verdadero en tanto que primigenio es el de algún iracundo dios.

Son los nombres originales los que crean experiencias, en tanto que suponen fuerzas que instituyen sentidos, por ello la experiencia siempre tiene algo de fábula, pues en su origen no es posible distinguir lo singular y lo reiterativo, lo corporal y lo espiritual, lo cotidiano y lo trascendente. Esa experiencia originaria del nombre es la que el mito ha desterrado, en favor de una experiencia resignada al capricho de los dioses. Se ha perdido la fábula y quien fabula. Estamos a merced de los dioses. Esta trágica debacle es el motivo principal de uno de los textos más afamados de Benjamin, *El Narrador (Der Erzähler)*, donde se expone esta trágica pérdida de la narración. Esta narración era primigeniamente el cuento:

«... el primer narrador auténtico es y sigue siendo el narrador de cuentos. Cuando el buen consejo era valioso, también el cuento lo reconocía; cuando la necesidad se hacía máxima, su ayuda era también la más cercana. Y esta necesidad de la que hablamos era justamente la del mito. Pues el cuento nos habla de las instituciones más antiguas que antaño creó la humanidad para sacudir la pesadilla que el mito había descargado en su pecho. Y así se nos muestra en la figura del tonto cómo «hace el tonto» la humanidad cuando está frente al mito; o, en la figura del hermano menor, cómo sus oportunidades van creciendo al alejarse del pasado mítico; o muestra en la figura del que se fue de viaje a conocer el miedo que las cosas a las cuales tememos resultan cognoscibles, o muestra, una vez más, en la figura del listo, que las preguntas que el mito nos plantea son simples como la pregunta de la Esfinge; o, en la figura de los animales que acuden en ayuda de los niños que la naturaleza no tiene solamente sus obligaciones con el mito, sino que prefiere reunirse en torno a lo humano.»⁹

El cuento siempre lo es respecto del mito, no como el original respecto de la copia o lo corporal respecto de lo espiritual. Ésta sería una lectura típicamente moderna, que supone al cuento una variante «vulgar» del mito. Benjamin piensa de una nueva manera la noción de origen, no ya como experiencia primera no reiterable, frente a la experiencia que se reitera desde su singularidad, sino como nombre instaurado con fuerza, esto es, como una experiencia que atraviesa toda su «experiencialidad», toda su posibilidad efectiva. Mito y cuento se oponen como dos fuerzas respecto de las cuales la primera es la fuerte, destructora e instauradora y la segunda la feble, conservadora y libertadora. El cuento es la condición de felicidad bajo el mito y ha sido removido. Y ello porque el mito

9 BENJAMIN 2009: 46.

ha ido removiendo lo extraño e instaurando lo que le era afín y sumiso. Por ello es en la Modernidad, cuando el mito se yergue como aquél doble corporal-espiritual, singular-universal, empírico-trascendental como sujeto de la experiencia, cuando surge, a modo de reacción, el individuo y la novela:

«El narrador extrae siempre de la experiencia aquello que narra; de su propia experiencia o bien de aquella que le han contado. Y a su vez lo convierte en experiencia de quienes escuchan sus historias. El novelista en cambio se halla aislado. El lugar de nacimiento de la novela es el individuo en soledad, el cual ya no es capaz en ningún caso de hablar ejemplarmente de sus necesidades esenciales; desorientado, no puede aconsejar. Escribir así una novela significa exagerar lo inconmensurable cuando se va a exponer la vida humana.»¹⁰

««Nadie», dice Pascal, «muere tan pobre que no deje algo». Seguro que también deja recuerdos, pero éstos no siempre hallan en verdad un heredero. Así, el novelista viene a ser quien se queda esa herencia, y rara vez sin melancolía.... Sobre este aspecto del asunto debemos la ilustración más importante sin duda a Georg Lukács, que ha visto en la novela «la forma trascendental de la apatridia». Además, la novela también es, de acuerdo con Lukács, «la única de las formas literarias que acoge al tiempo entre sus principios constitutivos.»¹¹

Aunque muchas veces se ha considerado que el sujeto de la experiencia y el individuo moderno son lo mismo, lo cierto es que no, se co-pertenecen, donde el uno es al otro lo que el cuento al mito. De ahí que el cuento haya sido desplazado por la novela, pues si bien era capaz de enfrentarse a la Esfinge, ya no puede enfrentarse al sujeto de la experiencia moderno. El individuo que escribe y lee la novela es así el contrapunto a este sujeto; si el sujeto de la experiencia remite lo distinto a lo semejante, lo empírico a lo trascendental, lo corporal a lo espiritual, este individuo advierte la disparidad entre lo semejante, la trascendentalidad de la empiria y lo empírico de lo trascendental, lo corporal del espíritu y lo espiritual de la corporalidad. El individuo novelista padece al sujeto de la experiencia, se vuelve experiencia de este sujeto, por ello, desnudo, pregunta por el «sentido de la vida»:

«..el «sentido de la vida» se constituye en eje en torno al cual gira la novela. La pregunta por el sentido de la vida no es otra cosa que la expresión más amplia de la desorientación con que el lector se ve ahí de pronto introducido en esta vida escrita.»¹²

Si el cuento suponía una enseñanza moral (la «moraleja»), la novela la busca a ciegas, experimenta con sus personajes para encontrarla. Ya no está dispuesta para poder dar una enseñanza porque el sujeto de la experiencia ha roto el vínculo de los nombres, subyugando todo a sus caprichos. El individuo busca esa enseñanza pero ha perdido el vínculo del nombre. Por eso los personajes de la novela son frecuentemente errabundos, locos, o proscritos y por eso, sólo su muerte puede revelar algún sentido. El novelista busca la

10 BENJAMIN 2009: 45.

11 BENJAMIN 2009: 57.

12 BENJAMIN 2009: 58.

muerte de sus personajes porque ésta es la sanción última de todo narrador. La novela es un juego de límites, en el cual es necesario llevar a los personajes a su extinción para que pueda mostrarse en los linderos del sujeto de la experiencia la experiencia del individuo. De ahí que Benjamin en su escrito sobre Baudelaire (*Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalism*) vea en Proust aquel novelista que más ha hecho por recuperar la narración, pues en su obra el límite del sujeto de la experiencia no es ya una necesidad que impone la ausencia de enseñanza, sino que supone el mismo tema de la novela:

«La obra en ocho volúmenes de Proust nos da una idea de qué disposiciones eran precisas para restaurar en el presente la desgastada figura del narrador. Proust la emprendió con magnífica coherencia, y así, desde el comienzo, acometió una tarea elemental: componer un relato de la propia infancia. Su extremada dificultad queda medida al exponer como cosa del azar que, en general, sea realizable, y en el contexto de esas consideraciones va a acuñar el concepto que corresponde a «memoire involontaire». Éste lleva las huellas de la situación en que se forma, en tanto pertenece al inventario de la persona privada que se halla múltiplemente aislada.»¹³

La empresa de Proust ha sido un intento de recuperar la narración cuando ésta se hablaba desterrada. El destierro de la narración pasa por el sujeto de la experiencia que ha removido de su ámbito las instancias primigenias de las cosas, sus «percepciones primordiales». Para que la narración pudiese volver a su efectividad, los novelistas trataron de llevar a sus personajes al límite de la subjetividad. Proust dio un paso más allá al intentar retornar a la infancia, a cierta memoria involuntaria. La memoria involuntaria es aquella memoria no disponible al sujeto, aunque sí al individuo, lo involuntario del derecho que instauraba el mito. Se busca lo involuntario porque sólo allí se puede encontrar lo perdido, aquellas percepciones primigenias que daban fuerza a la experiencia y que constituían los nombres de las cosas. En el final de la Modernidad, cuando el sujeto de la experiencia ya ha cumplido su quehacer, la búsqueda de la narración es también la búsqueda de lo sin nombre, de lo innombrado. Por eso los cenáculos literarios adoptan cierto aire cultual, pues sólo la iniciación severa permite ir en busca del nombre, abandonando al sujeto de la experiencia. Por ello vio Benjamin en el surrealismo el último intento por llegar al nombre.

1.4. LA REDENCIÓN

La búsqueda de las percepciones primigenias que constituyen la fuerza de las experiencias es lo que caracteriza a quienes padecen la época en que el sujeto de la experiencia consume su labor, la Modernidad, y a su vez no quieren asumirla. Estos intentos son revolucionarios, pues pretenden hacer fracasar el mito del sujeto de la experiencia desde dentro del mismo, lo cual constituye lo propio de la revolución frente a la guerra. Estos

13 BENJAMIN 2009: 213.

esfuerzos revolucionarios cristalizan en nuevas experiencias y nuevos hallazgos, pero no poseen aún un nombre, una fuerza que los constituya y los enraíce, aún no se han hecho con el poder. Ante la ausencia de conceptos y acuciados por las nuevas experiencias los filósofos emprenden nuevos senderos en el pensar:

«Desde los finales del siglo pasado, la filosofía ha realizado una serie de intentos por apoderarse de la experiencia «verdadera», en contraposición a esa experiencia que se sedimenta en la existencia, normalizada y desnaturalizada, de las masas ya civilizadas. Unos tanteos que suelen encuadrarse bajo el concepto de filosofía de la vida.»¹⁴

Pero estos intentos son tan sólo tanteos porque el pensar sigue prisionero en la doblez empírico-trascendental, sólo que de esta vez se dispone a crear una metafísica del cuerpo, de lo singular, de la sensación, y ello como una metafísica de la vida. Por esto tales filósofos de la vida apenas pueden suponer una alternativa al mito, pues están pensando desde su doble, atendiendo a sus mismos parámetros, sólo que en cuanto tienen de espectrales:

«Es la inhospitalaria y cegadora época de la gran industria. Los ojos que se cierran ante esta experiencia afrontan una de índole complementaria, como su copia espontánea, por así decir.»¹⁵

El problema pasa porque los filósofos de la vida siguen intentando trazar una mitología pero de lo que en la dualidad primigenia constituía un otro. En el escrito sobre la violencia se califica a aquél intento de acabar con un poder para instaurar otro como «revolución política», y se denuncia de ella el pretender derribar un mito para instalar otro. Pero de lo que se trata es de acabar con el mito, de destruirlo en su mismo ser, pues el mito siempre instauro lo que sólo mediante la violencia se puede conservar. El mito instauro y conserva mediante la dualidad entre lo divino y lo mortal y su jerarquía. Siempre supone el destierro y la pauperación. Por eso la revolución no pasa por una metafísica de la vida, sino que ha de tratar de pensar sin dicotomías, desde la plural hondura de los nombres, como fuerzas que vivifican la experiencia. La tarea del filósofo no es la de trazar doctrinas metafísicas que contengan en sí la posibilidad de las cosas, pues ello es lo que ha llevado a desnudar la experiencia al constituirse como violencia mítica que instauro según su capricho. La tarea del filósofo «que ha de venir» tiene que ser muy distinta:

«Cosa del filósofo será restaurar en su primacía mediante la exposición el carácter simbólico de la palabra en el que la idea llega al autoentendimiento, que es la contrapartida de toda comunicación dirigida hacia afuera. Pero esto, puesto que la filosofía no se puede arrogar el discurso de la revelación, únicamente puede suceder mediante un recordar que se haya remontado al percibir primordial. La anámnese platónica se halla quizá lejos de este recuerdo. Sólo que no se trata de una actualización intuitiva de imágenes; en la contemplación filosófica la idea se desprende de lo más íntimo de la realidad en cuanto palabra que reclama nuevamente su derecho

14 BENJAMIN 2007: 209.

15 BENJAMIN 2008, 2: 210.

denominativo. Pero tal actitud no es en última instancia la actitud de Platón, sino la de Adán, el padre de los hombres, en cuanto padre de la filosofía.»¹⁶

Se trata de restaurar lo perdido, y ello no como exposición doctrinal que comunica cierta enseñanza sino como «autoentendimiento». No se trata, pues, de mostrar, de enseñar la experiencia, tal y como desde Platón entienden los filósofos, pues ello la condena a la nada, sino que se trata de que la palabra olvidada vuelva a adquirir el «carácter simbólico» perdido. Denominar es vivificar la experiencia, no mostrarla como unívocamente diáfana en tanto que enseñable. La condición para que la experiencia se haga enseñable pasa por que sea removida de todo lo oscuro, y por tanto, ha de saberse de antemano qué es lo oscuro y qué no. Tal es la tarea del mito, el disponer de antemano lo que va a ser lícito para poder desterrar lo ilícito. Frente a esto se busca la fuerza de los nombres que vivifican las experiencias, de una manera plural pero no equívoca sino multívoca, pues lo equívoco es la relación entre dos univocidades. De ahí que el nuevo filósofo haya de ser un nuevo Adán que con nombrar a las cosas, las haga presentes, que invista de nuevo al nombre de su magia perdida. Solamente este nuevo Adán puede retar al mito y su violencia primigenia, pues sólo un nuevo Adán atiende únicamente a los nombres, a las fuerzas que permean la experiencia y no a la fuerza unívoca que la instituye. Por ello se requiere, como Benjamin afirma en cierto texto (*Der destruktive Charakter*), de un «carácter destructivo»:

«Puede ocurrirle a uno que al contemplar su vida retrospectivamente, reconozca que casi todos los vínculos fuertes que ha padecido en ella tienen su origen en hombres sobre cuyo «carácter destructivo» está todo el mundo de acuerdo. Un día, quizás por azar, tropezará con este hecho, y cuanto más violento sea el choque que le cause, mayores serán las posibilidades de que se presente el carácter destructivo. El carácter destructivo sólo conoce una consigna: hacer sitio; sólo una actividad: despejar. Su necesidad de aire fresco y espacio libre es más fuerte que todo odio.»¹⁷

Recuperar la experiencia pasa por recuperar aquello que la vivifica y que ha sido desterrado, el nombre. Pero para ello no sirven ya los esfuerzos de los individuos artistas que exploran los límites del sujeto de la experiencia, sino que se necesita una destrucción sin miramientos. Esta destrucción no tiene, ni puede tener, parangón ni tregua, tiene que ser solamente destructora, de tal manera que no sea pensada previamente sino advenida, surgida sin previo aviso. Ello implica que la temporalidad en la que la destrucción que salva la experiencia a costa de destruir el mito no es una linealidad que remata en cumplimiento, sino que tiene que ser un tiempo radicalmente presente para que la destrucción lo sea efectivamente, un tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*). De no ser así la violencia de la destrucción sería una violencia mítica que destruya con vistas a instaurar y a conservar lo instaurado. Dado que se debe destruir el mito en su raíz para que pueda haber experiencias

16 BENJAMIN 2008,1: 233.

17 BENJAMIN 2007: 192.

de nuevo se requiere de una violencia no mítica, sino divina, mesiánica. Sólo una violencia tal podría destruir el mito:

«Al igual que Dios se contrapone en la totalidad de los ámbitos al mito, la violencia divina se contrapone a la violencia mítica. En concreto, sin duda, la violencia divina es lo contrario de la violencia mítica en todos los aspectos. Si la violencia mítica instauro derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquélla pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime; si aquélla amenaza, ésta golpea; si aquélla es letal de manera sangrienta, ésta viene a serlo de forma incruenta (...) es sin duda reprobable toda violencia mítica, la instauradora de derecho, que se puede considerar como arbitraria. Siendo igualmente reprobable la mantenedora del derecho, la fatal violencia administrada que se halla a su servicio. La violencia divina, insignia y sello, nunca medio de santa ejecución, se ha de calificar como imperante»¹⁸

La violencia mítica instauro derecho y orden, pone límites distinguiendo lo que debe ser destruido y lo que debe ser conservado, inculpa señalando el mal y expía extinguiéndolo, amenaza para conservar el límite y la prerrogativa de inculpar y expiar, cuando actúa lo hace de manera sangrienta para que el castigo sirva de ejemplo. La violencia mítica es la violencia del límite que funda toda dualidad, en que se funda una mismidad como expiación y exculpa de una otredad. Para que el límite sea conservado lo otro ha de ser resuelto en lo mismo, pues es condición de posibilidad de lo mismo el serlo respecto de un otro. Lo que limita es también la regla, la condición por la que se distingue entre lo mismo y lo otro, por ello el límite es la sangre y el Estado de excepción, la regla. La violencia divina aniquila, destruye ilimitadamente, redime, golpea, sin sangre. La violencia divina no se ejerce respecto de una dualidad, «impera» pero no en el sentido de quien domina lo ajeno sino en cuanto lo que impera tiene de «insignia y sello», es decir, en cuanto fuerza denominativa primigenia, o más bien, en cuanto nombre mismo de la fuerza. Ése es el nombre de Dios el cual sólo puede ser conocido entre zarzas ardientes. El fundamento de fundamentos, la clase de clases que había sido desterrada del pensar se desvela no como inexistente, sino como lo inexpresable, lo incomunicable, lo impresentable, aquello que no puede ser dicho ni pensado, sino sólo advenido; el nombre de Dios en tanto que fuerza primigenia.

2. CRÍTICA

Según lo anteriormente expuesto, parece no haber ninguna duda en afirmar que el pensamiento de Benjamin acaba en cierto teísmo irracionalista, esto es, en la suposición de una divinidad que está en todos sus aspectos allende no sólo del entendimiento, sino también del propio pensar. Ello es lo que se deduce de su definición negativa de «violencia divina». Sería de una pasmosa simpleza el que, habiendo llegado hasta aquí, se diese pábulo a todo tipo de razonamientos que demostrasen la inconsistencia o la incoherencia de algo

18 BENJAMIN 2007: 202, 206.

así como la «violencia mítica», el «tiempo-ahora», etc. Y sería una simpleza porque serían razonamientos derivados de las condiciones de posibilidad que normalmente se suponen como condiciones de todo entender, mas aquí lo importante no reside en que estos conceptos no se puedan «entender» (esto es algo que a Benjamin le traería sin cuidado) sino que lo importante reside en comprender porqué su pensar, que no es tan sólo un mero entender, ha tenido menester de suponer tales cuestiones. Toda crítica de un pensamiento cualquiera que sea algo más que mero entendimiento tiene que comenzar por comprender la necesidad, real o ficticia, de aquello que critica, esto es, tiene que comenzar por comprender qué es lo que ha hecho que se haya pensado así y no de otra forma. Y eso es lo que vamos a intentar determinar en este breve escolio.

Primeramente, Benjamin ha considerado que el problema fundamental de su tiempo es la contradicción entre lo que es determinado como posible y lo que es posible aunque no determinado como tal. Lo que es determinado como posible es lo que comprende, en el ámbito gnoseológico, el sujeto de la experiencia moderno, el cual determina *a priori* lo que puede ser o no cognoscible, y en el ámbito práctico, el Estado moderno, el cual determina lo que puede ser o no susceptible de enjuiciamiento. Todo lo que no se atenga a las condiciones de posibilidad determinadas es objeto de alguna forma de represión, bien porque es desterrado o eliminado del discurso, bien porque es desterrado o eliminado de la sociedad civil. Frente a esta represión, hay toda una serie de intentos subversivos de ir más allá de esa determinación de la posibilidad, explorando los límites que el sujeto de la experiencia y el Estado instituyen. A estos intentos pertenece, en el plano gnoseológico, el surrealismo, el psicoanálisis, la novela, etc; en el ámbito práctico, la homosexualidad, el anarquismo, etc. Así es como parece observar el berlinés el problema fundamental de su tiempo, como una lucha entre lo que es determinado como posible y lo que es posible aunque no determinado como tal. Lo característico de la relación entre estos dos ámbitos es que no media la misma relación entre lo posible y lo contingente tal y como Hegel los definió en la *Enciclopedia*:

«En cuanto identidad en general, la realidad efectiva es primeramente la posibilidad; (...) es lo esencial respecto de la realidad efectiva, pero de tal modo que sólo es posibilidad»¹⁹

«(...) lo real efectivo en cuanto inesencial es lo exterior y por ello es igualmente lo meramente interior o la abstracción de la reflexión dentro-de-sí; queda por ello determinado como un mero posible. (...) como una mera posibilidad, lo real efectivo es un contingente y la posibilidad es la contingencia pura.»²⁰

Lo posible es todo aquello que puede ser realmente efectivo; lo contingente es la (mala) infinita manera en que lo posible puede devenir realmente efectivo. La necesidad, por

19 HEGEL 2008: 233.

20 HEGEL 2008: 234.

lo tanto, es la manera en que lo posible se da como realmente efectivo. Pero entre la posibilidad que instituye el sujeto de la experiencia o el Estado y las posibilidades que el surrealismo o la novela exploran no existe, según Benjamin, esta relación. Entre ambas categorías no se cumple, pues, la segunda ley de la dialéctica, la «ley de penetración de los contrarios» la cual «ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante, de su Lógica [de Hegel], la teoría de la Esencia»²¹. Y no se da esta relación porque aunque el individuo, en tanto individuo moderno, sí sea una posible forma de darse el sujeto de la experiencia kantiano o el sujeto del código civil, y por tanto una contingencia de esa posibilidad (y en este sentido se co-pertenecen, como se dijo más arriba), en tanto novelista o anarquista, buscan una experiencia que tanto el sujeto de la experiencia como el Estado no consideran ni siquiera posible. Y ello porque la verdad de la experiencia del novelista o del anarquista, como se ha expuesto, no pasa por la posibilidad de la experiencia misma, sino que la verdad de su experiencia constituye otra experiencia, aquella de la «fuerza que primero plasma la esencia de esa *empíria*», y que el propio Benjamin relaciona con el nombre en tanto que «percepción primordial», es decir, no buscan una experiencia reite- rable sino que buscan crear experiencias. Por ello entre lo determinado como posible por el sujeto de la experiencia y el Estado y lo posible no determinado no puede mediar según Benjamin la misma relación que media en el célebre pasaje de Engels:

«Cuando nace en los hombres la conciencia de que las instituciones sociales vigentes son irracionales e injustas, de que la razón se ha tornado en sinrazón y la bendición en plaga, esto no es más que un indicio de que en los métodos de producción y en las formas de cambio se han producido calladamente transformaciones con las que ya no concuerda el orden social, cortado por el patrón de condiciones económicas anteriores.»²²

El «orden social vigente» se vuelve injusto al desarrollarse nuevas realidades efectivas que no contemplaba como contingentes pero que estaban contenidas en la posibilidad de la realidad efectiva que lo engendró y que, al fin, se desvelaron en su necesidad. Contrariamente a esto, Benjamin considera que las experiencias que busca crear el surrealista no están en la posibilidad del sujeto de la experiencia, ni las que busca crear el anarquista están en la posibilidad del código civil, ni tampoco en aquello que dio lugar al sujeto de la experiencia o al Estado; sino que constituyen otra experiencia completamente contrapuesta a ésta. Esta experiencia que buscan, en la medida en que lo hacen como individuos modernos, y, por tanto, como sujetos de la experiencia y del derecho civil, no pueden hallarla más que meramente indicada en los límites de su propia condición, y por tanto, no pueden nunca alcanzarla plenamente pues «los ojos que se cierran ante esta experiencia afrontan una de índole complementaria, como su copia espontánea»²³.

21 ENGELS 1961: 41.

22 MARX/ENGELS 1976: 141.

23 BENJAMIN 2007: 210.

Esta imposibilidad de mediación intrínseca entre la posibilidad determinada y la posibilidad no determinada es la que hace suponer a Benjamin una mediación extrínseca que instituye una, desterrando la otra, es la «violencia mítica». Dado que esto es así, aquellos que buscasen hacer de su posibilidad sin determinar una posibilidad determinada haciendo una «revolución política» no harían más que transponer un mito por otro pues para establecer un nuevo ámbito de posibilidades tendrían que renunciar a la verdad que originariamente buscaban crear, la cual no puede residir nunca según Benjamin en una posibilidad determinada, por su supuesta condición de «fuerza primigenia» y, por tanto, no reiterable indefinidamente. Las distintas determinaciones de la posibilidad, causadas por la sucesión de «revoluciones políticas» constituirían una serie infinita no convergente, una «mala infinitud» al decir de Hegel:

«Esta infinitud es la mala infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también superado.»²⁴

Dada esta consideración de que la sucesión de revoluciones no es más que la sucesión de mitos, esto es, la sucesión de violencias que instauran desterrando, y por tanto, la sucesión de posibilidades determinadas que dejan de lado constantemente la posibilidad no determinada del nombre en tanto que «percepción primordial» que crea experiencias, a Benjamin no le queda más remedio que suponer, o, más bien, desear, un evento que no tiene un tiempo definido, sino un «tiempo-ahora», allende de toda posibilidad determinada, y que, por tanto, no es un evento como tal, sino la irrupción de algo que está más allá de todo el esquema que se ha manejado y que no puede ser otra cosa que la divinidad. El pensamiento del berlinés acaba en el teísmo irracionalista precisamente por suponer que entre el ámbito de la posibilidad determinada y el de la posibilidad no determinada no puede mediar más que algo extrínseco, es decir, el teísmo irracionalista es la conclusión necesaria y congruente de no aceptar la segunda ley de la dialéctica. ¿Por qué Benjamin no acepta tal ley? Porque acepta como ley, aunque de modo implícito, el principio del tercero excluido: «de dos predicados contrapuestos solamente uno le conviene a algo y no se da en un tercero». Así, considera, de modo general, que la experiencia o es una «experiencia desnuda» cuya verdad reside en una posibilidad determinada que es instaurada con violencia o es una «percepción primigenia» cuya fuerza reside en crear experiencias que están allende de toda determinación previa. Dado que no contempla más que la mera contraposición entre los dos predicados supuestamente posibles con los que caracterizar a la experiencia, no le queda más remedio, ante la imposición forzosa de una a costa de la otra, que desear la destrucción de toda imposición forzosa como tal y, por tanto, y según su peculiar lógica, de todo lo que pueda ser determinado como posible. Así el berlinés atrapado por este principio del tercero excluido se ve en la contextura de desear el fin

24 HEGEL 2008: 197.

del mundo con la esperanza de que vuelva a haber una creación *ex nihilo*, un nuevo Adán y un nuevo bautizo nominal del orbe. Estas conclusiones tan extravagantes son la consecuencia de no haber dado cuenta de los principios de los que partía y de haberlos tomado de manera irreflexiva y, por lo tanto, ingenua. Al decir de Hegel, tomando el principio del tercero excluido como ley:

«Estamos en la falta de pensamiento propia de la abstracción, que coloca una junto a otra dos proposiciones que se contradicen y las considera leyes sin tan siquiera compararlas. El principio del tercero excluido es el principio del entendimiento determinado que quiere mantener apartada de sí la contradicción y haciéndolo, incurre en ella.»²⁵

¿Incorre Benjamin en contradicción al evitar la contradicción? Así es; la experiencia, según él, o es «experiencia desnuda» o es «percepción primordial», pero de esta manera se ha expresado ya el tercero que se pretendía excluir: se ha expresado la experiencia que no es ni «desnuda» ni «originaria» y que es, a su vez, en cierta medida ambas. Benjamin no ha considerado comparar los términos de la oposición para intentar pensar su fundamento común, y, de hecho, la naturalidad con la que asume el principio como ley semeja que toma el principio del tercero excluido como un corolario del principio de identidad, dejando a un lado el hecho de que identidad y contraposición también son opuestas entre sí. Este descuido es lo que subyace al atractivo que para él supone la «típica tricotómica» del sistema de Kant, pues, en la medida en que toma las determinaciones diversas de las cosas como distintas entre sí, considera que cada una debe ser considerada a espaldas de la otra, volviéndose la relación entre ellas un misterio, o más bien, un mito, el del sujeto de experiencia moderno. ¿Por qué el berlinés ha considerado de esta manera unilateral la que él consideraba como contradicción principal de su tiempo? Esta cuestión nos llevaría a consideraciones de otro carácter, algunas no estrictamente filosóficas. Es posible que el énfasis puesto en la imposibilidad de mediación de los términos de la contradicción venga determinada por cierta certeza subjetiva, tal vez suscitada por los fracasos de algunas experiencias artísticas y políticas de su tiempo. De todas maneras, el interés por el pensamiento de Walter Benjamin reside precisamente en que es un pensamiento del fracaso, del fantasma, de la mala infinitud. Lo que resulta ya de menos interés son las conclusiones que este pensar se ve obligado a aceptar ante la incapacidad de enfrentar su pensamiento consigo mismo. *Sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt.*

25 HEGEL 2008: 217.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, W. (2008): *Obras. Libro I. Vol.1, El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán; “Las afinidades electivas” de Goethe; El origen del “Trauerspiel” alemán.* Madrid: Abada Editores.
- BENJAMIN, W. (2008): *Obras. Libro I. Vol.2, La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica; Charles Baudelaire, un lírico en la época del alto capitalismo; Sobre el concepto de historia.* Madrid: Abada Editores.
- BENJAMIN, W. (2007): *Obras. Libro II. Vol.1, Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura; Estudios metafísicos y de la filosofía de la historia; Ensayos estéticos y literarios.* Madrid: Abada Editores.
- BENJAMIN, W. (2009): *Obras. Libro II. Vol.2, Ensayos estéticos y literarios (cont.); Fragmentos estéticos; Conferencias y discursos; Artículos de enciclopedia; Artículos de política cultural.* Madrid: Abada.
- ENGELS, F. (1961): *Dialéctica de la naturaleza.* México, D.F.: Grijalbo.
- HEGEL, G.W.F. (2008): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Madrid: Alianza.
- MARX, K./ENGELS, F. (1976): *Obras escogidas.* Moscú: Progreso.

