UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

WALTER BENJAMIN. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA CRÍTICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO

NOMBRE DEL TUTOR
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUÍZ (FFyL-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR (FFyL-UNAM)
DRA. SILVANA RABINOVICH (IIFL-UNAM)
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA (FFyL-UNAM)
DR. MARIO EDMUNDO CHÁVEZ TORTOLERO (FFyL-UNAM)

Ciudad de México, noviembre 2019

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicado a la memoria de Tranquilino.

Para Esmeralda, Ángeles, Camila y Sofía, su existencia nunca ha dejado de llenarme de amor, felicidad y sonrisas. Para Samuel, por su apoyo incondicional.

Á Aurore Jarry, merci pour tout.

Para Roberto Bermúdez y Jesús "K" Bermúdez, Therion nos hizo amigos y el tiempo hermanos. Para Miguel Ángel Bastarrachea, el diálogo y las risas de Århus, que aún siguen resonando en estos días, inspiraron muchas de las líneas de esta tesis. Para Irving Lucio, María Madrid y Michael Frisch que han estado aquí desde el principio de esta aventura y permanecen presentes aún con el paso del tiempo.

Agradecimientos

Deseo agradecer al Dr. Pedro Enrique García Ruíz, por su dirección durante la elaboración de esta investigación y por confiar en este proyecto; a la Dra. Silvana Rabinovich, por su atenta lectura y sus comentarios; al Dr. Mario Edmundo Chávez Tortolero, por aceptar ser lector de este trabajo; al Dr. Carlos Oliva Mendoza porque sus clases me mostraron dimensiones de la filosofía que desconocía y que ahora forman parte esencial de mi constelación intelectual, también por su siempre amable actitud para conmigo; al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, por ser una inspiración en todo sentido, por apoyarme en los momentos decisivos y por su invaluable amistad.

I specially thank Prof. Dr. Vivian Liska and Jan Morrens, they gave me all the facilities during my stay at Instituut voor Joodse Studies in Antwerp, Belgium. The University of Antwerp's Library and the Walter Benjamin collection of Prof. Pieter Jan Gijsberts were essential for this research.

Gracias al Dr. Noé Esquivel, a la Dra. María Luisa Bacarlett y a la Dra. Beatriz González, pues sin su ayuda difícilmente hubiera podido continuar este camino. También quiero agradecer a Luque, Adrián, "Kikin", Emilio, Kevin, María Teresa y Helena por ser unos excelentes interlocutores a lo largo de todos estos años.

WALTER BENJAMIN. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA CRÍTICA

Introducción … p. 4

Capitulo I. LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE WALTER BENJAMIN

1.0. La dimensión ética de la crítica en Walter Benjamin … p. 9

1.1. Notas para una lectura de Walter Benjamin … p. 13

2.0. La teoría del lenguaje de Walter Benjamin … p. 23

2.1. Lenguaje, traducción y facultad mimética … p. 43

3.0. Notas sobre las reflexiones éticas de Walter Benjamin … p. 53

3.1. La enseñanza de la moral, los valores y el carácter … p. 56

3.2. Autonomía y ética social … p. 59

3.3. Lenguaje, crítica y ética … p. 64

Capitulo II. EL CONCEPTO DE CRÍTICA DE WALTER BENJAMIN

4.0. El concepto de crítica de Walter Benjamin: la impronta romántica, lo inexpresivo y la justicia … p. 67

5.0. Entre el *Trauerspiel*, el materialismo histórico y las vanguardias europeas … p. 99

6.0. El modelo de crítica benjaminiano. ¿Crítica conscienciadora o crítica salvadora? … p. 119

Capitulo III. CRÍTICA Y JUSTICIA

7.0. Hacia un esbozo de la idea de justicia en Benjamin: *Kraus*, *Kafka* y la segunda *Tesis sobre el concepto de historia* … p. 130

8.0. La labor del crítico … p. 157

9.0. Hacia una ética de la decisión, breves notas sobre la libertad y la justicia … p. 166

Conclusiones …p. 175

Bibliografía … p. 179

Introducción

Actualmente cualquier posicionamiento reclama el rótulo de crítica, ello sin importar cuán incoherente, caprichosa o falta de rigor sea su expresión. Luego, pocas manifestaciones filosóficas, políticas y sociales reparan en el substrato sobre el que se afianzan; no dimensionan, no entienden, el contexto desde el que se generan. De lo anterior se siguen dos cosas. Primera, su proceder "crítico" es arbitrario porque no se han ponderado sus propias condiciones de posibilidad; de ahí que su ejercicio difícilmente podría ser algo más que la exitosa imposición de una opinión. Segunda, los juicios que se emiten en contra de aquello que se "crítica" resultan inofensivos; así, no se sacuden conciencias, tampoco se siguen consecuencias prácticas de tal labor crítica. Desde 1921, hace ya cien años, Walter Benjamin había percibido la urgencia de repensar la crítica, resarcirle su seriedad, valorar su profundidad y reflexionar sobre su potencia, dice el berlinés: "resulta doblemente imperativo devolverle su poder a la palabra crítica".[1]

Indudablemente, la filosofía kantiana es referente obligado para reflexionar sobre el concepto de crítica. La obra del pensador de Königsberg sentó las bases para hablar de ésta, pues el fino ejercicio de discernimiento que efectuó presentó un novedoso estilo de filosofar que no sólo mostraba su potencia dentro del terreno filosófico, sino que también proyectaba su eficacia para tratar asuntos de orden público y social. En efecto, la historia de la filosofía occidental ha conocido pocos intentos que alcancen la seriedad y el rigor de Kant, mismos que lo llevaron a examinar las condiciones de posibilidad del conocimiento. Así, considerar las condiciones de posibilidad del conocimiento implica sopesar las capacidades, la potencia, de la razón. Lo anterior tiene por lo menos dos repercusiones notables. Primera, se puede proyectar el alcance de la empresa crítica, vislumbrar su espectro. Segunda, se vuelve viable estimar qué es lo que ésta puede transformar, determinar el poder de acción que la crítica es capaz de ejercer. Pues, de acuerdo con Kant: "El deber de la filosofía consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean".[2]

---

[1] W. Benjamin, "Presentación de la revista Angelus Novus", p. 89.
[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 10

No obstante, la monumental crítica kantiana posee puntos ciegos que no sólo fueron advertidos por sus contemporáneos, sino también por sus simpatizantes. Escribe Ernst Cassirer acerca del filósofo de Königsberg: "No intenta ofrecernos un análisis estructural de las [humanidades], en el mismo sentido en que lo hace respecto a las ciencias de la naturaleza. Pero esto no representa, en modo alguno, un valladar intrínseco y forzoso del problema de la filosofía crítica. Revela, simplemente, una barrera histórica y, por tanto, fortuita, determinada por el estado de la ciencia en el siglo XVIII".[3] Desde luego que, siguiendo a Cassirer, no se trata de emitir juicios endebles ni negligentes sobre Kant, pero es cierto que su noción de crítica −formada bajo el auspicio de los compromisos epistemológicos con la ciencia de su tiempo− acarrea consecuencias no precisamente felices a la hora de pensar los problemas referentes a la acción social e individual. De tal suerte que, como advirtió Bolívar Echeverria, el *epistemologismo*[4] rige al proyecto filosófico de la modernidad, y hasta cierto punto también a la filosofía kantiana; volviendo a la teoría del conocimiento su tópico central, convirtiendo así a los problemas de cualquier otra índole en "asuntos menores" en la medida en que éstos son pensados siempre a la sombra de las cuestiones propias del conocimiento. De este modo, lo ético ha de "resolverse" siempre después, casi al margen, del problema del conocimiento. Incluso la hermenéutica filosófica podría suscribir tal veredicto, pues la ciencia moderna ha actuado de manera autoritaria, introduciendo despóticamente nociones propias de las ciencias de la naturaleza dentro de la filosofía.[5] En este sentido, es imperativo pensar el concepto de crítica más allá de los compromisos epistemológicos de la modernidad.

Benjamin se percató de la urgencia y relevancia de tal empresa, parece que el berlinés advirtió desde 1917 la ausencia de una reflexión consistente, dentro del esquema kantiano, acerca de los ámbitos propios de la ética y la religión. No es que Kant no entendiese la importancia de la filosofía moral ni que desatendiese la espiritualidad humana, el filósofo de Königsberg escribió obras más que relevantes sobre estos temas, pero su "concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica"[6] es poco oportuno para tratar los asuntos pertenecientes al ámbito de la acción humana. Sin embargo, el gesto crítico de Benjamin no fue injusto con Kant, el filósofo de Berlín sostiene que la meditación sobre el

[3] E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura,* p. 33.
[4] *Vid*., B. Echeverria, *La modernidad de lo barroco,* p. 104.
[5] *Vid*., H-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 34-37.
[6] W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 172.

conocimiento jamás ha de renunciar a su justificación ni a su tematización profunda, se trata de "ampliar" a Kant. Aunque es cierto que el berlinés no "amplió" a Kant de forma ortodoxa, pues el romanticismo, el neokantismo, la teología judía y el materialismo histórico ofrecieron a Benjamin una serie de motivos, conceptos, problemas y perspectivas que le permitieron reformular el planteamiento kantiano y, a su vez, configurar una propuesta filosófica propia.

El concepto de crítica que Benjamin construyó no es únicamente competente para tratar problemas de epistemología, sino también aquellos tópicos que atañen a la estética, a la política e, incluso, a lo ético; la crítica puede extraer el contenido de verdad de una obra de arte; fijar criterios inmanentes para el análisis de un poema; poner en cuestión los supuestos culturales dominantes que rigen a una sociedad; impugnar el modo, los métodos, de escribir e interpretar la historia. Bajo este orden de ideas, se revela que la noción de crítica de Benjamin tiene múltiples dimensiones, ya que es capaz de diseminar su potencia crítica en distintos contextos. Así, el autor de este trabajo está interesado en pensar el concepto de crítica de Walter Benjamin, profundizar en su sentido y develar, si es posible, su dimensión ética. Efectivamente, se ha dicho que la crítica no se despliega exclusivamente dentro de un solo campo, pero lo que aquí deseamos mostrar es que los múltiples "rostros" de la crítica responden a un solo fin; a saber: hacer justicia. Expliquemos esto con mayor detenimiento. Hacer justicia a la obra de arte, a la historia, al lenguaje, etc.; consiste en mostrar su verdad mediante la crítica, ésta libera de las formas que las desfiguran y, finalmente, muestra su verdad, ésta apunta hacia la justicia. Naturalmente, la puesta en práctica de tal movimiento es más complicada de lo que parece, también implica una serie de reflexiones sobre el lenguaje, la verdad y, desde luego, la justicia. No obstante, sostenemos que de las reflexiones que el berlinés realizó sobre éstas se pueden extraer interesantes consecuencias para pensar lo ético. Cabe advertir que no estamos intentando un ejercicio moralizador de la obra de Benjamin, sino que lo que nos interesa es examinar las consecuencias de las reflexiones en torno al concepto de crítica del berlinés, evaluar si, en efecto, se puede hablar de una dimensión ética.

De esta suerte, la lectura que aquí ensayamos pretende mostrar una unidad pocas veces perceptible en la propuesta filosófica benjaminiana a través del concepto de crítica que, aún en la obra "fragmentaria" del berlinés, hace patente un rigor y una conexión −desde

luego, alejados del "tradicional" sistema filosófico− comúnmente pasados por alto, pero que son parte esencial del filosofar del berlinés. Lo anterior implica dos cosas. Primera, se intenta una interpretación que traza un proyecto filosófico más allá de la "síntesis imposible" o "del programa irrealizable" de Benjamin. Segunda, al convertir a la crítica en el hilo conductor de nuestra lectura, parece abrirse una nueva forma de entender la filosofía del berlinés fuera de la dicotomía o teología judía o materialismo histórico; pues la crítica, impulsada por el mesianismo del romanticismo como la realización del reino de Dios en el mundo,[7] se vuelve el motivo que recorre de principio a fin la constelación crítica que el berlinés forja con ayuda del romanticismo, del neokantismo, de la teología judía y del materialismo histórico.

Pensar el concepto de crítica de Benjamin adquiere especial relevancia en nuestros días, pues el potencial crítico que emana de éste podría ser aprovechado no sólo para reflexionar sobre lo ético, sino también para generar un discernimiento consistente, coherente, eficaz y adecuado dentro de los múltiples debates filosóficos, políticos y sociales a los que nos enfrentamos. Logrando así, la práctica de un ejercicio crítico racional y responsable. Para tal fin hemos elaborado un plan general que intenta presentar, explicar y matizar las ideas de Benjamin sobre la crítica, el lenguaje, lo ético y la justicia.

El primer capítulo tiene por título "La teoría del lenguaje de Walter Benjamin". Evidentemente, aquí exploraremos los principales planteamientos sobre el lenguaje que realizó el filósofo de Berlín y su relación con la crítica, pero también expondremos cuáles son las coordenadas generales que sigue nuestra interpretación del filósofo alemán. Al final de este apartado incluimos unas breves notas sobre las reflexiones éticas de Benjamin, así podremos cotejar cómo el lenguaje, la crítica y lo ético se encuentran relacionados.

"El concepto de crítica de Walter Benjamin" es el nombre del segundo capítulo de este trabajo de investigación. Durante este apartado realizaremos un recorrido histórico, dentro de la obra del berlinés, para entender cómo se fue conformando su concepto de crítica, así será posible determinar cómo la literatura alemana, el romanticismo, el estudio del *Trauerspiel* alemán y las vanguardias europeas, por mencionar algunos, aportaron de sí para que el filósofo de Berlín articulase su peculiar concepto de crítica.

---

[7] *Vid.*, P. Lacoue-Labarthe, *Introduction to Walter Benjamin's the concept of art criticism in German Romanticism*, p. 14.

En el capítulo “Crítica y justicia”, analizaremos la relación entre crítica y justicia. Textos como *Karl Kraus, Franz Kafka* y la segunda *Tesis sobre filosofía de la historia* nos permitirán esbozar la idea de justicia de Benjamin. El siguiente apartado de este capítulo mostrará cómo la labor del crítico, si bien no moralizante, colabora en la construcción del juicio redentor, aquel que desata la justicia. Ulteriormente, escribiremos unas breves notas sobre la libertad y la justicia, éstas se proyectan, mejor dicho, casi esbozan, una ética de la decisión. Por último, daremos paso a las conclusiones.

Resta decir que el trabajo que aquí se presenta viene a sumarse al polémico y apasionante debate que se está desarrollando en torno a la interpretación y crítica de Walter Benjamin. A pesar de que nuestra labor interpretativa se encuentra avalada por una lectura metódica, cuidadosa y analítica; estamos conscientes de que nuestro trabajo es perfectible, susceptible a las puntuales observaciones del juicioso lector.

CAPÍTULO I

LA TEORÍA DEL LENGUAJE DE WALTER BENJAMIN

> Ser crítico significaba impulsar la elevación del pensamiento más allá de todas las ligaduras hasta el punto de que, como por encanto, a partir de la intelección de lo falso de las ataduras vibre el conocimiento de la verdad.
>
> W. Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*

> La verdad se descubre en lo que es la esencia del lenguaje.
>
> W. Benjamin, "*Las Afinidades electivas" de Goethe*

> La crítica es un asunto moral.
>
> W. Benjamin, *Calle de dirección única*

1.0. La dimensión ética de la crítica en Walter Benjamin

La propuesta de lectura del concepto de crítica de Walter Benjamin que aquí ensayamos pretende mostrar la unidad de ésta a partir de la idea de justicia. Esta interpretación se apoya, principalmente, en textos como *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, "*Las Afinidades electivas" de Goethe y Hacía una crítica de la violencia.* En efecto, estos trabajos desarrollan el concepto de crítica en distintas direcciones. No obstante, la crítica entendida como exigencia de justicia los atraviesa transversalmente en la medida en que ésta acciona las piruetas reflexivas que animan los procesos que liberan al arte, a la historia, a la ley, etcétera; de deformaciones, mentiras, remanentes míticos e ilusiones para dar paso a la verdad. En pocas palabras, la justicia es un acto de redención, una maniobra crítica que apunta hacia lo verdadero en la obra de arte, en el lenguaje, en la historia.

Indudablemente, varios estudiosos de la obra del berlinés han reparado en pertinencia que el concepto benjaminiano de crítica tiene en la estética y en la crítica literaria; en la filosofía de la historia y en la política; incluso en la epistemología y en la crítica del conocimiento. Pero no ha sucedido así con la filosofía moral. Si bien existe una amplia bibliografía que señala hacia lo ético, este tema casi siempre aparece en la periferia. Por esta razón, este trabajo pretende explorar la dimensión ética de la crítica en la filosofía de Walter Benjamin.

Lo anterior podría direccionar hacia el debate, al igual que sucede con Marx, sobre si la crítica del berlinés es una crítica ética o no. En una pregunta, ¿en qué sentido el concepto de crítica de Benjamin es una crítica ética? Tal vez las reflexiones de Mario Rojas Hernández, quien analiza el problema de la crítica ética de *El Capital* de Marx, podrían ayudarnos un poco. Rojas apunta que la cuestión sobre la crítica ética (en Marx) implica plantear el problema de qué se entiende por crítica. Así, se despliegan dos modos de entender la crítica, la primera solamente "se limita a elaborar una teoría del funcionamiento fáctico de un sistema", mientras la segunda es "una crítica radical, de carácter moral-normativo".[8]

Volvamos a Benjamin y aprovechemos las anotaciones de Rojas. Desde luego, aquí se intentará clarificar el particular concepto de crítica de Walter Benjamin en un nivel más profundo. Sin embargo, es preciso señalar que la crítica benjaminiana se queda en medio de las dos maneras ya mencionadas de entender este concepto. Ciertamente, la crítica del berlinés hace visible una configuración y subvenciona la acción, pero esto último no lo hace con un afán normativo y lo primero implica una corrección de "forma". Es decir, la crítica exhibe relaciones estructurales con el propósito de liberar "de su forma desfigurada en el presente".[9] Esta liberación es expresión de la exigencia de justicia –que Benjamin recoge de los románticos y del mesianismo; y ulteriormente sería aderezada por el materialismo histórico– que emana de la crítica. La idea de justicia de Benjamin, que no "se construye" ni "se conduce" de manera normativa, remite a la verdad. Y es que la crítica efectúa un acto de justicia sobre el lenguaje que hace posible conocer lo verdadero, "extraer el contenido de verdad".[10] Desde esta perspectiva, el movimiento propio de la crítica en Walter Benjamin,

[8] M. Rojas, "La crítica ética de *El Capital* de Marx: crítica ética de la explotación capitalista", p. 69.
[9] W. Benjamin, "La vida de los estudiantes", p. 78.
[10] W. Benjamin, "Las Afinidades electivas" de Goethe, p. 125.

maniobra que ya hemos expuesto a grandes rasgos en líneas precedentes, puede entenderse como el acto de "hacer justicia". El mismo gesto de "hacer justicia" puede ser localizado en la mayoría de los ensayos del filósofo alemán. Por este motivo es que nuestra propuesta de lectura aspira a mostrar la homogeneidad del concepto benjaminiano de crítica mediante la idea de justicia.

La tesis expuesta requiere una serie de aclaraciones que el lector atento estará solicitando. En primer lugar, al entender el concepto de crítica a partir de la justicia, como "hacer justicia", no se busca que asuntos epistemológicos o estéticos, por ejemplo, sean resueltos a través de la filosofía moral. Es imperativo tener presente que la idea de justicia de Walter Benjamin es amplia y no menos compleja. Ésta ocupa el lugar más elevado en el esquema de los tipos de conocimientos trazados por el pensador de Berlín −aquí nos atrevemos a aventurar la hipótesis de que la influencia de Platón se extiende más allá de las "lecturas reiteradas"[11] que el filósofo refiere en su *curriculum vitae*−, pues la justicia está por encima del conocimiento de la verdad y del conocimiento redentor.[12] Sin embargo, la justicia no es un conocimiento que pueda ser enseñado, tampoco es susceptible a la formulación positiva. Pero sí es el presupuesto último que anima y hace posible a la crítica. Así, el concepto de crítica benjaminiano es impulsado por una idea de justicia, pero ésta no responde a una formulación positiva o normativa.

En segundo lugar, es cierto que el tratamiento de la idea de justicia que se ha hecho hasta estas líneas fácilmente podría relacionarse con su uso teológico o dogmático. Sin embargo, como se verá más adelante, las propuestas interpretativas de Bolívar Echeverría, Bernd Witte, Sigrid Weigel y otros serán valiosas para disipar los espectros del dogma dentro de los planteamientos filosóficos de Benjamin.

En tercer lugar, se ha dicho que cierto número de ensayos de la producción benjaminiana, principalmente aquellos que van de 1914 a 1921, son los que impulsan nuestra lectura del concepto de crítica. Pero esto no significa que se desatiendan aquellos textos posteriores en los que Benjamin dice cosas relevantes sobre el tema. En el lugar preciso se hará patente cómo la clave hermenéutica propuesta interviene activamente en la lectura de

[11] W. Benjamin, "Curriculim vitae", p. 119.
[12] W. Benjamin, "Fig. 2.1. Types of knowledge", p. 35.

escritos como *Karl Kraus* o *Franz Kafka*. Lo que sí se afirma es que será durante los ensayos de 1914 a 1921 donde el berlinés fórmula las notas esenciales de su idea de crítica. Esta aseveración no ignora ni minimiza el giro materialista de Benjamin en 1924. No obstante, parece que el giro materialista no disloca el núcleo del concepto de crítica que ya había venido cultivando el filósofo alemán, más bien aporta un arsenal teórico que es compatible con lo práctica crítica benjaminiana. Viene bien citar la advertencia de Michael Löwy:

> Encontramos a menudo en la literatura sobre Benjamin dos errores simétricos que se deben evitar a toda costa: el primero consiste en disociar, a través de una operación (en el sentido clínico del término) de "corte epistemológico", la obra de juventud "idealista" y teológica de aquella "materialista" y revolucionaria de la madurez; el segundo error; por el contrario, mira su obra como un todo homogéneo y no toma absolutamente en consideración la transformación… hay entonces que considerar simultáneamente la continuidad de ciertos temas esenciales y los diversos giros y rupturas.[13]

En cuarto lugar, tematizar el concepto de crítica de Walter Benjamin (intentar pensar a través de éste) exige una exposición concienzuda de esta noción. De modo que, la reproducción, prácticamente la glosa, de la obra del berlinés será frecuente en este trabajo. Lo anterior no significa que el autor de esta tesis no tenga discrepancia alguna con el filósofo alemán, pero, indudablemente, hablar de una distancia −incluso del más mínimo contraste− con relación a algo demanda un conocimiento profundo. El mismo Benjamin entiende que la crítica presupone un comentario, que la primera no se puede dar por sí sola; el comentario se refiere al contenido objetivo, mientras la crítica se refiere al contenido de verdad. "El contenido de verdad −dice Javier Sigüenza− se refiere a lo no perecedero, a lo intangible, a lo enigmático".[14] Extraer el contenido de verdad es la recompensa que el Benjamin reserva, augura, al alquimista; mientras tanto, el comentarista habrá de conformarse con las cenizas. Paradójicamente, "el crítico debería comenzar por la lectura del comentario",[15] éste ha de conocer la amarga suerte del comentarista para desplegar su arte. No perdamos de vista que

[13] M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, p. 15.
[14] J. Sigüenza, *Sobre la recepción de Walter Benjamin en México: crítica, comentario y traducción* [Tesis de doctorado no publicada] UNAM, 2017, p. 35.
[15] W. Benjamin, "Las Afinidades electivas" de Goethe, p. 126.

la crítica incluye al comentario, tal vez aquí no se cumpla la promesa del alquimista, pero −en el momento adecuado, cuando las nimias discrepancias salgan a la superficie− se intentará hacer surgir por lo menos una débil chispa que dirija su frágil suspiro hacia lo enigmático.

Finalmente, el hecho de tener por tema principal la dimensión ética de la crítica en Benjamin no supone desatender aquellas formulaciones filosóficas que el berlinés realizó sobre el lenguaje, el arte, la ley o la historia. En esta medida, habrá que prestar atención a las ideas que permiten una exposición ordenada y adecuada del concepto de crítica.

1.1. Notas para una lectura de Walter Benjamin

La filosofía de Walter Benjamin es un campo de batalla en el que diferentes perspectivas interpretativas combaten entre sí para señalar cuál ha de ser la manera más acertada de leer la obra del pensador alemán. Mientras Gerschom Scholem insiste en que fue un teólogo que subordinó el materialismo a sus propios intereses teológicos y mesiánicos "en los cuales la intuición mística y la visión racional con frecuencia sólo son articuladas de manera aparente por la dialéctica".[16] "Brecht se sentía impelido a proteger los intereses de la praxis socialista"[17] al desentenderse de los impulsos teológicos que animan a la filosofía benjaminiana para concebirla como una propuesta rotundamente materialista. Por otro lado, "los académicos alemanes […] tienden a subrayar el carácter trunco y utópico, el proyecto inacabado y casi imposible, pero importante como antecesor de la Escuela de Frankfurt"[18] y, en un veredicto lapidario, Hanna Arendt niega el rótulo de filósofo a Walter Benjamin, "pensaba poéticamente, pero no fue ni un poeta ni un filósofo".[19]

Es complicado establecer hasta qué punto los compromisos ideológicos de estas lecturas hacen justicia a la filosofía de Benjamin. Ciertamente, es imposible suprimir los intereses y los sesgos ideológicos de cualquier interpretación. Lo que sí es posible es ofrecer

---

[16] G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel*, p. 40.
[17] B. Brecht citado por I. Wohlfarth, "Tierra de nadie: sobre "El carácter destructivo" de Walter Benjamin", p. 109.
[18] J. Toscano, *Un mundo sin Dios, pueblo de fantasmas. La imagen dialéctica: recurso para una semiología radical. Una lectura de Walter Benjamin*, p. 13.
[19] H. Arendt, "Introducción", en W. Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, p. 10.

interpretaciones que muestren su viabilidad a partir de los elementos que hacen parte de aquello que se interpreta, para esto puede ser de gran ayuda una confrontación honesta con otras lecturas. Pues, aunque es verdad que la mística judía y el materialismo histórico son importantes para la propuesta del pensador berlinés, también es cierto que Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin, Gustav Wyneken, Immanuel Kant, el neokantismo,[20] el romanticismo, la literatura alemana[21] y la literatura francesa aportaron de sí para la configuración de la filosofía de Benjamin. Acerca de la condensación de diferentes corrientes de pensamiento en el proyecto benjaminiano, Michel Löwy establece una consideración que merece ser tomada en cuenta: "el romanticismo alemán, el mesianismo judío y el marxismo […] no es una combinación o "síntesis" de […] tres perspectivas [aparentemente] incompatibles, sino la invención, a partir de ellas, de una nueva concepción, profundamente original".[22]

La lectura de la filosofía de Walter Benjamin como un intento de sintetizar corrientes de pensamiento opuestas fue alentada por Jürgen Habermas, él afirma que "Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística",[23] pero lo anterior no solamente es discutible porque el berlinés nunca siguió de manera ortodoxa a la ilustración ni mucho menos a la mística, sino también porque las corrientes de pensamiento que influyeron en él fueron reformuladas tenazmente en función de sus propios intereses sin comprometer su libertad intelectual. Así, es factible decir que lo que a Benjamin le interesa es aprovechar el potencial crítico que las diferentes formulaciones filosóficas a las que se acercó podían ofrecerle. La constante interacción y tensión que se daba entre ellas inauguró un momento de mutua vigilancia que evitó que su filosofía cayese en el abismo del dogma. En última instancia, esto lleva a revalorar la tesis de Löwy, ya que la reunión de distintas perspectivas, sin la necesidad de ser conciliadas, conduce a la invención de una nueva

[20] F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin,* p. 32. Florencia Abadi resalta que el proyecto benjaminiano tiene "su origen a partir de ciertas lecturas de Kant, fuertemente atravesadas por el neokantismo de Marburgo", no desconoce los elementos teológicos en la obra del filósofo alemán, sin embargo, no hace de estos últimos los fundamentos que subordinan a toda la producción filosófica de Benjamin.
[21] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 75. Bruno Tackels ha mostrado que el concepto de crítica de Benjamin tomó forma a partir de la lectura de Hölderlin, el filósofo alemán expuso por primera vez las notas esenciales de su idea de crítica en el ensayo de juventud *Dos Poemas de Friedrich Hölderlin.*
[22] M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia",* p. 16.
[23] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 321.

concepción que da por resultado un posicionamiento novedoso. Asimismo, la infravaloración del proyecto benjaminiano que se sustenta sobre el argumento de que éste conduce a contradicciones podría llevar a la pregunta: ¿es que existe alguna filosofía libre de paradojas? Más allá del hecho de que no existe ninguna filosofía libre de contradicciones, hay que apuntar que Benjamin no incita a instalarse en la irresolución propia de la paradoja, ni extiende un cheque en blanco al relativismo, ni aboga por la irreflexión. En una carta dirigida a Fritz Radt, escrita en Múnich el 4 de diciembre de 1915, Walter Benjamin expresó su rechazo hacia ésta última, externó que las teorías que engendra la razón, por modestas que sean, son preferibles a la irreflexión debido a que las teorías racionales pueden conducir a algo.[24]

Benjamin pensó que la razón es un bien al que no debe renunciarse, ya que a través de ésta se puede conocer algo; sin embargo, el filósofo de Berlín no asumió las potencialidades de la razón de forma ingenua y comprendió que toda formulación racional (y filosófica también) tendrá siempre puntos ciegos. Los modelos de racionalidad propuestos por la modernidad y la ilustración filosóficas no fueron la excepción, no obstante, las paradojas de éstas no le fueron desconocidas gracias a su familiaridad con el romanticismo, de tal modo que "más escéptico […] respecto al poder de la conciencia y su progreso, Benjamin era, al mismo tiempo, más cauteloso en la posibilidad de superarlo [todo] a través de una mayor racionalidad".[25] La percepción de la parte nocturna de lo natural, el gran descubrimiento del romanticismo según Benjamin, reclama –entre otras cosas– reestructurar las cuestiones concernientes a la teoría del conocimiento: "eliminar la naturaleza del sujeto propia de la consciencia conocedora".[26] Evidentemente, la filosofía de Walter Benjamin representa un ataque a la noción moderna de sujeto y, de manera simultánea, una sospecha contra su modelo de racionalidad. Incita también al análisis inquisitivo de los supuestos epistemológicos sobre los que se ha erigido la filosofía moderna y contemporánea. Pero esto de ninguna manera se convierte en una exhortación para renunciar a la razón, más bien alude a la necesidad de reformularla para generar planteamientos epistemológicos que estén a la altura de nuestras circunstancias. Para tal empresa serán de gran ayuda las consideraciones provenientes de la

[24] W. Benjamin citado por G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel,* p. 40.
[25] R. Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort,* p. 274.
[26] W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 166.

filosofía de Kant, Hamann, el romanticismo y el neokantismo. He aquí otro argumento para objetar la interpretación que se le atribuye a la filosofía postmoderna de la obra de Benjamin.[27] Por otro lado, Löwy advierte al estudioso de Benjamin acerca de los errores que habitualmente se cometen al abordar sus planteamientos filosóficos; pues se tiende a disociar la obra de la juventud de la obra de madurez o a concebir su obra como una unidad homogénea e ignorar sus giros y transformaciones.[28]

La tendencia a "organizar" la lectura de Benjamin en "teológica" o "materialista" es común, pareciese ya una exigencia que al final cualquier interpretación termine por decantarse hacia algún extremo. Indudablemente, existen elementos para sostener una u otra lectura, pero los estudios de Bernd Witte, Richard Wolin, Winfried Menninghaus, Sigrid Weigel, Bruno Tackels y Florencia Abadi, por mencionar algunos, arrojan nueva luz sobre el papel que Goethe, Hamann, Hölderlin, Schlegel, Hermann Cohen y otros tienen en la obra de Benjamin. De tal suerte que sería reduccionista ver en la obra benjaminiana únicamente teología y materialismo, pero al mismo tiempo sería una falta de rigor omitirlos. Hay que decir que la asimilación benjaminiana de las doctrinas teológica y materialista no se dio de manera dogmática, el mismo Benjamin sintetiza muy bien cómo ha de efectuar dicha recepción al formular la siguiente pregunta: "¿Por qué sólo los idealistas tendrían derecho a hacer acrobacias, y por qué las acrobacias materialistas tendrían que estar prohibidas?".[29] De la pregunta anterior emerge el talante antidogmático del filósofo berlinés, pues nada hay más benéfico para el pensamiento que destruir aquellos muros que lo contienen para reafirmar su potencia, su independencia y su libertad. Si el dogma detiene al pensamiento, las acrobacias de este último son capaces de ponerlo en movimiento. De la apuesta por las acrobacias materialistas brota lo que será una operación habitual en la filosofía de Benjamin: transponer. Transponer, por decirlo así, parece ser uno de los procedimientos predilectos del filósofo alemán. Esta operación consiste en situar perspectivas opuestas alrededor de un mismo punto

[27] M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, p. 15. Löwy rechaza la lectura postmoderna de la concepción de la historia de Benjamin porque "lejos de estar más allá de todos los relatos –en el supuesto caso de que algo así sea posible– constituye una forma heterodoxa del relato de la emancipación". De modo análogo es posible defender que –aunque hay una serie de sospechas contra la razón y la subjetividad– la búsqueda de la verdad, la construcción de vías diferentes para llegar a ésta, la oposición a la irreflexividad (que no su omisión) y la apropiación crítica del legado filosófico dificultan aún más la lectura postmoderna.
[28] *Ibíd.*, p. 21.
[29] W. Benjamin citado por B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 221.

para alumbrar los puntos ciegos, las omisiones y las obscuridades inherentes a cada enfoque de investigación filosófica. La práctica de la transposición no se dio solamente entre teología y materialismo, pues en *Sobre el programa de la filosofía venidera* se propone transformar y corregir el concepto kantiano de conocimiento a partir de las observaciones de Hamann,[30] mientras en las últimas páginas de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* se sugiere que aquellos problemas que la teoría goethiana del arte dejó irresolutos han de ser reformulados a la luz de las reflexiones de los románticos.

El romanticismo también impulsó las reflexiones de Walter Benjamin, pero éste tampoco fue asumido ortodoxamente. Merece la pena prestar atención al hecho de que los temas preferidos por la filosofía romántica: filosofía de la historia, filosofía del lenguaje, arte y religión[31] están constantemente presentes en la obra benjaminiana.[32] Incluso en la *Presentación de la revista Angelus Novus,* la revista romántica *Athenäum* se considera modélica en varios sentidos.[33] A los románticos pertenece una de las pocas ideas a las cuales el filósofo berlinés fue relativamente fiel durante su trayectoria intelectual, ésta es: "no es el sujeto individual el fundamento de la reflexión sino el absoluto que se constituye a sí mismo en la relación infinita de la reflexión. Y es la figura del arte la que se convierte en *médium* reflexivo de acceso al absoluto".[34] El rechazo al sujeto individual (libre de las determinaciones cartesianas y kantianas) en pos de las infinitas posibilidades de reflexión que el individuo tiene para comprenderse a sí mismo mediante el proceso de autognosis que inaugura la interacción con el arte es el motivo benjaminiano que quizás le haya granjeado el título de "el último romántico". Probablemente el romanticismo fue la corriente filosófica a la que mayor adhesión tuvo el filósofo alemán. Asimismo, la "decepción" de la filosofía kantiana de la historia y el abandono del proyecto de realizar una tesis sobre Kant,[35] serían mitigadas por el romanticismo. En el *Autoanuncio de la tesis doctoral,* el filósofo berlinés exterioriza que las especulaciones sobre el concepto romántico de crítica es el terreno más fértil para sus propias reflexiones.[36]

---

[30] W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 172.
[31] E. Coreth, et al, *Curso fundamental de filosofía,* p. 141.
[32] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 27.
[33] W. Benjamin, "Presentación de la revista Angelus Novus", p. 245.
[34] C. Grave, "Reflexión y crítica", p. 86.
[35] *Vid*., F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin,* p. 97.
[36] W. Benjamin, "Autoanuncio de la tesis doctoral", p. 74.

Benjamin declaró que el pensamiento tiene una deuda con el romanticismo, a éste "le debemos la profunda percepción de la parte nocturna de lo natural: en el fondo, éste no es bueno; es extraño, espantoso, terrible […] el descubrimiento del romanticismo es la comprensión de todo lo terrible, incomprensible y bajo que está involucrado en nuestra vida".[37] Desde esta perspectiva, la filosofía ha de asumir el desafío que implica el descubrimiento del romanticismo y alumbrar la nocturnidad de lo natural. Es decir, tensar y pensar la percepción de esa parte obscura a través de la reorganización de su perceptividad. Sin embargo, en 1913, el filósofo de Berlín se lamentó y enfatizó que "vivimos como si el romanticismo nunca hubiera existido, como si acabáramos de nacer".[38] La reivindicación del romanticismo se vuelve una exigencia que está atravesada por un imperativo crítico iluminador que abrevará de la ilustración, de la teología, del materialismo histórico, de la literatura alemana y francesa.

La impronta romántica está presente en toda la obra de Walter Benjamina. Las reflexiones de juventud no dejarán de tener resonancia en la producción filosófica posterior. En su mocedad, "Benjamin leerá a Hölderlin para protegerse de la 'pestilencia' universitaria".[39] Indudablemente, el rescate del poeta lírico alemán supone un gesto de rechazo a la podredumbre de la universidad que incluye simultáneamente el cuestionamiento de un estado de cosas que trascienden el ámbito de ésta. Desenmascarar a la universidad dogmáticamente administrada implica desarticular la noción dominante de conocimiento y para conquistar dicho cometido habrá que forjar un concepto de crítica capaz de rebasar los cánones obsoletos de conocimiento. Acercarse a la obra del lírico alemán significa también la erradicación de las fronteras establecidas entre filosofía y literatura en pos del conocimiento, del pensamiento mismo, pues éste ha sido compartimentado en "asignaturas" entra las que difícilmente se podría establecer una conexión. Así, la crítica a lo incoherente, el rechazo a la administración del conocimiento, la supresión de los límites entre distintos saberes, la tendencia a denunciar las ilusiones de la falsa conciencia, etcétera ya aparecen en la producción más temprana y se extienden hasta el final de su obra.

---

[37] W. Benjamin citado por R. Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort,* p. 274.
[38] W. Benjamin, "Diálogo sobre la religiosidad del presente", p. 23.
[39] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 72.

Pese a que el filósofo berlinés entendió su despertar al marxismo como el fin "de un filosofar inocentemente arcaico y atrapado en la naturaleza [cuya] ingenuidad rapsódica llegó a su fin",[40] varios de los motivos que ya había desarrollado antes de este "despertar" volverían a aparecer en su producción filosófica posterior. En efecto, es posible afirmar que las formulaciones benjaminianas ahora serán menos ingenuas, pero presumir que Benjamin asumió el marxismo de manera ortodoxa sería distorsionar la realidad; siendo que *Historia y conciencia de clase* de Lukács fue la lectura con la que incursionó en el materialismo histórico, Benjamin conoció un marxismo hegelianizado. Lo que impactó del pensamiento de Lukács al filósofo de Berlín es que "encontró confirmado su análisis de la sociedad alemana, pero también encontró un sistema de historia de la filosofía de teoría del conocimiento coherente".[41] Más allá de la fascinación que *Historia y conciencia de clase* pudo despertar en Benjamin, es importante decir que esta obra fue censurada en la Unión Soviética debido a su poca fidelidad doctrinal. Así que, aunque hay un acercamiento a cierto tipo de marxismo (también incitado por su romance con Asja Lacis),[42] la recepción de esta corriente de pensamiento fue bastante libre, por decir menos. Tanto fue así que no solamente la prensa comunista negó a Benjamin la publicación de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, también el propio Brecht –editor en ese entonces del órgano moscovita del Frente Popular *Das Wort*– evitó la aparición de la segunda parte de las *Cartas parisinas* por su falta de ortodoxia materialista.[43] Del mismo modo, los integrantes de la *Zeitschrift für Sozialforschung* echaban de menos la dialéctica propia del materialismo histórico en los trabajos del pensador berlinés.[44] La prosa benjaminiana a menudo incluía guiños teológicos y metafísicos, esto poco agradó a varios de sus colegas marxistas, Bruno Tackels escribe:

> La teología, según el mismo Benjamin, se relaciona con su pensamiento como la tinta con el papel secante: "resulta completamente absorbida. Pero si sólo atendiera al papel

[40] W. Benjamin citado por R. Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, p. 119.
[41] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, p. 83.
[42] *Id.*
[43] *Ibid*., p. 171.
[44] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 337.

> secante, no quedaría nada de lo que está escrito". Tal como ocurre a menudo cuando utiliza analogías, vemos en seguida esbozarse el poder de una alegoría en acción.[45]

El impulso que las ideas benjaminianas reciben de la teología resultó fundamental para el pensador alemán. Pero, al igual que sucedió con sus colegas marxistas, pareciese que el discurso teológico no está dispuesto a aceptar la deslealtad. Gerschom Scholem le recriminó recelosamente: "tú estás entre la tensión por tu inclinación por la "teoría mística del lenguaje" y tu deseo igualmente sincero de combatir esta tendencia con ayuda de la concepción marxista".[46] Benjamin estuvo consciente de esa ambivalencia, reconoció esa polaridad y vio en ella: "una contradicción que esperaba poder resolver lo más rápido posible, y de la que esperaba claramente "resultados muy fecundos".[47] De esta tensión irreconciliable el filósofo berlinés pretende que brote el néctar que renueve al pensamiento, a su pensamiento. Ricardo Forster afirma que Walter Benjamin bebe de la fuente de la teología, pero "para profanarla. La profanación es un movimiento dialéctico que va de lo esotérico u oculto a lo exotérico o común".[48] Potenciar su filosofía desde la dialéctica que ofrece la teología es un acto subversivo contra el modelo de racionalidad dominante. Los esquemas de pensamiento de la mística judía proporcionan al filósofo de Berlín una serie de elementos que difícilmente pudo haber encontrado en la tradición occidental debido a que la cábala "piensa […] según modos que no le están permitidos a los metafísicos occidentales, ya que su Dios es al mismo tiempo […] presencia total y total ausencia, y todos sus interiores contienen exteriores, a la vez que todos sus efectos determinan causas".[49] Filosofar a partir de principios cabalísticos es un intento por disolver los dogmas del pensamiento occidental.

> No se trata en Benjamin, de un regreso al espíritu teológico, de una suerte de neomedievalismo ni de un entusiasmo místico; su inquietud crítica lo ha llevado a recuperar un saber olvidado, porque descubre en él una interesante vía de acceso a

[45] *Ibid.*, p. 347.
[46] G. Scholem citado por B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 429.
[47] *Ibid.*, p. 429.
[48] R. Forster, *Benjamin: una introducción,* p. 145.
[49] H. Bloom, *La cábala y la crítica,* p. 53.

> ciertas preguntas que, dejadas de lado por el discurso dominante de la Modernidad, vuelven a convertirse esenciales en su época de crisis y derrumbe.[50]

Sin embargo, la inclusión de la palabra "teología" por sí misma no dejó de levantar sospechas y desencadenar una gran cantidad de debates que aún se siguen librando. Lo que es cierto es que el filósofo berlinés también fue un estratega, su táctica crítica aprovecha para sí todos aquellos elementos que la potencian, "hace uso de la teología desde una perspectiva filosófica. Él propone […] un uso fragmentario y disruptivo de los recursos de la teología para producir una apertura que, a su entender, la filosofía de su tiempo necesita".[51] La idea de que la filosofía requiere de un reposicionamiento responde a los aires románticos y trasformadores que proceden de su juventud, de modo que la transfiguración de la filosofía, de la realidad misma, está menesterosa de una fuerza capaz de transformarla. Dicha potencia disruptiva fue localizada por Benjamin en el discurso teológico. Nuevamente aquí se encuentran los caminos de la teología y del materialismo histórico, ya que ambos pretenden algún tipo de trasfiguración de la realidad. En este cauce transformador también fluyen las vigorosas aguas del romanticismo. Éste se encargó de diluir las ilusiones de la ilustración tanto en el pensamiento como en la acción, ya que "la ilustración se opuso a los movimientos sociales, el *Sturm und Drang*, se levantó contra el estado".[52] El filósofo alemán observa en el romanticismo el movimiento básico del pensamiento: liberar a la verdad de aquello que la oprime. Debido a que la opresión puede proceder del estado, de alguna institución o de alguna doctrina habrá que buscar estrategias contra ella. Así como el romanticismo aporta ráfagas de reflexiones subversivas frente a la ilustración, del marxismo emana una sublevación contra la teología dogmática (y viceversa), de esta mutua vigilancia surge la atmósfera que evita que un "sistema" se petrifique entre sus ilusiones.

Según Walter Benjamin, el sistema[53] es el gesto que tiende hacia la petrificación del pensamiento, por tal motivo la lucha contra éste, contra el dogma y contra la administración

---

[50] R. Forster, *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*, p. 14.
[51] F. Naishtat y S. Sferco, "Teología", p. 219.
[52] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 216.
[53] A pesar de que Benjamin no tardó en manifestar su aversión hacia los sistemas, su actitud hacia éstos no fue siempre de rechazo. *Sobre el programa de la filosofía venidera* es prueba de ello. Éste fue un ensayo programático, en éste proyecta la elaboración de un sistema a partir de la filosofía kantiana. La adenda final que realizó Gerschom Scholem dice: "[*Sobre el programa de la filosofía venidera* es] la exposición más clara de su

del conocimiento debe de darse desde lo fragmentario. Solamente desde ahí es viable la crítica a lo incoherente, aquella que desenmascara las ilusiones del sistema y busca la verdad:

> Benjamin sólo puede pensar la verdad a través del libro con la condición expresa de que esté desembarazado de todo aquello que lo ligue al sistema. El libro, por tanto, sólo puede subsistir transformándose hasta en su propia materialidad: será breve, fragmentario, sin jerarquía, y quizá incluso sin un final, o aún peor, sin inscripciones. Con Benjamin el libro se convierte en un ensayo.[54]

El ensayo permite reformulaciones, sus aires antisistémicos posibilitan pensar la verdad sin los compromisos que conlleva el sistema. Lo que interesa al filósofo alemán es la flexibilidad del ensayo, pues éste permite volver una y otra vez sobre los mismos problemas, hacer adendas o reformulaciones. Por otro lado, el ensayo consiente empalmar motivos, fundar ramificaciones y escribir en diferentes direcciones. Si el libro quiere conservar su vigencia ha de poder hacer suya la substancia esencial del ensayo y reformarse. El impulso antisistémico que surge en la juventud continuará presente en el filósofo aún después del giro materialista. En el libro que le inspiró Asja Lacis, *Calle de sentido único,* dice:

> La eficacia literaria significativa solo puede nacer del riguroso intercambio entre acción y escritura: ha de plasmar en folletos, opúsculos, artículos periodísticos y carteles, las modestas formas que corresponden mejor a su influencia en comunidades activas que el pretencioso gesto universal del libro. Sólo este lenguaje instantáneo se muestra activamente a la altura del momento. Las opiniones son al gigantesco aparato de la vida social lo que el aceite a las máquinas: nadie se sitúa delante de una turbina y la inunda de lubricante. Uno vierte un poco en roblones y juntas ocultos que se han de conocer.[55]

---

filosofía sistemática que nos ha legado, cuando todavía consideraba posible un sistema filosófico". *Vid*., Nota de Gerschom Scholem en W. Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos,* p.19. Por otro lado, el repudio hacia los sistemas también pudo haberle sido transmitido por Johan Georg Hamann, "el mago del norte", es sus lecturas juveniles. Acerca de la aversión hacia los sistemas de "el mago del norte", escribió Isaiah Berlin: "El mundo no puede ser una araña constructora de sistemas y que la pasión por el sistema es una forma de vanidad… el sistema es un obstáculo para el descubrimiento de la verdad". I. Berlin, *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno,* p. 71.

[54] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 29.

[55] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 9.

Las manifestaciones del lenguaje, ya sean literarias o filosóficas, deben de estar a la altura de sus tiempos. Las opiniones disruptivas –bien acogidas por el ensayo, los artículos periodísticos y sus análogos, pero no por el "pretencioso gesto universal del libro" ni por el sistema– generan intrincadas vías sin jerarquías que articulan aproximaciones a la verdad, a los problemas filosóficos y sociales actuales. Los ensayos admiten la suerte de ensamblaje sin final de la "sorprendente unidad de filosofía de la religión, filosofía del lenguaje y filosofía de la historia, que caracteriza al pensamiento de Walter Benjamin, desde temprano, y que persiste [en] su obra tardía",[56] dice Heinz Holz. El filósofo berlinés escribió sobre una multiplicidad de temas divergentes, fue un polímata que admitió que los distintos saberes en los que incursionó transformasen o actualizasen su pensar cuando lo creía pertinente. Igualmente argumentó encarnizadamente en contra de aquellas teorías que no le parecían adecuadas. Todo lo anterior le fue permitido por el ensayo, pues su forma fragmentaria deja "volver una y otra vez al mismo asunto […] irlo revolviendo y esparciendo como se revuelve y se esparce la tierra. Los contenidos son sino esas capas que tan sólo tras una investigación entregan todo aquello por lo que nos vale la pena excavar".[57] Este ejercicio aligera al pensamiento y lo habilita para acceder a las capas, a aquellos rincones secretos que son infranqueables para el investigador poco paciente, que pasan inadvertidas debido a los excesos del sistema.

Pareciese que la filosofía de Walter Benjamin se resiste a cualquier clasificación, pues el complejo entramado de influencias que informa su proyecto filosófico no tiene parangón. Michael Löwy acertó al aseverar que Benjamin orquestó una concepción profundamente original y en este proceso el filósofo berlinés ganó para sí parte del arsenal crítico del romanticismo, de la teología, del materialismo histórico, de la literatura y la crítica literaria. No obstante, falta ver cómo la filosofía benjaminiana construye su teoría del lenguaje.

2.0. La teoría del lenguaje de Walter Benjamin

Metafísica de la juventud (*Metaphysik der Jugend*), redactada a finales de 1913 y principios de 1914, contiene una serie de interesantes consideraciones acerca del lenguaje. A pesar de

[56] H. H. Holz, "Idea", p. 591.
[57] W. Benjamin, "Imágenes que piensan", p. 350.

ser uno de los textos más nebulosos de la producción filosófica benjaminiana –debido a la multiplicidad de problemas filosóficos que trata y la forma en que lo hace– es posible distinguir algunos de los elementos que más adelante se integrarán en su teoría del lenguaje. Entre ellos están el repudio a la instrumentalización del lenguaje y el reconocimiento de su profundidad e infinitud, éstos le llevarán a impugnar aquellos veredictos reduccionistas que hacen de la conversación mero flujo de información. Al introducir la "polaridad femenina": prostituta y mujer; el filósofo berlinés pretende superar las concepciones del lenguaje que considera aberrantes. La prostituta salvaguarda los procesos de comprensión que se dan en la conversación –en el lenguaje–, la dota de profundidad, de espíritu, al preñarla del pasado: "se fusiona con una especie de utopía del relato, custodiado por lo femenino a través del habla, de la conversación y de la escucha".[58] Mientras la mujer, guardiana del lenguaje, posibilita el sentido mismo.

> El hablante siempre se halla poseído por lo que es el presente. De modo que se encuentra condenado a no decir nunca lo pasado, aquello que empero él quiere decir […] La prostituta lleva mucho tiempo ahí, esperando. Porque toda mujer tiene el pasado y, en todo caso carece de presente. Y por eso protege el sentido de la comprensión; ella se opone al abuso de las palabras y no permite que la manipulen. Ella guarda el tesoro de lo cotidiano, más también lo nocturno, el bien supremo. Por eso, la prostituta es la que oye; y salva a la conversación de la pequeñez.[59]

Un hablante dominado por el presente jamás podrá hacerle justicia al pasado, su decir, su lenguaje, se desvanece entre la inane palabrería. Esta idea conecta cabalmente con lo que el filósofo de Berlín escribió en el verano de 1916 en *El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y la tragedia*, pues "la historia adquiere significado en el lenguaje humano",[60] en la forma de narrarla, y si carece de pasado –peor aún, si adolece de un lenguaje potente, uno que le imposibilite apalabrar su realidad, hacerle justicia– ésta está condenada a no decir lo que debe, le es imposible evocar la verdad. Pero la prostituta y la mujer, volviendo a *Metafísica de la juventud*, salen al rescate del lenguaje y, desde luego, de la historia. Esta

[58] J. Monteleone, "Prólogo", en W. Benjamin, *Historias desde la soledad,* p. 25.
[59] W. Benjamin, "La metafísica de la juventud", p. 95-96.
[60] W. Benjamin, "*El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y la tragedia*", p. 143.

polaridad femenina –que constantemente se funde en una unidad– se opone al abuso de las palabras: no permite que manipulen al lenguaje. Su posesión del pasado salvaguarda la comprensión y protege su sentido, resguarda a la palabra de la instrumentalización y de la arbitrariedad, oye en la dialéctica del diálogo y redime a la conversación, fecunda al presente del pasado, ¿lo proyecta hacia un futuro mejor? Walter Benjamin ya ha expresado que la mujer guarda el bien supremo ¿es qué se está refiriendo a lo justo, a lo ético? Como ya Monteleone sugirió, hay una especie de utopía del relato, así la narración abre las posibilidades de una comprensión crítica del presente que cuestiona la realidad. Pareciese que mediante la conversación es posible liberar al hombre de las tinieblas, enderezar su comprensión de la realidad y hacerle justicia al presente, al pasado y (por supuesto) al lenguaje.

> El hablante hace que el pasado suba hasta el lenguaje; velado como está por el lenguaje va recibiendo en la conversación lo que en él es su sido-femenino […] Su conversar se ha liberado del objeto, y también del lenguaje […] El silencio de la conversación era lujuria futura mientras que la lujuria era silencio pasado. Pero, entre las mujeres, el contemplar de las conversaciones acaeció desde el límite de la lujuria silente. Ahí surgió, luminosa, la juventud; de las conversaciones más obscuras. Y la esencia, ahí, resplandeció.[61]

El hablante que ha atendido a la polaridad femenina que constituye al lenguaje logra superar la "cosificación" de éste, durante la conversación se le van revelando sus múltiples dimensiones, la posibilidad de trascender el diálogo instrumental y acceder a la esencia de las cosas. El lenguaje y el diálogo, libres de las objetivaciones y determinaciones aberrantes ocasionadas por la omisión de su "sido-femenino", revitalizan la vida espiritual del hablante: le permiten apalabrar su pasado, su futuro y, hasta cierto punto, le remiten hacia lo inexpresivo. Las posibilidades infinitas de la comprensión, de la escucha de la prostituta, le permiten sondear la profundidad de sentidos y las múltiples direcciones de éstos en el mundo. La voz femenina del sentido preciso, libre de abuso, es el habla de la mujer; voz necesaria para construir el discernimiento en el diálogo. El sumo bien que la prostituta y la mujer custodian en silencio está cargado de una fuerza especial, "lujuria" que al oír o contemplar

[61] W. Benjamin, "La metafísica de la juventud", p. 98.

conversaciones confiere sentido, historia y futuro en el diálogo que no conoce instrumentalización. Curiosamente para Benjamin la crítica depura y libera a las cosas –las lleva a su forma verdadera–, algo análogo sucede con la conversación al hacerse joven, pues cuando esto acaece en el diálogo resplandece la esencia de aquello de lo que se discurre.

Las reflexiones tempranas que el filósofo berlinés realizó sobre el lenguaje también ensayan la idea de que el hombre se (re)conoce a sí mismo a través de éste, lo trágico –entendido como una expresión de la emotividad humana, una relación metafísica del sentimiento con la palabra– funda la "legalidad del lenguaje hablado entre los hombres".[62] La afirmación precedente será revisada con mayor detenimiento en *El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y la tragedia* (*Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*), dicho texto no solamente adelanta algunas de las ideas que el pensador alemán verterá en *El origen del* Trauerspiel *alemán* de 1925, sino que también preludia un par de motivos que serán desarrollados en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre,* ensayo redactado sólo unos meses después de *El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y la tragedia.* En este último escrito Benjamin dice:

> La palabra que actúa de acuerdo con su puro significado portante se transforma en trágica. La palabra, en tanto que puro portador de su significado, es la palabra pura. Pero, junto a ella, hay otra que se transforma, que vira a partir del lugar de su origen en dirección a otro: su desembocadura. La palabra así en transformación es principio lingüístico que informa el *Trauerspiel.* Existe una vida sentimental pura de la palabra en la que éste se purifica para dejar de ser sonido de la naturaleza y convertirse en sonido puro del sentimiento. Para esta palabra, el lenguaje es tan sólo un estadio de paso en el ciclo de su transformación y en esta palabra el *Trauerspiel* nos habla.[63]

La palabra que actúa de acuerdo con su puro significado es trágica, es la palabra pura, pero a la par de ella hay otra palabra que al dirigirse hacia algo –lo externo– se transforma, ésta es la palabra que construye los contornos del *Trauerspiel*. No sería descabellado pensar que detrás de estas ideas hay algunas resonancias cabalísticas, pues por el año de redacción del texto, su cercanía con el ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del*

[62] W. Benjamin, "El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia", p. 141.
[63] *Ibid.*, p. 142.

hombre es muy probable que así sea. Pero tampoco puede pasar desapercibido el hecho de que las reflexiones de Benjamin se están nutriendo de la literatura alemana, así que sería reduccionista ver en las reflexiones benjaminianas sobre el *Trauerspiel* simplemente el desarrollo de las ideas provenientes de la mística judía, que por ese entonces recibió por mediación de Gerschom Scholem.

En este escrito temprano sobre el lenguaje y el *Trauerspiel* surgen dos ideas que merecen ser tenidas en cuenta. Primera, el filósofo de Berlín reconoce la dimensión material y tangible del lenguaje. De esta suerte, ya en los textos tempranos es posible ubicar referencias que vuelven poco viable signar de "mística" o "irracionalista" a la teoría benjaminiana del lenguaje, asimismo se encuentran argumentos para respaldar cierto materialismo en ella. Si bien el filósofo echará mano de recursos provenientes de la teología judía, éstos no comprometen sus reflexiones con doctrina religiosa alguna. Así, que no parecen existir motivos para afirmar que el berlinés renunció al esclarecimiento racional del lenguaje. Segunda, afirma que existe un principio de transformación que le da "forma" a la tragedia y la "consuma", tal principio también "otorga" la forma que transmite los contenidos del *Trauerspiel.* Gracias a este principio la palabra se purifica y supera a la naturaleza (la rebasa, pero no la trasciende, basta decir con que la renueva) para convertirse en sonido puro del sentimiento. De ello se sigue que existe una relación entre la palabra (que informa al lenguaje de los hombres) y la naturaleza (que habla el lenguaje "mudo"). A partir de esta correspondencia emerge una correlación no arbitraria que faculta al lenguaje para exhibir la constitución esencial de las cosas, misma que está supeditada a la "ley propia del lenguaje humano".[64]

El lenguaje de los hombres abandona el sonido de la naturaleza para instalarse en un emplazamiento propiamente humano cuyo substrato es el sentimiento, esto mismo lo dota de su peculiaridad, pues gracias al lenguaje es posible desplegar un ejercicio de autognosis que revele el ser intrínseco y emotivo del hombre. La palabra en el lenguaje es camino en constante renovación que tiene que franquearse para llegar a algo más excelso, es menester que ésta se valga de la "magia" de otras palabras para proyectarse hacia lo infinito y poder retornar hacia su propia finitud para contornear "lo puro del sentimiento", de la realidad,

[64] *Ibid.*, p. 141.

efectuar distinciones que hagan justicia al mundo a través de la palabra misma. Así la palabra –dentro de la tragedia, del *Trauerspiel*, la historia, el tiempo y las múltiples configuraciones que ella misma pueda ensayar– está dotada de una dimensión "mágica". Esta palabra emerge del lenguaje puro, es éste el que le da impulso para prefigurar ideas como las de tiempo e historia (por nombrar algunas), pero será sólo a través del ejercicio adecuado del lenguaje humano que esta "magia" saldrá a flote para redimir al propio lenguaje. En lo anterior se avizora la silueta de la crítica.

Naturalmente los textos *Metafísica de la juventud* y *El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y la tragedia* no muestran de forma acabada las reflexiones sobre el lenguaje de Walter Benjamin, pero ya en ellos se han podido advertir algunos de los rasgos fundamentales que ulteriormente tomarán fuerza en la teoría benjaminiana del lenguaje. A saber: el rechazo a la instrumentalización del lenguaje, el reconocimiento de su profundidad e infinitud, el repudio a la concepción de la conversación como mero flujo de información, la dimensión material del lenguaje y la existencia de una "ley propia" del lenguaje humano.

Alguien familiarizado con la tradición alemana de la filosofía del lenguaje podría indicar, por ejemplo, que el rechazo a la instrumentalización del lenguaje ya estaba presente en el pensamiento de Hamann y que, igualmente, Nietzsche ya había hablado de que éste proviene del ser más profundo e instintivo del ser humano. Por otro lado, el lector de Gadamer insistiría en que fue el filósofo de Marburgo quien revaloró al diálogo –a la conversación– más allá de las especulaciones que, aún con tintes "instrumentalistas", realizaron Schleiermacher y Dilthey acerca de éste. Y que fue en el siglo XX con el "giro lingüístico" cuando el lenguaje se convirtió en un problema fundamental para la filosofía, tanto fue así que mientras Wittgenstein investigó la forma lógica del lenguaje y su uso en diferentes contextos, Heidegger reflexionó sobre cómo el lenguaje constituye a la propia existencia humana y su experiencia del mundo.

En efecto, en las especulaciones sobre el lenguaje de Walter Benjamin se pueden localizar varias influencias de algunos de los autores ya mencionados. Él mismo citó a Hamann un par de veces en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* y en *Sobre el programa de la filosofía venidera*, igualmente se refirió a las tesis de Herder y Humboldt en *Sobre el origen. "Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña*

antológica". También en *El origen del* Trauerspiel *alemán* asoman algunas referencias de Nietzsche. No será raro encontrar en la producción filosófica de Benjamin el eco de la tradición alemana. Aunque en la filosofía benjaminiana hay motivos que ya habían sido desarrollados por filósofos anteriores o contemporáneos a él, su filosofía no puede ser tasada como mera copia o superposición de los temas de las filosofías que le inspiran.

*****

La teoría del lenguaje de Walter Benjamin está bosquejada en el ensayo de juventud *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*), de 1916. Es pertinente la advertencia de Emiliano Mendoza Solís, pues se trata de un "texto que tiene que leerse como borrador".[65] *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* "debe su existencia a los esfuerzos que hizo Benjamin para proseguir por escrito las discusiones con Scholem sobre la esencia del lenguaje",[66] aquí se distinguen algunas formulaciones de cuño cabalístico. No obstante, en el proceso de redacción de este ensayo las ideas de Johann Georg Hamann, los ejercicios que dirige Ernst Lewy sobre Wilhelm von Humboldt, los cursos sobre la cultura y la lengua del antiguo México del americanista Walter Lehman, los ensayos que el propio Benjamin ya había elaborado (*Dos poemas sobre Friedrich Hölderlin, La vida de los estudiantes, El significado del lenguaje en el Trauerspiel y en la Tragedia*) y el intercambio epistolar con Martin Buber también están presentes.[67]

Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre comienza por establecer que toda manifestación de la espiritualidad humana puede ser concebida como un tipo de lenguaje. Benjamin entiende al lenguaje como: "principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales en los correspondientes objetos: en la técnica o el arte, la religión o la justicia […] toda comunicación de contenidos espirituales es lenguaje, y la comunicación por la palabra [es] un caso particular, […] de la comunicación humana".[68] Es preciso comenzar por decir que el hecho de concebir a la palabra como un caso particular de la

[65] E. Mendoza Solís, "El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin", en *Acta poética,* Número 34▪1 Enero-Junio, UNAM, México, 2013, pp. 155-176.
[66] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 39.
[67] *Ibíd*., p. 39-43.
[68] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 144.

comunicación humana significa reconocer su finitud. Detrás de esta aseveración yace la tesis de que el lenguaje generado por el ser humano no agota las múltiples dimensiones de la realidad debido a que ésta no se organiza exactamente del mismo modo en el que lo hace el lenguaje de los humanos. Pero, paradójicamente, el hombre sí estructura su acceso a la realidad a través de su propio lenguaje. Bajo esta óptica, el ser humano es capaz de transmitir sus contenidos espirituales en el lenguaje y podría llegar a percibir, hasta cierto punto, los contenidos de la técnica, del arte, de la justicia, de la religión y de los demás seres que comuniquen su contenido espiritual a través de la expresión. Esto es factible porque, según Benjamin, no hay "cosa ni acontecimiento que pueda darse en la naturaleza, en la animada o en la inanimada, que no participe de algún modo en el lenguaje, pues a todo es esencial comunicar su contenido espiritual".[69]

Exhibir la finitud del lenguaje humano tiene consecuencias relevantes para la teoría de Walter Benjamin. En primer lugar, la aparta del holismo lingüístico en el sentido de que admite que el lenguaje humano no es omniabarcante –no agota la realidad por sí mismo–, es limitado. En segundo lugar, suponer que toda expresión del espíritu humano se estructura a través del lenguaje convierte a éste en la condición necesaria y universal para producir conocimientos sobre el mundo. De forma que el acceso que el ser humano tiene a este último está adherido al lenguaje, pero, como se dijo algunas líneas arriba, esto no implica que todo deba de someterse al baremo del lenguaje humano. El filósofo berlinés hizo hincapié en que existe una pluralidad de lenguajes que distan de resolver sus procesos de transmisión de contenidos espirituales o comunicativos a través de la palabra. En esta medida, Benjamin hace del lenguaje el medio que posibilita y articula cualquier conocimiento del mundo, pero simultáneamente recalca que éste posee límites bien definidos a razón de su finitud.

> Para comprender a un *ser lingüístico* siempre hay que preguntar de qué *ser espiritual* es expresión inmediata. Es decir: la lengua alemana, por ejemplo, no es expresión en absoluto de todo aquello que presuntamente podemos expresar *mediante* ella, sino que ella es la expresión inmediata de todo cuanto en ella *se* nos comunica. Y dicho "se" es un ser espiritual. Esto nos deja claro que el ser espiritual que se comunica en el lenguaje no es el lenguaje mismo, sino algo a distinguir respecto de él. La idea de que el ser espiritual de una cosa consiste en su lenguaje es el gran abismo en el que toda teoría del lenguaje amenaza caer, y la teoría del lenguaje consiste en mantenerse sobre él

[69] *Ibid.*, p. 145.

> suspendida. Así, la distinción establecida entre el ser espiritual y el ser lingüístico a través del cual aquel se comunica es la distinción más primordial en una teoría del lenguaje, distinción que es tan indubitable que la identidad (a menudo afirmada) entre ser espiritual y ser lingüístico resulta ser una paradoja tan profunda como inconcebible cuya expresión se ha encontrado en el doble sentido de la palabra λόγος.[70]

La esencia lingüística es la manifestación de la esencia espiritual de aquel que se expresa en el lenguaje. De modo que quien se comunica en el lenguaje transmite su esencia espiritual a través de su esencia lingüística, empero esta última no agota a la primera ni es apta para expresarla en su absoluta plenitud. Podría decirse que la esencia espiritual es la fuente ilimitada de la que emana la esencia lingüística, pero a su vez la esencia lingüística adquiere una potencia propia −presumiblemente infinita− a través de la expresión inmediata que produce. En el caso particular de la lengua alemana (y de cualquier otra lengua), la esencia espiritual de ésta es la que posibilita el sinfín de expresiones que es capaz de construir, su substrato. Mientras su esencia lingüística está constituida por las manifestaciones que expresa en la inmediatez, lo que comunica. Lo que comunica la lengua alemana (su esencia lingüística) no consume lo que puede o podría expresar (su esencia espiritual). Lo que comunica la lengua alemana en el lenguaje no es el lenguaje mismo, sino una emisión de su esencia espiritual. Reducir la esencia espiritual del lenguaje a su esencia lingüística (o viceversa) sería un error para cualquier teoría del lenguaje. De acuerdo con Benjamin, si se desea construir una teoría del lenguaje es forzoso dar protagonismo a la distinción entre esencia espiritual y esencia lingüística. De lo contrario podría caerse o en la concepción burguesa del lenguaje o en la concepción mística.[71] Asimismo, suprimir la diferencia entre

---

[70] *Ibid.*, p. 145-146. (el resaltado es mío). El texto original en alemán dice: "um ein *sprachliches Wesen* zu verstehen, immer fragen, für welches *geistiges Wesen* es denn der unmittelbare Ausdruck sei. Das heiβt: die deutsche Sprache z.B. ist keineswegs der Ausdruck für alles, was wir durch sie –vermeintlich– ausdrücken können, sondern sie ist der unmittelbare Ausdruck dessen, was *sich* in ihr mitteilt. Dieses "Sich" ist ein geistiges Wesen". W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", p. 207. Vale la pena prestar atención al detalle de que en la versión de Editorial Abada la palabra *Wesen*, esencia, es traducida por "ser": "ser lingüístico" en lugar de "*esencia* lingüística" y "ser espiritual" en lugar de "*esencia* espiritual". Se efectúa dicha puntualización debido a que varios de los estudios que serán citados más adelante emplean los distingos "esencia lingüística" y "esencia espiritual", también la presente investigación se atendrá a éstos.

[71] Para Walter Benjamin la concepción burguesa del lenguaje es aquella que ve en éste un simple instrumento para comunicar cosas, dicha concepción será rechazada por el filósofo berlinés debido a que es reduccionista. Tampoco la teoría mística del lenguaje satisface al pensador alemán, pues, aunque no lo instrumentaliza; ésta no efectúa una reflexión lo suficientemente racional para construir una teoría consistente sobre el lenguaje. La lectura que Marianela Santoveña hace del ensayo sobre el lenguaje de Benjamin disipa los aires místicos que rodean a este escrito. "Resulta sumamente curioso que este texto le haya granjeado a Benjamin los primeros

esencia espiritual y esencia lingüística, como habitualmente sucede –señala Benjamin–, trae consigo funestas consecuencias para la teoría del lenguaje. De tal suerte, es necesario mantener tensada la irresoluble relación que se da entre esencia espiritual y esencia lingüística, ya que su constante interacción es la que produce al lenguaje. En pocas palabras, la teoría del lenguaje de Benjamin convierte en un imperativo reparar en la dualidad indisoluble que informa al lenguaje: esencia espiritual y esencia lingüística. Pero, hecha la distinción entre esencia espiritual y esencia lingüística, surge la siguiente pregunta: ¿qué comunica el lenguaje? A esto el filósofo de Berlín responde:

> El ser espiritual que le corresponde. Lo crucial es saber que este ser espiritual se comunica sin duda en el lenguaje, no *mediante* el lenguaje […] el ser espiritual no es desde luego igual al ser lingüístico. El ser espiritual es tan sólo idéntico al lingüístico *en la medida* en que es comunic*able* […] Por ejemplo, el lenguaje de esta lámpara no comunica la lámpara (pues el ser espiritual de la lámpara, en la medida en que es comunicable, no es la lámpara misma), sino sólo la lámpara-lenguaje, la lámpara en la comunicación, la lámpara en la expresión. Dado que ahí, en el lenguaje, sucede lo siguiente: *el ser lingüístico de las cosas es su lenguaje.* La comprensión de la teoría del lenguaje depende de que demos a esta frase la claridad que logre destruir toda apariencia de tautología en ella.[72]

La aclaración de que el lenguaje comunica la esencia espiritual *en* el lenguaje y no *mediante* el lenguaje rechaza la visión instrumental de éste. Benjamin no deja de afirmar que existe una clara diferencia entre esencia espiritual y esencia lingüística, pero el filósofo berlinés supone que esencia espiritual y esencia lingüística alcanzan una simetría momentánea cuando la segunda hace comunic*able* a la primera. Sin embargo, la esencia lingüística nunca tendrá los elementos suficientes para expresar todos los contenidos espirituales que corresponden a algún lenguaje determinado, pero sí deja percibir algunos de los rasgos de la esencia espiritual

---

indicios de su reputación mística cuando no sólo rechaza el enfoque místico del lenguaje, sino que […] contradice la posibilidad de una lectura de sus notas en tono místico". M. Santoveña Rodríguez, "El disenso lingüístico. Una lectura política de "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos" de Walter Benjamin", p. 252.

[72] *Ibid.*, p. 146. El texto original en alemán dice: "Denn in der Sprache verhält es sich so: *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache.* Das Verständnis der Sprachtheorie hängt davon ab, disesn Satz zu einer Klarheit zu bringen, die auch jeden Schein einer Tautologie in ihm vernichtet". W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", p. 208. De nueva cuenta se llama la atención sobre el detalle señalado en la nota 70.

de quien se comunica en el lenguaje. Aquí se aprecia uno de los puntos más interesantes de la teoría benjaminiana del lenguaje. Ésta rechaza la perspectiva que hace del lenguaje un mero instrumento, confiere el mismo valor a quien se expresa (esencia espiritual) en el lenguaje y a aquello que comunica (esencia lingüística) el lenguaje.[73]

Según Walter Benjamin, la primera tarea que le corresponde a una teoría del lenguaje seria es eliminar la aparente tautología que existe en la frase: la esencia espiritual de las cosas es su lenguaje, *Das sprachliche Wesen der Dinge ist ihre Sprache.*[74] Escribe Élise Derroitte: "De acuerdo con Benjamin, cada cosa tiene una esencia espiritual que es inexpresable. Ésta puede ser comunicada a través de otra esencia, la esencia lingüística. Esta esencia espiritual es una totalidad intensiva. Ésta no puede, como tal, ser objetiva. Necesita al lenguaje para convertirse en objeto material".[75] La esencia espiritual es incomunicable en su absoluta plenitud, pero aquello que de ésta se puede comunicar es susceptible de ser apalabrada en el lenguaje a través de su esencia lingüística. A la esencia espiritual le corresponde la totalidad intensiva del lenguaje,[76] ésta no puede ser reproducida cabalmente y requiere del lenguaje para expresarse. Así, la esencia lingüística de una esencia espiritual se expresará en los términos que la última le exija.

> El ser lingüístico de las cosas es pues su lenguaje; aplicada al hombre tal frase nos dice: "El ser lingüístico del hombre es su lenguaje" […] el hombre comunica su propio ser espiritual, y lo comunica *en* su lenguaje. Pero el lenguaje del hombre habla en palabras. Y, por lo tanto, el hombre comunica su ser espiritual […] al *darles nombre* a las cosas. […] No se nos replique que no conocemos sino el lenguaje humano, pues eso no es cierto. Pero no conocemos otro lenguaje *denominador* que el lenguaje humano: al identificar el lenguaje denominador con el lenguaje en cuanto tal, la teoría

[73] *Ibid.*, p. 145. "Porque una existencia que carezca por completo de relación con el lenguaje es de hecho una idea: pero una idea a la cual no se le puede sacar ningún partido ni siquiera en el ámbito de las ideas". La cita anterior de Benjamin pone de manifiesto que el filósofo alemán entendió que el lenguaje es esencial para el pensamiento, pues es fundamental para desatar el dinamismo de este último.
[74] W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", p. 208.
[75] E. Derroitte, "It Must Fail: On Language and Freedom in Benjamin's Early Philosophy", en RIFL [en línea], Vol 8, No. 2, 2014. [Consulta: 17 de octubre, 2018]. (la traducción es mía).
[76] La *totalidad intensiva* del lenguaje corresponde a la esencia espiritual de quien se expresa en el lenguaje, así este núcleo intensivo en el caso del hombre, según Emiliano Mendoza, es: "quien da nombres restituyéndose de la decadencia instrumental, pues desde él habla el lenguaje puro". E. Mendoza Solís, "El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin", en *Acta poética*, Número 34▪1 Enero-Junio, UNAM, México, 2013, pp. 155-176. Por otro lado, el lenguaje también tiene una *totalidad extensiva*, ésta es la potencia propia que la esencia lingüística expresa con sus construcciones lingüísticas, es a través de ésta que el hombre puede formular juicios universales.

> del lenguaje se priva de los conocimientos más profundos. *Por tanto, el ser lingüístico del hombre consiste en que ésta da nombre a las cosas*.[77]

El hombre comunica su esencia espiritual a través de su esencia lingüística al dar nombres a las cosas valiéndose de la palabra, y –precisamente– dar nombres a las cosas mediante es la esencia lingüística del hombre. Sin embargo, reducir el lenguaje como tal a las posibilidades del lenguaje del humano sería una tesis antropocéntrica incapaz de reconocer que existen otras modalidades del lenguaje que no responden necesariamente a las características que tiene el lenguaje de los hombres. Para impugnar el carácter antropocéntrico de su propia teoría, Benjamin postuló la existencia de tres niveles del lenguaje. Primero, el lenguaje divino y omnisciente. Éste es un lenguaje creador que conoce instantáneamente y a la perfección aquellas cosas que nombra, "al pronunciar el nombre, Dios crea la cosa *inmediatamente* y la conoce *integralmente* al mismo tiempo".[78] Segundo, el lenguaje mudo de la naturaleza. Este tipo de lenguaje es el que corresponde a todas las cosas de la naturaleza (excepto a Dios y al hombre), es mudo, pero "las cosas conservan en silencio la marca silenciosa del nombre que las creó".[79] Tercero, el lenguaje del hombre. Es un lenguaje que comunica a través de la palabra, ésta puede nombrar a las cosas, pero no conoce de manera inmediata como sí lo hace el lenguaje divino: "en boca de Adán, los nombres ya no tienen la función creadora que tuvieron en la pronunciación divina –éstos adquieren ahora la *función del conocimiento* […] *traduce* el lenguaje mudo, anónimo, de las cosas en su lenguaje articulado".[80]

A Benjamin le interesa el lenguaje humano. Hay que decir que el ejercicio nominativo que se despliega en él pierde la función creadora, pero aún tiene la posibilidad de conocer, aunque ya no de forma inmediata. Por otro lado, el filósofo berlinés presume que el lenguaje de los hombres es apto para traducir, verter en su propio lenguaje, los contenidos espirituales que el lenguaje mudo de la naturaleza expresa. Esto es, la palabra humana puede (intentar) acceder a la marca silenciosa que permanece en las cosas creadas. En el caso del lenguaje

---

[77] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 147. (resaltado mío) El texto original en alemán dice: "*Das sprachliche Wesen des Menschen ist also, daß er die Dinge benennt"* W. Benjamin, "Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", p. 209.
[78] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 535.
[79] *Ibid*., p. 536.
[80] *Id*.

divino, poco hay que decir, ya que por su misma definición es inasequible para el hombre. Es capital hacer notar que el nivel más bajo del lenguaje corresponde al ser humano, esto preludia (o quizás adelanta) la apreciación benjaminiana del lenguaje del hombre como algo degradado. Esta imagen del lenguaje humano será refrendada por la lectura del Génesis.

> Si a continuación analizamos la esencia del lenguaje sobre la base de los primeros capítulos del Génesis, no es porque abriguemos la intención de exponer una nueva posible interpretación de la Biblia, *ni pondremos tampoco a la base de la reflexión la Biblia en calidad de verdad revelada*, sino que pretendemos investigar qué es lo que se desprende del texto bíblico en relación con la naturaleza del lenguaje; y, *en primera instancia, la Biblia sólo nos es insustituible para dicha intención en tanto que este análisis le sigue cuando presupone que el lenguaje es realidad última, inexplicable y mística, solamente accesible en su despliegue*.[81]

El filósofo de Berlín ha dejado claro que no pretende leer la Biblia como una verdad revelada, más bien la aprovecha como un recurso para pensar el origen del lenguaje. Pues comparte con la Biblia el presupuesto hermenéutico de que el lenguaje es realidad última e inexplicable. Esta idea también está presente en Hamann, que ya había sido citado anteriormente por Benjamin: "El lenguaje, que es madre de la revelación y la razón, su A y Ω".[82] Hamann ve en el lenguaje, en la comunicación, el principio y el fin de la revelación y de la razón. Un hecho inexplicable. Y si éste requiere ser "explicado" deberá de hacerse teniendo en mente que: "los símbolos o las palabras no se inventan por quienes las utilizan, sino que le son dadas como libre don por la gracia divina, por el "gran dador de todas las cosas".[83] Hamann entiende al lenguaje como "el único, el primero y el último órgano y criterio de la razón".[84] Forster apunta que "el mago del norte [será] otra de las influencias centrales que le dieron forma a la teoría benjaminiana del lenguaje",[85] Benjamin concibe –he aquí una semejanza con "el mago del norte"– que aquello que anima la esencia lingüística

[81] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 152. (resaltado mío).
[82] J. G. Hamann citado por W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 151.
[83] I. Berlin, *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno,* p. 167.
[84] J. G. Hamann, "Metacritique on the purism of reason", en *Writings on philosophy and language,* p. 208. (la traducción es mía).
[85] R. Forster, *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin,* p. 223.

de las cosas es una realidad última e inexplicable. A pesar de que el filósofo berlinés recoge varias ideas de Hamann, la teoría benjaminiana no desea adherirse a la teoría mística del lenguaje. Derroitte muestra la potencia metodológica que supone la inclusión de la lectura del Génesis:

> El lenguaje adámico es el modo de resolución negativo al problema del origen del lenguaje. A éste conciernen las condiciones trascendentes del lenguaje puro que no pueden ser aplicadas al lenguaje humano. Esta consideración implica dos consecuencias: la primera es que esta teoría está relacionada con el particular desarrollo de la historia de la creación. No puede ser la ejemplificación del lenguaje histórico. La segunda consecuencia es que ésta está basada sobre la unidad mítica y espiritual de las esencias en el origen. Por lo tanto, el lenguaje adámico sirve solo como una imagen invertida de lo que es el lenguaje humano: es una reconstrucción negativa del lenguaje mítico de la unidad donde todo nombre crea al objeto que designa.[86]

La imposibilidad de fijar históricamente el principio del lenguaje llevo a Benjamin a buscar otra estrategia para buscar su origen, ésta le fue otorgada por la Biblia. Atender al relato bíblico es una maniobra que le facilitaría efectuar la contraposición entre el lenguaje perfecto (trascendente, absoluto) y el lenguaje falible (mundano, post adámico). Más allá de las dos consecuencias que anota Derroitte, es menester subrayar que Walter Benjamin está ganando la historicidad para el lenguaje humano, aquí también está implícito el rechazo de lo trascendental y lo ahistórico. Por otra parte, llama la atención el intento de dar razón del lenguaje humano a partir de la reconstrucción negativa del lenguaje mítico del nombre. Tal vez la lectura que Benjamin hace del Génesis intenta extraer su contenido de verdad acerca del lenguaje, un ejercicio análogo al realizado en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* para "sacar a la luz justamente ese ámbito peculiar que contiene lo que es la verdad"[87] del lenguaje en relación con el texto bíblico.

El filósofo berlinés, partiendo del supuesto bíblico, escribe: "El acto creador comienza de hecho con la omnipotencia creadora del lenguaje".[88] De ahí emerge todo lo que existe. El

---

[86] E. Derroitte, "It Must Fail: On Language and Freedom in Benjamin's Early Philosophy", en RIFL [en línea], Vol 8, No. 2, 2014. [Consulta: 17 de octubre, 2018]. (la traducción es mía)
[87] W. Benjamin, "Dos poemas de Friedrich Hölderlin", p. 109.
[88] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 153.

cosmos, la naturaleza, los animales y el hombre surgen de un acto lingüístico. Se puede constatar la cercanía del planteamiento benjaminiano con la mística judía, pues de acuerdo con Esther Cohen: "La creación es un acto lingüístico, un ejercicio del lenguaje a través del cual Dios, al narrarse a sí mismo a través de la historia de la construcción de un nuevo universo, construye al hombre y su mundo a partir de la facultad y el ejercicio pleno de sus capacidades lingüísticas".[89] De ahí que Benjamin relacione al lenguaje con el nombre, pues es a partir del acto lingüístico de nombrar que Dios da forma y estructura a todo lo que existe. Mientras en la naturaleza permanece silencioso el nombre del acto creador, el hombre conoció una versión del lenguaje nominal en su estado paradisíaco. Este lenguaje paradisíaco, que no divino, fue usado por Adán. Con éste podía comunicarse con las cosas y conocerlas desde su interior, pero con "la caída" surge el lenguaje de la palabra en sus múltiples manifestaciones. Así, el lenguaje de los hombres se transforma tan sólo en el reflejo del nombre, en palabra: "Pero el nombre no alcanza a la palabra, del mismo modo que el conocimiento no alcanza a la creación. La infinitud del lenguaje humano es siempre limitada y analítica si se compara con la infinitud absoluta, ilimitada y creadora que caracteriza la palabra de Dios".[90]

El autor de *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* ya ha dejado bien claro que el lenguaje humano es un lenguaje de la caída, un lenguaje degradado. El lenguaje de los hombres se comunica a través de la palabra y es a través de ésta que asigna nombres a las cosas, pero ya no tiene la potencia del lenguaje paradisíaco. Al lenguaje de la caída le es inaccesible el conocimiento perfecto de las cosas, ya tampoco puede hablar desde la interioridad de éstas. Ahora tendrá que conformarse con el saber parcial y exterior de lo que aparece en el mundo. Es un lenguaje histórico, falible y limitado. No es que Benjamin reintroduzca ideas cabalísticas para proclamar la superioridad del sentido místico del lenguaje sobre la teoría burguesa, pero para disipar cualquier confusión sobre esto viene bien citar al filósofo de Berlín:

---

[89] E. Cohen, "Prologo", en *Zohar. Libro del esplendor,* p. 11.

[90] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 153. Un artículo de Gerschom Scholem hace notar la cercanía que el planteamiento de Benjamin guarda con la mística judía al decir que en el lenguaje humano: "El eco de lo divino estaba todavía presente en ese lenguaje, porque en el aliento del *pneuma* divino el movimiento lingüístico se transformó en el de la cosa creada". G. Scholem, "El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala", p. 45. Si bien más adelante se seguirá mostrando cómo la teoría benjaminiana del lenguaje se aparta de le teoría mística, es preciso exhibir la influencia de esta última.

> Dado que la palabra humana es el nombre mismo de las cosas, no podrá pues reaparecer la idea (propia de la concepción burguesa del lenguaje) de que la palabra sólo guarda una relación accidental con la cosa, de que la palabra es signo de las cosas (o que es un signo de su conocimiento) que se estableció por convención. El lenguaje no da nunca *meros* signos. Pero *el rechazo de la teoría burguesa del lenguaje mediante la teoría mística del lenguaje sin duda es equívoco*. De acuerdo con ésta, la palabra es la esencia de la cosa, algo que es incorrecto porque la cosa no tiene ninguna palabra, habiéndose creado a partir justamente de la palabra de Dios y siendo en su nombre conocida según palabra humana […] *el nombre que el hombre da a la cosa se basa en cómo ella se comunica al hombre*.[91]

La teoría del lenguaje de Walter Benjamin se aparta de la concepción burguesa del lenguaje, también se deslinda de la lectura mística de éste. Una vez más se ataca a las nociones sobre el lenguaje que genera la postura burguesa, pues Benjamin afirma que el lenguaje no es una mera convención de signos. Pero el rechazo de la concepción burguesa del lenguaje tampoco le abre las puertas a la teoría mística, ya que la palabra tampoco corresponde a la esencia de las cosas, ésta es mediación[92] que se estructura a partir de lo que las cosas comunican al hombre, en este sentido, la palabra es traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje del hombre a través ella misma. Bruno Tackels dice que la teoría del lenguaje de Walter Benjamin "excede a la vez la tesis convencionalista y a la tesis naturalista. Para la primera, el lenguaje […] es el resultado de una estricta convención […] la "arbitrariedad" absoluta de una comunidad. La cosa en su esencia, no contiene el nombre, Esta sólo hace posible la enunciación del nombre por el verbo humano".[93]

La traducción ocupa un lugar importante en la teoría del lenguaje de Benjamin. El lenguaje mudo de las cosas sólo puede "hablar" cuando la esencia espiritual de su expresión silenciosa es traducida en el lenguaje de los hombres. "La traducción del lenguaje de las cosas

---

[91] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 155. (resaltado mío).
[92] Aquí se hace visible la dimensión epistemológica del lenguaje, éste es mediador de la realidad, a partir de él se construyen juicios acerca del mundo. Por esta razón es que Benjamin ve en toda expresión humana algo que puede ser entendido como un tipo de lenguaje, lo anterior conduce a la observación de Emiliano Mendoza Solís: "Para Benjamin el alcance de cualquier postura filosófica depende de la teoría del lenguaje". E. Mendoza Solís, "El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin", en *Acta poética*, Número 34▪1 Enero-Junio, UNAM, México, 2013, pp. 155-176. Esta consideración sobre el lenguaje incitó al filósofo de Berlín a reestructurar el proyecto filosófico kantiano a partir de las advertencias hechas por Hamann. W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 172.
[93] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, p. 541.

vertida al lenguaje de los hombres no solamente es la traducción de lo mudo en lo sonoro, sino, […] la traducción de la innominado en el nombre".[94] La traducción florece a partir de la conversación con el lenguaje mudo de la naturaleza, su mutismo puede ser descifrado gracias a la remota relación que une a lo mudo y a lo sonoro. El nombre funda el intercambio entre el sonido y el silencio, organiza las propiedades que la naturaleza ofrece para modelar una representación que encierre las características de la expresión silente que ésta emite. "Traducción de una lengua imperfecta a otra más perfecta: una que lo que hace es añadir algo más: el conocimiento",[95] esta última exhibe las fibras más profundas de lo que se traduce, lo que lo configura, su lugar en el mundo. En efecto, se ha dicho que las cosas comunican su esencia espiritual a través de una expresión que no necesariamente se manifiesta en la palabra, pero es susceptible de ser apalabrada gracias a que el lenguaje mudo y el lenguaje del hombre están emparentados al haber venido a la existencia a partir del mismo acto creador: "La misma palabra creadora, que en las cosas se convierte en comunicación de la materia en comunidad mágica, y en el ser humano se convierte en el lenguaje del conocimiento y del nombrar".[96] En los lenguajes creados aún yace la marca de la creación divina, un residuo que unifica a la comunidad de la materia y que faculta al lenguaje humano para conocer: la magia. La magia posibilita la traducción del lenguaje mudo al lenguaje de la palabra, pese a que el degradado lenguaje humano ha perdido la virtud de conocer en el nombre, la magia es capaz de resarcirle un grado mínimo de ese potencial para conocer en la palabra. Benjamin extrajo tres conjeturas sobre el lenguaje humano después de su caída:

> El hombre, al salir de ese lenguaje puro que es propio del nombre, hace del lenguaje un instrumento (y ello para un conocimiento no adecuado de él). Y, por lo tanto, hace del lenguaje en parte un *mero* signo; y esto tiene después por consecuencia la pluralidad de las lenguas. El segundo […] en calidad de restitución de la inmediatez del nombre en él lesionada, surge una magia nueva, la del juicio, una que no reposa ya feliz en sí misma. En cuanto al tercer significado, que podemos osar conjeturar, […] el origen de la abstracción.[97]

[94] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 155.
[95] *Id*.
[96] *Ibid*., p. 156.
[97] *Ibid*., p. 158.

La primera observación que Benjamin hizo es que el lenguaje de la caída perdió aquellos elementos que eran capaces de hacerlo autotrasparente a sí mismo. Ya no puede realizar un ejercicio perfecto de autognosis debido a que está obnubilado por la eficacia que despliega como instrumento para comunicar cosas. Luego, se cae en la seducción de ver en el lenguaje únicamente un aparato que proporciona meros signos que sirven como herramientas para comunicar (lograr) fines específicos. Esto no solamente ocasiona que "triunfe" la noción instrumentalista del lenguaje, también da lugar a que las múltiples lenguas humanas que surgen estén incesantemente amenazadas por las condiciones que impone la dominante concepción burguesa del lenguaje.

La segunda conjetura del filósofo berlinés sugiere que el lenguaje de los hombres está dotado de cierta magia, ésta aparece como restitución de las bondades que ya ha perdido a causa de su caída: la magia del juicio. La magia en cuestión es una magia degradada, no sólo es el remanente de un proceso de degeneración de un lenguaje que ahora es falible y pertenece al plano de lo histórico, también parece estar imposibilitado para revelar el camino de regreso hacia el lenguaje nominal. La apreciación de Benjamin −sostenemos− no constituye un gesto nostálgico que anhela que la potencia del lenguaje nominal le sea restituida a la palabra humana. La magia del juicio ilumina sus discernimientos, se torna en un destello de luz inmanente al lenguaje que lo salva de su propia finitud. Sobre la magia Marianela Santoveña Rodríguez escribe:

> Benjamin… introduce un término que contradice la posibilidad de una lectura de sus notas en tono místico; la *magia*, precisamente. Si la magia es la producción de efectos contrarios o ajenos a las causas naturales, entonces la relación entre entidad espiritual y entidad lingüística, por más traslúcida e inmediata que sea, posee un componente técnico: la mística profundiza en el conocimiento de lo dado; la magia ensaya distintas formas de dar. La magia es artificial. Y Benjamin estaba dispuesto a dar cuenta de esta artificialidad sin recurrir a explicaciones […] místicas. Su intención y su terminología se presentan abiertamente como metafísicas.[98]

[98] M. Santoveña Rodríguez, "El disenso lingüístico. Una lectura política de "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos" de Walter Benjamin, p. 253. Santoveña no niega la presencia de ideas provenientes de la mística judía en el pensamiento de Benjamin, pero sí niega la lectura mística de la teoría benjaminiana del lenguaje a partir de su interpretación del papel que la magia juega dentro de ésta. Acerca de la magia Scholem escribe: "La concepción *ḥasídica* de una magia que se ejecuta, aplicando las indicaciones real o supuestamente leídas en el libro *Yeṡirá*, conceptúa, sin duda, dicha magia como un don natural de la condición humana que le ha sido otorgado dentro de cierto limites […] las ciencias mágicas constituyen una sabiduría pura, no

La tercera consecuencia fue el origen de la abstracción, en cierta medida ésta también es resultado de la segunda conjetura sobre la caída del lenguaje. Aquí también la magia se hace presente. Si bien al hombre le está vedado el lenguaje nominal y el conocimiento que éste supone, puede efectuar maniobras mediante el intelecto para "aislar" contenidos y emitir juicios que le ayuden a conocer desde su finitud. De acuerdo con Santoveña, esta magia se convierte en un "componente técnico" que supera las determinaciones de lo dado por la naturaleza, es libre e inaugura una "artificialidad" que trasciende la obscuridad y el caos de la indeterminación ciega en pos de un esclarecimiento de la realidad. El lenguaje que ha perdido el hálito divino que lo envolvía ahora se ve revestido por la magia de la abstracción, ésta, combinada con el juicio, –supone Benjamin– es la raíz de los elementos lingüísticos abstractos. Será a través de ellos que es posible formular, por ejemplo, las distinciones de bien y mal; pues éstos y otros elementos se encontraban fuera del lenguaje nominal perfecto, para éste eran innominables en tanto que innominado, sólo la caída los vuelve tematizables porque "el ser humano abandonó la inmediatez en la comunicación de lo concreto: así abandonó al nombre y cayó en el abismo de la mediatez de toda comunicación".[99] Los elementos lingüísticos abstractos, en la mediatez, permiten fijar lo que era innominado a partir de la magia del juicio. Se podría aducir que ésta es la idea que da sustento a la crítica en Benjamin, pues lo abstracto es fijado en la mediatez por un lenguaje que se vale del juicio (de su magia) para hacer visible su constitución, su configuración verdadera.

La teoría benjaminiana del lenguaje, particularmente sus reflexiones acerca del lenguaje post adámico, induce a pensar lo ético desde otras perspectivas. Benjamin no sólo presenta la idea de que al lenguaje humano le es imposible pensar en términos absolutos, sino que acentúa el peligro que supone inclinarse hacia la noción nominalista del lenguaje o hacia su concepción esencialista. De modo que conceptos como la justicia, el bien, el mal, la virtud, etcétera ya no pueden ser definidos desde la mera convención (nominalista, instrumentalista) ni a la usanza substancialista (esencialista, mística). Las tristes consecuencias son evidentes, pues el tratamiento nominalista de conceptos éticos redunda en una suerte de mecanicismo convencionalista que despoja al ser humano de su dimensión espiritual; mientras las

degradada". G. Scholem, *La Cábala y su simbolismo,* p. 190. Aunque son evidentes las similitudes, Santoveña pone el acento en que el lenguaje es algo degradado, mientras la idea mística de magia que exhibe Scholem remite a algo "puro".

[99] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 158.

construcciones éticas esencialistas son terreno fértil para totalitarismos de todo tipo. A pesar de que nominalismo y esencialismo parecen pertenecer a polos divergentes, ambos subvencionan proyectos que, aunque tal vez bienintencionados, sujetan al ser humano dentro del plano de la servidumbre. Así, una ética que se desarrolla bajo las cláusulas de la concepción instrumentalista del lenguaje genera esquemas en los que la moralidad se decide en relaciones de dominación. Por otro lado, en un proyecto ético que −probablemente de manera inconsciente− reproduce las formas propias de la teoría mística del lenguaje se oculta un substrato irracionalista que tarde o temprano convulsiona las relaciones éticas, acerca de esto escribirá en el berlinés: "es preciso dirigir la claridad que el lenguaje y la razón aún proyectan, sobre esa "vivencia primordial" desde cuya sorda tenebrosidad hormiguea la mística de la muerte del mundo con sus millares de inermes patitas conceptuales".[100]

De lo anterior se infiere que estamos obligados a pensar la filosofía moral bajo una constelación muy distinta a la que ofrecían los términos absolutos. Las reflexiones sobre el lenguaje post adámico insisten en que la esencia espiritual es inexpresable, entonces al tratar los contenidos propios de lo ético hay que prestar atención al hecho de que éstos no son expresables por sí mismos, tampoco nos comunicarán su esencia al examinarlos mediante un modelo de racionalidad burguesa (y sus métodos), pues éste aún pretende decidirse a partir del paradigma de lo absoluto. En efecto, lo ético hace parte de la vida espiritual humana, pero las formas en las que lo ético se expresa (justicia, bien, etc.) únicamente ceden algo de sí cuando son entendidas en su conjunto. Es decir, estos elementos de la vida espiritual humana se articulan a través de sus mutuas relaciones dentro de una realidad organizada por las fuerzas que ellas mismas movilizan en un tejido de sentido determinado. Por otro lado, no hay que perder de vista que el lenguaje post adámico es un lenguaje falible y fragmentario, así que no se puede pensar que éste devela los contenidos últimos de lo ético, pues hablamos del despliegue de un lenguaje quebrado que lleva a respuestas provisorias, es por eso mismo que no consiente respuestas definitivas, ni formulaciones universales. La resolución racional que expresamos mediante el lenguaje −sobre cualquier asunto, desde luego que también será el caso respecto a lo ético− siempre tendrá que volver sobre sus propios pasos en la medida en que reconoce su finitud, pero es precisamente ahí donde reside su virtud (su honestidad)

[100] W. Benjamin, "Teorías sobre el fascismo alemán", p. 212-213.

porque admite su finitud, su (im)potencia. Sin embargo, esto no es relativismo, tampoco es una actitud derrotista de la razón; debido a que el discernimiento se funda objetivamente en el lenguaje, la verdad que éste expresa se nos entrega cuando se construye la relación de sentido adecuada en la que la razón tiene una participación productiva. Naturalmente, no se está sugiriendo algún tipo de reduccionismo instrumental del lenguaje, se trata de mantener tensada esa relación en la que la palabra no se decide en su dimensión pragmática ni se resuelve en una especulación metafísica acrítica. En otras palabras, se intenta formar una constelación que refleje la correspondencia −la (in)coherencia− de los elementos a los que refiere. Hay que añadir que la negativa a abandonar la luz de la razón no responde a un remanente inconfesado subsidiario del proyecto ilustrado, más bien significa el reposicionamiento de la razón motivada por una autocrítica que ya no puede darse el lujo de la ingenuidad.

2.1. Lenguaje, traducción y facultad mimética

"Pues es evidente que una traducción, por buena que sea, nada significa para el original. Sin embargo, se encuentra estrechamente conectada con él gracias justamente a su traducibilidad",[101] escribió Walter Benjamin en *La tarea del traductor* (*Die Aufgabe des Übersetzers*). En este texto de 1923, mismo que hace de prólogo a la traducción que Benjamin realizó de *Tableaux Parisiens* de Baudelaire, el filósofo convierte a la "traducibilidad" en la conexión que posibilita verter un contenido original en otro. Desde *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* el berlinés había reconocido la importancia que tiene la traducción para su teoría del lenguaje, pero su labor como traductor le solicita volver una vez más sobre el mismo tema y tejer nuevas relaciones de sentido que, desde luego, remiten a lo escrito en 1916.

Según Walter Benjamin, la degradación del lenguaje puede ser revertida (hasta cierto punto) a través de la traducción. Si bien las distintas lenguas son necesariamente diferentes todas "son complementarias en aquello que son sus intenciones",[102] es decir, se refieren a lo mismo. Será tarea del traductor buscar las similitudes entre éstas y vislumbrar los horizontes

[101] W. Benjamin, "La tarea del traductor", p. 10.
[102] *Ibid*., p. 14.

que guían hacia el lenguaje verdadero. "El parentesco suprahistórico dado entre las lenguas se basa en que cada una, en su conjunto, se refiere a lo mismo, lo cual no está al alcance de ninguna, sino sólo de la totalidad de sus intenciones que son complementarias entre sí: a saber, el lenguaje puro".[103] De esta manera, la traducción es una forma de redimir el lenguaje. La traducción acerca a la pluralidad de intenciones de las distintas lenguas cuya intención (en común) apunta hacia el lenguaje puro. La traducción es factible debido al parentesco suprahistórico[104] que las une, su intención –que no solamente reside en tender hacia el lenguaje puro, a pesar de que ésta podría ser su intención en común más fuerte– se refiere a elementos concretos, desea apalabrarlos, a partir de éstos forja referencias que expresan de diferentes maneras a entidades idénticas. Esto implica que, si bien puede haber traslaciones multidireccionales, cada manera de expresar algo devela parte de la esencia espiritual y de la esencia lingüística que constituye al objeto en cuestión (sea físico o no). "La función de la traducción debe ser, por tanto, desprender de la ganga del sentido y de la significación, para devolver el lenguaje al espacio de la verdad".[105] La tarea del traductor es una labor que se da en los confines del lenguaje, entre el silencio y la palabra el traductor tiene que encontrar la expresión precisa, una que apunte hacia el rastro del nombre perdido a causa de la caída.

> Si hay un lenguaje como tal de la verdad, y uno en el cual los misterios últimos por los que se pregunta el pensamiento se hallan conservados sin tensiones, y además conservados en silencio, este lenguaje como tal de la verdad es también el lenguaje verdadero. Y este lenguaje, en cuya intuición y descripción consistirá la sola perfección a la que puede aspirar el que es filósofo, se encuentra oculto en las traducciones.[106]

La traducción acerca al lenguaje verdadero. El acto de traducir reúne las intenciones y las expresiones de diferentes lenguas, las acomoda de tal manera que al reconocerse apunten hacia el lenguaje superior, el verdadero. Si bien la multiplicidad de lenguas es producto de la

---

[103] *Id.*
[104] La teoría del lenguaje de Benjamin ya ha renunciado al plano de lo "ahistórico" y de lo "trascendente". Al hablar de lo "suprahistórico" el filósofo de Berlín no intenta reactivar lo atemporal a la usanza de la metafísica tradicional, más bien remite a la relación (al parentesco) que se da entre las distintas lenguas para pensar cómo esto puede ser empleado en una reflexión seria y racional sobre el lenguaje.
[105] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 545.
[106] W. Benjamin, "La tarea del traductor", p. 17.

caída y ésta degrada al lenguaje de los hombres alejándolos más y más de la constitución original del mundo y sus objetos, la traducción sincroniza las expresiones divergentes de las diversas maneras de apalabrar el mundo para reconstruir el camino hacia la naturaleza verdadera del lenguaje. Benjamin ha confesado que la traducción "nada significa" para el original, pero más allá de que éste guie hacia la última huella para dar con la furtiva verdad quizás sólo proporcione la intuición adecuada para continuar con la búsqueda. Menciona Paul De Man: "La traducción no es la metáfora del original; no obstante, el término alemán para traducción *übersetzen,* significa metáfora. *Übersetzen* traduce exactamente el *metaphorein* griego, pasar al otro lado, *übersetzen* dejar del otro lado".[107] Porque la traducción no se encuentra dentro de la lengua misma, está afuera de ésta y "está invocando al original, desde el sólo lugar en el que el eco, expresado en la lengua propia, puede hacer en efecto resonar a la que es una obra en otra lengua".[108] Es bien conocida la evocación benjaminiana del jarrón roto, pues así como los pedazos de éste ser reconocen desde su fragmentariedad, la traducción –sin ser el fiel duplicado de aquello que enuncia– remite a lo verdadero. De tal modo que la teoría del lenguaje de Walter Benjamin vislumbra en la traducción (al igual que ha hecho con el juicio y con la crítica) una posibilidad para seguir el rastro de la verdad.

Dice el pensador berlinés: "Y, en especial cuando se traduce de una lengua muy lejana, el traductor habrá de remontarse al último elemento de la lengua, en el cual la palabra, la imagen y el sonido son lo mismo; ha de ensanchar y ahondar su lengua mediante el empleo de la extraña.[109] Entonces, para la teoría del lenguaje de Walter Benjamin, hay un componente último de la lengua, un substrato en que palabra, imagen y sonido se confunden. Ello supone que tanto la palabra, como la imagen y el sonido dimanan de aquel elemento. Así, el último elemento del lenguaje –donde probablemente reside la intención común de las múltiples lenguas– es alcanzado por el traductor gracias a la tríada: palabra, imagen, sonido.

Ese lugar, en el que presumiblemente reside la intención común de las lenguas, es inexpresable. Las palabras no sirven para dar razón de aquello que les da forma a ellas mismas, pues hay un momento en el que éstas se funden con el sentimiento puro, con las emociones −como Benjamin sostendría en *El significado del lenguaje en el* Trauerspiel *y en*

---

[107] P. De Man, "La tarea del traductor" de Walter Benjamin", p. 276.
[108] *Op. cit.,* p. 16.
[109] *Ibid*., p. 21

la tragedia–; de modo que aquel principio lingüístico del que emana el mundo espiritual humano no es susceptible a ser expuesto de una buena vez, es enigmático, desconocido. Así, el fundamento de la traducción está fuera del lenguaje mismo, reposa en una afinidad no sensorial que es inapresable conceptualmente. Intuición que será desarrollada tanto en *Doctrina de lo semejante* como en *Sobre la facultad mimética.*

Doctrina de lo semejante (*Lehre von Ähnlichen*) fue redactada en 1933, probablemente en febrero. En este texto el filósofo de Berlín arguye que la naturaleza produce semejanzas (basta con pensar en el mimetismo), según Benjamin "la mayor capacidad para producir semejanzas la tiene el ser humano. Tal vez ni una sola de sus funciones superiores no esté marcada decisivamente por la facultad mimética. Pero esta facultad tiene una historia […] en sentido filogenético [y] ontogénico".[110] Ello sugiere que una gran cantidad de actitudes humanas se inspiran en la reproducción de semejanzas, junto a esa consideración Benjamin introduce los conceptos: filogenia (historia evolutiva de las especies y su parentesco) y ontogenia (historia evolutiva del individuo). Éstas serán dirigidas paulatinamente a las especulaciones sobre el lenguaje del filósofo berlinés, llevándolo a afirmar que éste es un canon de semejanza.

> Desde muy antiguo, se atribuyó una influencia sobre el lenguaje a cierta facultad mimética. Sin embargo, esto sucedió sin el menor rigor, y sin pensar seriamente en un significado (y mucho menos) en una historia de la facultad mimética como tal. Especialmente, tales reflexiones se hallaban ligadas de modo estrechísimo al ámbito habitual (el sensorial) de la semejanza. Más se le dio en todo caso al comportamiento imitativo su lugar en el surgimiento del lenguaje como elemento onomatopéyico. Si, como las personas inteligentes saben, el lenguaje no es un sistema convencional de signos, al intentar acercarse a él habrá que recurrir, una y otra vez, a los pensamientos rudos y primitivos que contiene la explicación onomatopéyica. La cuestión es la siguiente: ¿se puede elaborar esta explicación y adaptarla a un conocimiento más agudo?[111]

Benjamin está mostrando poco a poco sus intenciones, pues detrás de lo que parecía una inofensiva consideración sobre la semejanza aparece algo que dificulta aún más la lectura

[110] W. Benjamin, "Doctrina de lo semejante", p. 208.
[111] *Ibid*., p. 211.

mística de su teoría del lenguaje, también perfila un programa en el que sugiere que la piedra de toque de dicha teoría deberá ser localizada en la relación entre la semejanza y la facultad mimética. Y, al mismo tiempo, confirma su tajante rechazo a la idea convencionalista del lenguaje. Gustavo Leyva secunda la opinión de Jürgen Habermas, para este último Benjamin generó una teoría mimética del lenguaje y por ello recalcó el carácter onomatopéyico de las palabras y del lenguaje en general. De acuerdo con las observaciones de Leyva, lo específico del lenguaje humano no reside en su "organización sintáctica ni tampoco en su función expositiva […] secundaria frente a la expresiva, [le] interesa a Benjamin no […] las propiedades […] humanas del lenguaje, sino […] lo que lo une con el lenguaje animal: el lenguaje expresivo que es sólo una forma de ese instinto animal que se manifiesta en los movimientos expresivos",[112] éstos serán relacionados por el filósofo de Berlín con la facultad de percibir y (re)producir semejanzas. Pero estas últimas no responden a la idea habitual de semejanza, lo que Benjamin busca es la semejanza no sensorial, acerca de las sospechas que ello puede despertar el filósofo alemán menciona.

> Naturalmente, esta idea es afín a las teorías místicas o teológicas del lenguaje, sin ser por ella ajena a la filología empírica. Sin duda, es bien sabido que las teorías místicas del lenguaje no se contentan con reflexionar sobre la palabra hablada, sino que también tratan de la escritura. Y ahí resulta digno de atención que estas teorías no expliquen la semejanza no sensorial (tal vez mejor que ciertas conexiones fonéticas) mediante la relación de la imagen de las palabras o las letras con su significado o con quien les da nombre. Así, la letra *bêt* tiene, también, el nombre de una casa. Por tanto, la semejanza no sensorial es aquello que funda la conexión no sólo entre lo que dicho y lo que quería decirse, así como entre lo dicho y lo que se ha escrito. Y, en cada caso, de una manera completamente nueva, originaria e inderivable.[113]

Las teorías místicas o teológicas del lenguaje han tematizado la semejanza no sensorial, pero las investigaciones sobre ello también conciernen a la filología. Otra vez el filósofo berlinés traza una línea limítrofe entre las especulaciones místicas del lenguaje y las propias. Por otro lado, lanza un desafío a las teorías de cuño místico-teológico porque a pesar de que éstas han elucubrado alrededor de la palabra (los sonidos) y de la escritura (los signos) no han indagado

[112] G. Leyva, "Alegoría y redención. La alegoría en el *Origen del Drama Barroco Alemán*", p. 138.
[113] W. Benjamin, "Doctrina de lo semejante", p. 211.

rigurosamente acerca de la semejanza no sensorial a través de la correspondencia entre imagen y palabra; ni entre las letras y su significado; ni entre las letras y lo que quería decirse.[114] Nuevamente el pensador berlinés insiste en tensar elementos distintos –imagen-palabra, letras-significado y letras-intención– para comprender la naturaleza íntima del lenguaje. La semejanza no sensorial, que es la relación entre lo dicho y lo que quería decirse (es decir la intención que une a todos los lenguajes), es también la relación sensible que funda lo dicho y lo escrito, auscultar entre sus pliegues, a juicio de Benjamin, otorgará la clave esencial para generar una teoría del lenguaje consistente. Ésta no concibe a la emisión de palabras (sonidos) y a la escritura (signos) como entes aislados, apuesta porque ambos deben de entenderse a partir de sí mismos y en consonancia con la relación que guardan con el lenguaje y entre sí.

> La grafología […] nos ha enseñado a ver en la escritura imágenes o, quizá mejor, enigmas que esconden lo inconsciente de cada escritor […] la facultad mimética que resulta expresada de esta manera en la actividad del escritor tuvo en todo caso la mayor importancia para lo que era el acto de escribir en los tiempos remotos en que surgió la escritura. Así, se ha convertido a la escritura (al lado del lenguaje) en un archivo no sensorial de semejanzas, de correspondencias no sensoriales.[115]

Al buscar la relación de semejanza entre cosas divergentes la reflexión benjaminiana sobre el lenguaje aprovecha los puentes que se pueden tender entre lo inconsciente, la escritura, las imágenes y los signos para situarse frente al "archivo" de semejanzas no sensoriales que éstos ofrecen, este archivo (al ser recorrido de la manera adecuada) revelará las correspondencias ocultas que estructuran, organizan y regulan al fenómeno del lenguaje. La irrupción de la articulación mimética del lenguaje en las consideraciones benjaminianas descarta la lectura mística de la teoría del lenguaje del berlinés e instaura sus especulaciones en un plano material, que no dogmático, desde el que dará respuesta a las diversas cuestiones que su propia teoría plantea. Será en *Sobre la facultad mimética* (*Über das Mimetische Vermögen*), escrito en verano de 1933, donde Benjamin reordena (con leves modificaciones, casi

[114] ¿Benjamin está refiriéndose a la alegoría? En *Parque central* escribe "El interés originario en la alegoría no es uno lingüístico, sino óptico". W. Benjamin, "Parque Central", p. 296.
[115] *Op. cit.,* p. 211.

imperceptibles, que en absoluto comprometen lo dicho en *Doctrina de lo semejante*) lo escrito en *Lehre von Ähnlichen* y manifiesta con toda claridad que la especulación sobre el lenguaje también ha de atender a los problemas que supone la práctica de la lectura:

> "Leer lo nunca escrito". Esa lectura es la más antigua: leer antes del lenguaje, a partir de las vísceras, o de las danzas o de las estrellas. Más adelante se utilizaron los intermediarios de una nueva lectura, como son las runas o los jeroglíficos. Y parece fácil suponer que éstas fueron las concretas estaciones a través de las cuales fue pasando, al ámbito de la escritura y el lenguaje, ese talento mimético que en otros tiempos era el fundamento de una praxis oculta. De este modo, el lenguaje vendría a ser el nivel más alto del comportamiento mimético, así como el archivo más perfecto de la semejanza no sensorial: un medio al que las fuerzas anteriores de producción y percepción mimética se fueron transvasando por completo hasta liquidar las de la magia.[116]

La lectura se encuentra en una estrecha relación con la escritura, Benjamin sugiere que la lectura es previa al lenguaje, ya que la percepción de la organización (de la disposición) de la serie de objetos que aparecen en la naturaleza da lugar, forma y cohesión a una sucesión que posteriormente será ordenada en el "artilugio" de la escritura. Runas, jeroglíficos, etcétera imitan de manera remota a aquello que en un principio fue motivo de interpretación en la naturaleza, de su lectura. El fundamento de una praxis oculta que inició siendo una reproducción de semejanzas se irá convirtiendo gradualmente en el ingenio más sofisticado del comportamiento mimético de la especie humana, tampoco es que Benjamin juzgue que todo el "misterio" del lenguaje se resuelve en lo mimético, aunque sí admite que para construir una teoría seria del lenguaje es menester reparar en los componentes miméticos que respaldan al lenguaje. Por otro lado, la evolución de la facultad mimética (por lo menos en lo que al lenguaje refiere) avanza a tal grado que supera los ánimos mágico-religiosos que inicialmente le impulsaron. Bruno Tackels escribe sobre la tarea de la filosofía del lenguaje en Benjamin: "se define esencialmente como el descubrimiento de esta tendencia de las cosas a producirse como *mimesis de las palabras*, para nosotros, hombres finitos. Sólo la palabra

[116] W. Benjamin, "Sobre la facultad mimética", p. 216.

puede guardar la huella inmemorial de un sentido pasado que nunca en el pasado pudo darse como tal".[117]

En 1935, en el número 4 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, sería publicado *Sobre el origen. "Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña antológica"*. En este texto Benjamin exhibe su amplio conocimiento de las consideraciones sobre el lenguaje realizadas por Karl Bühler, Lucien Lévy-Bruhl, Ernst Cassirer, Charles Bally, Nicholas Marr, Rudolf Carnap, Ferdinand de Saussure, Kurt Goldstein, entre otros. En una carta enviada a Werner Kraft, fechada el 30 de enero de 1936, el filósofo berlinés reconoce la importancia que esta reseña (elaborada bajo el encargo del Instituto de Investigaciones Sociales) tiene para su propia teoría del lenguaje, igualmente insiste en su relación con lo escrito años atrás en *Sobre la facultad mimética*. Si bien el filósofo alemán se dedica a "reseñar" textos y problemas sobre la sociología del lenguaje, también se logra percibir el espectro de sus propias reflexiones sobre el tema. La figura de Herder y sus meditaciones sobre el lenguaje y la mímesis se hace presente, pero sin echar de menos el componente crítico benjaminiano que exige reformular sus observaciones a la luz de los aportes de Bühler, éstos ya no reparan únicamente en los componentes mítico-simbólicos del lenguaje, sino también en los elementos lógicos que lo conforman.

Las especulaciones de Bühler han activado "sobre el debate científico ciertas variantes de la teoría onomatopéyica que intentó fundamentar Lévy-Bruhl en sus estudios sobre la mentalidad del hombre primitivo",[118] éstas también repercutirían en los planteamientos de Ernst Cassirer quien, a los ojos del pensador berlinés, no logró pensar y sintetizar de manera adecuada los principios mitológico-simbólicos y lógicos del lenguaje. Pues "su tentativa de unir los conceptos primitivos del lenguaje con la forma de los conceptos míticos, en lugar de compararlos con la forma de los conceptos lógicos"[119] llevaría más bien a un "injerto arbitrario" y no a un análisis profundo de los distintos factores que intervienen en el lenguaje para conocer rigurosamente su configuración interna.

[117] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 81.
[118] W. Benjamin, "Sobre el origen. "Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña antológica", p. 233.
[119] *Ibid*., p. 235.

Será en la propuesta de Nicholas Marr donde Walter Benjamin encuentra una sugerente especulación sobre el lenguaje, pues el lingüista ruso no omite sus componentes mitológico-simbólicos, pero tampoco patrocina una lectura mítico-fantástica de ellos. De igual modo, la comprensión de los fundamentos lógicos del lenguaje será equilibrada sin abandonarse en un logicismo. Debido a que no reduce al lenguaje a proposiciones lógicas fundamentales de las cuales éste debería de derivarse, ni supedita rotundamente sus meditaciones a la función representativa de los signos como, a juicio de Benjamin, sucede con Carnap.[120] Afirma el berlinés: "Llega Marr a una posición que busca sustituir los elementos fantásticos de la teoría de Lévy-Bruhl por elementos constructivos".[121] A la superación, que no a la supresión, de los elementos mitológico-simbólicos por parte de una severa racionalización que da cuenta de la naturaleza constructiva del lenguaje hay que añadir los elementos sociales que rodean el despliegue de este fenómeno.

Los aires marxistas del planteamiento de Nicholas Marr fueron advertidos por el mismo Benjamin, éstos no sólo son evidentes por la abierta adhesión al materialismo histórico por parte del lingüista ruso, sino también por el uso del aparato conceptual que acompaña a su teoría. El filósofo de Berlín escribió acerca de las ideas del lenguaje de Marr: "lo esencial en la vida de la lengua parece ser la conexión de su devenir con determinados grupos sociales y económicos, en cuya base están los grupos de estamentos y tribus. Se suprime así la posibilidad de hablar de lenguas nacionales".[122] Si bien el filósofo berlinés nutrió sus propias reflexiones a partir de la lectura de Marr, la recepción del pensamiento del ruso no será dogmática.

Desde 1916 Walter Benjamin había esbozado ya su teoría del lenguaje, ciertamente ésta fue adquiriendo una forma "definitiva" con el paso del tiempo, pero sus componentes esenciales habían salido a la luz ya en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre.* El rechazo a la instrumentalización del lenguaje, la oposición a su reduccionismo y concebir su despliegue como una manifestación de la espiritualidad humana son las convicciones que vertebran la teoría del lenguaje del filósofo alemán. Éstas serán ratificadas casi veinte años después con la cita de Kurt Goldstein que Benjamin reproduce en las líneas

[120] *Ibid.*, p. 247.
[121] *Ibid.*, p. 240.
[122] *Ibid.*, p. 242.

finales de *Sobre el origen. "Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña antológica"*: "El hombre se sirve de la lengua para establecer una relación viviente consigo mismo o con sus iguales, la lengua ya no es un instrumento, ya no es un medio, sino una manifestación, una revelación de nuestro ser más íntimo y del lazo psíquico que nos une con nosotros mismos y con nuestros semejantes".[123] Pero parece que el filósofo berlinés localiza una nueva dimensión, algo que él mismo no había apalabrado sobre su propia teoría del lenguaje, que expresa al final de su reseña antológica: "Comprender esto es lo que se encuentra, de manera expresa o tácita, en el comienzo de una sociología del lenguaje".[124]

El lenguaje reproduce sistemas sociales, si se quiere, proyectos civilizatorios. La forma que el primero adquiere condiciona (que no determina) las relaciones que se establecen entre los distintos actores de una sociedad; en ésta no sólo se manifiestan los contenidos espirituales forjados mediante un complejo sistema de comunicación, sino que también aparecen aquellos componentes que son producto de la animalidad humana. Quizás, si nos es permitido aventurar una hipótesis, el lenguaje verdadero al que tiende cada forma de expresión humana es producto de esta misma animalidad −aunque inexpresable e inconceptualizable−, es ésta misma la que remite a los misterios últimos por los que se pregunta el pensamiento, los mismos entre los que el traductor pretende tender un puente con ayuda de la traducción. Lo anterior no es denostar la especulación benjaminiana en torno al lenguaje verdadero, tampoco se está reduciendo al lenguaje y sus productos a mera animalidad mimética: sino que se trata de darle un lugar a esa percepción de la parte nocturna de lo natural que tanto valoró Benjamin como "el gran descubrimiento" del romanticismo. Por otro lado, el lenguaje como un archivo, un depósito de la memoria, es el fundamento de una "praxis oculta" que retorna toda su peculiaridad y potencia a la espiritualidad humana. La lengua establece una sutil conexión entre determinados grupos sociales, así, las semejanzas no sensoriales que pertenecen a colectivos y particulares permiten la práctica de una lectura en la que lo nunca escrito comienza a "adquirir forma" a partir de lo que no tuvo lugar.

---

[123] K. Goldstein citado por W. Benjamin, "Sobre el origen. "Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña antológica", p. 264.
[124] *Ibid.*, p. 264.

En este punto, tal vez podríamos "reprochar" a Benjamin el hecho de no haber realizado formulaciones más finas dentro de su teoría del lenguaje −que a la luz de los más exigentes ni siquiera podría detentar tal título−, no sólo porque las ideas más importantes son constantemente obscurecidas por una terminología poco usual que produce múltiples equívocos (capitalizados por quienes desean ver en la filosofía del berlinés la expresión de un místico nostálgico), sino porque se echa de menos un aparato conceptual más amplio que dé respuesta a las correspondencias que el berlinés establece con la sociología o la lingüística, por mencionar algunas. En efecto, a lo largo de su obra hay múltiples referencias y alusiones, pero éstas sólo conceden explicaciones parciales. Por otro lado, son exactamente esas amplias pinceladas las que nos permiten preguntarnos cómo habrán de ser resueltas estas lagunas.

3.0. Notas sobre las reflexiones éticas de Walter Benjamin

Walter Benjamin no escribió una "ética", tampoco desarrolló "programa ético" alguno. No obstante, varias cuestiones referentes a filosofía moral están presentes en la obra del pensador berlinés. Desde sus escritos tempranos temas como la enseñanza de la moral, la ética social, los valores, la autonomía, la justicia y otros adquirieron tal relevancia que sería inadmisible negar la presencia de reflexiones sobre ética en su producción filosófica. Si bien ésta no fue la principal preocupación (ni la única) del filósofo alemán, es claro que atendió varios problemas relacionados con lo ético. Sin embargo, habrá que mantener una actitud vigilante frente a esta aseveración, pues su incursión en estos tópicos no adoleció de talente crítico.

En el texto que Carlos Thiebaut dedica a la Escuela de Frankfurt, en *Historia de la ética 3. Ética contemporánea,* el filósofo español acentúa que Walter Benjamin "lleva a pensar la filosofía como una isla de salvación, una reserva de pensamiento crítico, un momento de resistencia, frente a las diversas "panaceas" tradicionalistas (neotomistas, etc.) y modernas (positivismo, empirismo lógico)".[125] En esta medida, las especulaciones benjaminianas de tinte ético estarán atravesadas por un imperativo crítico que pretende desarticular las ilusiones tradicionalistas y modernas que se ciernen sobre las meditaciones relativas a la filosofía moral. De tal manera, el pensamiento crítico benjaminiano no es

[125] C. Thiebaut, "La Escuela de Frankfurt", p. 472.

únicamente momento de resistencia, también se torna en una advertencia que avizora los peligros de las "formulaciones absolutas" y las "respuestas últimas". El despliegue de la crítica benjaminiana entiende su compromiso con la actualidad –como el filósofo lo expresó en la *Presentación de la revista Angelus Novus*– y convierte la tarea de evidenciar la falsedad de las posturas espirituales, políticas y religiosas, etcétera, en un imperativo cuyo ejercicio de "crítica implacable"[126] podría presumirse por sí mismo como un acto ético que busca estar a la altura de sus propias circunstancias. Por si lo anterior fuese poco, Benjamin afirmó que "la crítica es sin duda el guardián del umbral,"[127] ésta hace patente el espíritu propio de su época, iluminando así la "cómoda oscuridad del esoterismo"[128] para contribuir a la destrucción de aquello que obstruye a la libertad y acción humanas.

Si las reflexiones sobre filosofía moral de Walter Benjamin deben ser ubicadas en un contexto específico éste ha de ser la tradición filosófica alemana y ésta tiene por referente ineludible a Kant. Situar a Benjamin dentro de esta tradición no significa que el berlinés se atenga a las formulaciones éticas kantianas, de hecho, algunos de los posicionamientos benjaminianos más radicales constituyen un gesto de desaprobación a una buena cantidad de afirmaciones o implicaciones de la filosofía de Kant. Sin embargo, para entender la singularidad de los planteamientos del filósofo de Berlín será crucial evocar algunas de las líneas generales de la ética kantiana. Lo anterior tampoco quiere decir que el berlinés no haya recibido inspiración de otras formas de pensamiento ni que sus críticas vayan dirigidas exclusivamente al kantismo, pues la presencia de motivos provenientes del romanticismo, de la literatura alemana y de la mística judía vendrán a aderezar los planteamientos éticos de nuestro filósofo.

***

La filosofía moral contemporánea tiene por referente obligado a Kant. El pensador de Königsberg legó a la tradición filosófica una ética deontológica, ésta sostiene que el valor moral de una acción depende de si es o no realizada bajo una estricta observancia del deber. Por tal razón es que la propuesta kantiana es bien conocida por ser una ética del deber. Las

[126] W. Benjamin, "Presentación de la revista Angelus Novus", p. 248.
[127] *Ibid*., p. 247.
[128] *Ibid*., p. 248.

reflexiones kantianas sobre filosofía moral aspiran a lo universal y buscan dotar de un fundamento sólido a su ética formal, ello exige un esclarecimiento teórico de los procedimientos normativos y los criterios que posibilitan hablar de una ética de alcance universal.

> La revolución copernicana es el complejo argumento para mostrar que en el hombre existen estructuras formales sobre las que fundar la normatividad universal de la razón en su uso teórico y práctico. El análisis trascendental mira al hombre de tal manera que separe lo dependiente de la individualidad y muestre lo común a todo hombre. Este análisis argumenta que, sin esos rasgos comunes, no podría haber ninguna cooperación en la transmisión del conocimiento o en la acción.[129]

Kant concibe el uso teórico y el uso práctico como dos modalidades distintas de una única y misma razón. La primera se encarga del conocimiento del mundo, la segunda se ocupa de la acción en el mundo. El uso teórico de la razón es capaz de poner al descubierto las estructuras y leyes universales del mundo físico, el reino de la necesidad, para conocerlo. Por otro lado, el uso práctico de la razón pretende orientar la acción, el reino de la libertad, a partir de principios normativos universales. Escribe José Luis Villacañas: "Ese reino de los fines es la idea de un orden de las voluntades racionales en analogía con la naturaleza";[130] así Kant intentará fundamentar la acción moral, considerando que la autonomía de la voluntad puede ser normativizada por principios racionales universalmente válidos, libres de contenido empírico y de inclinaciones subjetivas. Andrew Bowie afirma que: "Por lo tanto no hay contenido empírico en la fundamentación kantiana de la moralidad. En lugar de haber diez mandamientos que uno deba seguir para ser moral, Kant ofrece un único y absoluto imperativo abstracto. Éste es el imperativo categórico: no debo actuar de tal forma excepto en aquella que yo quisiera se convirtiese en una máxima de acción universal".[131]

El imperativo categórico supedita la acción moral al deber que se puede convertir en ley universal, liberando así al conocimiento de lo moral –del deber ser– de las contingencias empíricas que pueden desviar a la acción moral de su rectitud. Precisamente por ello la buena

---

[129] J. L. Villacañas, "Kant" en *Historia de la ética 2. La ética moderna,* p. 350.
[130] *Ibid.*, p. 343.
[131] A. Bowie, *Introduction to German philosophy. From Kant to Habermas,* p. 32. (la traducción es mía)

voluntad, que independientemente de cualquier circunstancia conserva su valor moral, será la encargada de direccionar al agente moral hacia la buena acción. Sin embargo, la ética kantiana también otorga protagonismo al carácter, según Roberto Casales: "El carácter auténticamente humano es la fuente de sus acciones, 'es una cuestión definitiva a la moral de nuestras vocaciones como miembros de la humanidad'. El carácter, en este sentido auténticamente humano o de la libertad, está por encima de todo lo que la naturaleza le otorga al hombre, no es de índole sensible, sino moral".[132] El buen carácter parece ir de la mano con la acción que observa los principios morales de la razón, mientras que el mal carácter "predispone" a la acción moral inadecuada. "Una persona con un buen carácter actúa conforme a principios morales de la razón; por el otro lado, una persona con un mal carácter, es aquella que actúa conforme a principios falsos y contrarios al imperativo categórico, esto es, contrarios a la ley moral".[133] De tal modo, en la ética kantiana, el buen carácter contribuye a la formación de una voluntad autónoma y moralmente buena, una voluntad que opta libremente por observar la ley moral mediante sus acciones. Lo anterior hace de la voluntad moral la piedra de toque de la ética kantiana, pues ésta será decisiva para dar con las leyes universales y necesarias de la moralidad.

3.1. La enseñanza de la moral, los valores y el carácter

Fue en 1913 que Walter Benjamin atendió la problemática de la moral a partir del análisis de la posibilidad de su enseñanza. *La enseñanza de la moral* plantea que ésta "escapa a toda esquematización y normación",[134] sin embargo las circunstancias en las que este texto ve la luz –publicado en la revista *Die Freie Schulgemeinde*, dirigida por Gustav Wyneken– reclaman esclarecer el asunto de la "enseñanza de la moral [en relación] con las exigencias pedagógicas"[135] del momento. En este contexto, el filósofo alemán expresa su desconfianza hacia las filosofías que ansían trazar teorías éticas para reglamentar lo moral. De lo anterior se infiere tanto el rechazo a las éticas formales como a las normativas, ya que lo ético es algo

[132] R. Casales, *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant,* p. 144.
[133] *Ibid.* p. 147.
[134] W. Benjamin, "La enseñanza de la moral", p. 48.
[135] *Id.*

indisponible que no es susceptible a ser tratado o expuesto –ni siquiera de una manera análoga– a través de los modelos universalistas y explicativos de las ciencias naturales.

El análisis benjaminiano comienza por situarse en el terreno de la ética kantiana, efectuando la distinción entre legalidad y moralidad. A partir de la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el berlinés extrae una característica de la voluntad moral: "ésta carece de motivo, sólo está determinada por la ley moral, por la norma del "Actúa bien".[136] Pero en lo que pareciese una atenta y devota lectura de la filosofía kantiana irrumpe el cuestionamiento inquisitivo, exactamente contra la idea de la voluntad moral, pues "Al ético le interesa tanto lo moral de la acción, y la acción no es moral en tanto surgida de abundantes razones, sino en tanto surgida de la intención moral; la voluntad del ser humano capta su obligación respecto a la ley moral; ahí se agota su significado ético".[137] Ello pone de manifiesto que Benjamin duda de que el concepto de voluntad moral pueda ser el concepto protagónico de la filosofía moral, ya que la voluntad moral no es el detonante de la acción moral. Si bien la voluntad moral puede tener un significado ético al "racionalizar" o "señalar" leyes, obligaciones y normas, ésta es simplemente inalcanzable. Benjamin dice:

> La meta de la educación moral es la formación de la voluntad moral. Y […] nada es más inaccesible que esta misma voluntad moral, […] ésta no es una magnitud psicológica que podamos tratar con algún instrumento. Ninguna influencia empírica individual garantiza que demos realmente con la voluntad moral en tanto que tal. Nos falta en efecto la palanca para manejar la educación moral. Como la ley moral pura (que es la única válida) es inaccesible, también del mismo modo la voluntad es inaccesible para el educador.[138]

Para Benjamin las formulaciones trascendentales y empíricas sobre lo ético son inviables, pero esto no significa despedirse de los problemas pertenecientes a la acción humana, pues éstos no pueden dejarse de lado ni ser abandonados a su suerte. No obstante, ahora la ética ha de ser pensada bajo una constelación muy distinta a la que había sido ofrecida por la filosofía ilustrada y, con ello, la educación moral debe renunciar a una teoría científica de

[136] *Ibid.*, p. 49.
[137] *Id.*
[138] *Id.*

sí.[139] Pese a que Benjamin insiste en que es imposible la educación moral a través de la enseñanza de reglas para "actuar bien", sí consciente la posibilidad de incentivar el actuar moral más allá de toda instrumentalización e imposición normativa: "no le queda otro remedio que llevar a cabo, en vez de la educación moral, un extraño tipo de educación cívica".[140] Desde esta perspectiva, la motivación de lo moral –ya que se ha renunciado a su enseñanza– tendrá que configurarse a partir de las posibilidades éticas que ofrece el imperativo crítico inherente al lenguaje: aquella "magia" del habla que elabora distinciones en las que se expresa la vida espiritual humana; la misma que devela los contornos de la justicia.

En *Enseñanza y valoración,* también de 1913, Benjamin presentó un modelo para incentivar la acción moral en lo que él mismo tuvo a bien llamar ese "extraño tipo de educación cívica". En ésta, el intercambio discursivo crítico dejará "clara la relación de la enseñanza con los valores […] En alemán, se tratará sobre todo de valores estéticos; y, en historia, de valores éticos […] el enjuiciamiento minucioso de algún hecho histórico concreto [debatido] en clase de modo inacabable"[141] aportando así los elementos necesarios para encaminar a los estudiantes hacia la acción moral. El berlinés optó por "la construcción del carácter moral de los hombres que viven en sociedad"[142] a través del ejercicio crítico (que incluye una pluralidad de discursos) que juzga un hecho histórico particular. La actitud inquisitiva, el debate acalorado que estimula el enjuiciamiento concienzudo, se convierte en el sendero más adecuado para la moldear el carácter moral de los hombres. Si Benjamin ya rechazó a la voluntad moral como piedra angular de la ética –y su posible enseñanza–, abre la posibilidad de modelar el carácter moral de los individuos de una comunidad por medio del discurso crítico que acerca a los valores. Merece especial atención el hecho de que el lenguaje, despojado de su instrumentalidad, parece presentarse como el lugar de la ética o, por lo menos, el escenario en el que sus contenidos se manifiestan.

La cuestión del carácter volvió a ocupar a Benjamin en 1921, precisamente en *Destino y carácter* (*Schicksal und Charakter*). Andrew Benjamin enfatizó que *Destino y Carácter*

---

[139] *Ibid*., p. 50.
[140] *Ibid.*, p. 51.
[141] W. Benjamin, "Enseñanza y valoración", p. 35-39.
[142] M. Lara, "Fragmentos de la modernidad", p. 124.

“comienza por liberar al carácter de su [distorsionada] relación con lo ético”.[143] De tal modo, Benjamin argumentó que el carácter no es una fuente de moralidad por sí mismo, sin embargo, es la condición de posibilidad de la resolución que permite la acción real, libre y autónoma. El carácter está ligado a la libertad y es liberador porque “ofrece por su parte la respuesta del genio al esclavizamiento mítico”.[144] Es decir, independiza al individuo del actuar determinado por las fuerzas míticas de la naturaleza ofreciendo la posibilidad de trascenderlas por medios racionales para finalmente alcanzar la autonomía. Para Bruno Tackels *Destino y carácter* “intenta explicitar con precisión el concepto de “servidumbre mítica”,[145] y ésta puede ser vencida por las prácticas liberadoras que Benjamin mostraría en “*Las Afinidades electivas” de Goethe* y *Hacia la crítica de la violencia*. Esa liberación “conscienciadora” (por emplear una palabra de la lectura que Habermas efectuó sobre Benjamin en 1972) alumbra la obscuridad mítica valiéndose de una serie de maniobras del discernimiento que desmitifican el actuar humano. Dicha liberación, así como la formación del carácter moral, es propiciada por la crítica.

3.2. Autonomía y ética social

Las reflexiones éticas de Benjamin impugnaron los planteamientos de filosofía moral que fueron desarrollados durante la ilustración, esto no obedece a un simple capricho ni al desconocimiento de las propuestas que sobre esta materia ofrecía la tradición ilustrada; sino a que el filósofo berlinés se percató de los peligros inherentes a estas concepciones éticas. Éstas pueden producir espejismos que esconden contradicciones, inconsistencias y eventualmente podrían evocar a los monstruos de la racionalidad instrumental. Denunciar las falsas ilusiones y evidenciar la fragilidad de cualquier propuesta ética equivale a “cortar la mecha encendida”[146] antes de que la chispa llegue a la dinamita, antes de que los espectros de la falsa conciencia vicien las reflexiones sobre lo ético y conviertan la posibilidad de acción en el mundo en una mera ilusión.

---

[143] A. Benjamin, “Shoah, remembrance and the abeyance of fate: Walter Benjamin Fate and Character”, p. 143. (la traducción es mía)
[144] W. Benjamin, “Destino y carácter”, p. 182.
[145] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 120.
[146] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 57.

Diálogo sobre la religiosidad del presente (1912-1913), hizo visible el peligro que yace en el fondo de la idea de autonomía de la ilustración, pues ésta, a juicio de Benjamin, podría desembocar en un tipo de racionalidad instrumental que concibe al ser humano como una máquina de fines. "La autonomía moral de la que usted habla haría del ser humano una mera máquina de trabajo destinada a una serie interminable de fines, cada uno de los cuales condiciona al siguiente. Tal como usted la entiende, la autonomía moral es un absurdo, la reducción de todo trabajo a lo técnico".[147] Reducir la autonomía moral a un "asunto técnico" es una de las funestas consecuencias que el concepto de experiencia confeccionado por la filosofía de la ilustración –unilateralmente orientado hacia lo matemático-mecánico– implica. No es poco relevante insistir en el hecho de que el berlinés sospecha de la construcción teórica que la ilustración efectuó sobre el concepto de autonomía. La denuncia que el pensador alemán esgrime es que ésta es un conglomerado de las ilusiones de un frágil proyecto ilustrado que a su vez crea quimeras alienantes. Dado que concebir la autonomía a partir del molde ilustrado significa, para la filosofía moral, clausurar otras posibilidades de pensar la autonomía. Y es justo una noción desmitificadora –tal vez análoga a la autonomía de corte ilustrado, misma a la que Benjamin parece querer abrir paso con sus criticas incisivas– la que el berlinés pretende liberar como antídoto contra la idea ilustrada de autonomía.

En *Sobre el programa de la filosofía venidera* (1917), el berlinés apunta que "la ética no puede reducirse al concepto de moralidad que tienen la Ilustración, Kant y los neokantianos",[148] la concepción de experiencia que éstos forjaron –bajo el baremo de la física moderna– supedita a las reflexiones sobre ética a un modelo similar al de las ciencias naturales, condicionando así "nuestra construcción" del concepto de moralidad. La división entre un mundo físico (de la necesidad), por un lado, y un mundo moral (de la libertad), por otro; hunde a la reflexión ética en el escepticismo porque la forma de dar razón del "mundo de la libertad" nunca logrará satisfacer los criterios epistemológicos del mundo de la necesidad –que precisamente son, según Benjamin, los que rigen la especulación ética de Kant y los neokantianos–, tampoco le será posible asignar a la libertad el lugar que le corresponde: "Toda la moralidad social que queremos crear con un celo soberbio, juvenil,

[147] W. Benjamin, "Diálogo sobre la religiosidad del presente", p. 21.
[148] W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 169.

está encadenada por la escéptica profundidad de nuestro conocimientos".[149] Así, concebir a la autonomía desde el pensamiento ilustrado significaría reducirla exclusivamente a aquello que el modelo de experiencia aceptado por este proyecto filosófico permite decir de ella. El modelo de autonomía construido por la ilustración provoca fisuras dentro de la moralidad social, impide el despliegue óptimo de ésta porque le es imposible tender puentes entre los diferentes individuos que conforman una comunidad:

> Quiero decir que nuestra actividad social, por severa que sea, manifiesta un defecto: ha perdido toda su seriedad metafísica convirtiéndose en asunto de orden público y decoro personal. Para casi todas las personas que se esfuerzan socialmente, ya no es más que cuestión de civilización como la luz eléctrica.[150]

Al entender de Benjamin, lo ético no solamente está amenazado por el concepto de autonomía propio de la ilustración, pues también el proyecto filosófico que arranca con la modernidad ha impulsado valores e ideales (burgueses) que amenazan a los individuos que viven en sociedad. Nuevamente en *Diálogo sobre la religiosidad del presente,* el filósofo berlinés expone su denuncia:

> "YO. […] me atrevería a decir que nos perdemos mediante el progreso… Y el sentimiento panteísta de la vida se equivoca cuando ensalza como fusión con lo social a esta pura negatividad, al perderse a sí mismo y al volverse extraño a sí mismo.
>
> MI AMIGO. Claro, por supuesto. Mas no sabía que usted fuera un individualista.
>
> YO. Es que no lo soy, lo mismo que usted. Los individualistas hacen de su yo el factor determinante de la vida […] No tengo la intención de predicar el individualismo. Sólo quiero que el ser humano cultural *capte* su relación con la sociedad".[151]

El progreso obliga al individuo a fundirse en una masa informe que anula su individualidad, también este proceso lo orilla a entrar en un tipo de auto extrañamiento (alienación) que no le permite dar razón de sí mismo ni de su lugar en el mundo, pues su perspectiva está ofuscada

---

[149] *Op. cit.*, p. 25.
[150] W. Benjamin, "Diálogo sobre la religiosidad del presente", p. 20.
[151] *Ibid.*, p. 26.

por la neblina que sobre él arroja esta ilusoria idea de "prosperidad". El individuo no es dueño de sí mismo. Sin embargo, lo anterior no es un lamento alarmista propio del egoísmo, más bien el filósofo berlinés pretende recuperar la individualidad de las conciencias particulares que conforman al colectivo social, solamente con una conciencia cabal de sí –de uno mismo– será posible superar el abismo del escepticismo e incentivar la moralidad social. Si un individuo no es extraño a sí mismo podrá entender el lugar que ocupa dentro del entramado social al que pertenece.

Walter Benjamin procede cautelosamente frente a la idea moderna del yo para desenmascararla, indica que aquellos que convierten a éste en la piedra angular de sus vidas (también de sus teorías éticas) interpelan al individualismo. El hecho de evidenciar los callejones sin salida a los que conduce el yo –la subjetividad moderna– descarta una lectura individualista de las especulaciones benjaminianas, él desea "que el ser humano cultural *capte* su relación con la sociedad".[152] El filósofo de Berlín apuntan hacia una ética social, una ética de la responsabilidad; "de los mecanismos –dice Ricardo Forster– que hacen posible la consensualidad social y política".[153] Es decir, se incentiva una ética social en donde la responsabilidad compartida entre los distintos actores propicie que éstos se reconozcan en el contexto de su comunidad sin renunciar a su individualidad, rechazando el determinismo social y el individualismo solipsista, propiciando las condiciones adecuadas para que la justicia impere en su entorno social, en la ética y la política. Es menester reparar en que no debemos leer lo anterior desde la óptica de la ética del discurso, ya que la apuesta filosófica del berlinés demanda un compromiso en el que uno debe de estar absolutamente atento a las omisiones que tanto la ética como la política, e incluso la filosofía, generan mediante sus narrativas. Pues detrás del consenso se esconden los proyectos no realizados que pueden renovar nuestro presente, así que corresponde al individuo responsable reactivar las voces, los discursos, que (re)construyen nuestra realidad. La evocación de aquello que no fue, de aquello negado en y por la historia, tiene un lugar relevante en el proyecto benjaminiano en la medida en que la "liberación" en la historia, mediante la rememoración, de aquello que pudo haber sido diferente es un desafío a la crónica vigente. Asimismo, la memoria que revuelve críticamente la historia es uno de los lugares desde los que se incentiva una ética

[152] *Ibid.*, p. 26.
[153] R. Forster, *Benjamin. Una introducción*, p. 64.

social, así, la responsabilidad compartida no es únicamente la que atañe al consenso, sino también al disenso que nos hace responsables (incluso) del pasado.

En un discurso que Benjamin dio en mayo de 1914, mismo que sería citado en *La vida de los estudiantes*, el pensador berlinés formuló nuevamente sus preocupaciones por la vida en sociedad:

> Hay un criterio sencillo y bien seguro para examinar el valor espiritual de una comunidad. A saber, las preguntas: ¿encuentra la totalidad de la actuación la expresión en ella?, ¿se encuentra el completo ser humano comprometido con ella?, ¿resulta el completo ser humano imprescindible para ella?... Todo el que actúa aspira a la totalidad, y el valor de toda actuación está sin duda en ella, en que el ser completo e indiviso de una persona consiga expresarse. Pero, tal como hoy nos la encontramos, la actuación fundamentada socialmente no contiene la totalidad, siendo algo del todo fragmentario y completamente derivado… Aquí el sentimiento del deber se encuentra calculado y derivado, incluso retorcido.[154]

Las preguntas que formuló Benjamin revelan que para él el concepto de comunidad no puede agotarse exclusivamente en el hecho de "ser un entorno en común", sino que es en la colectividad compartida donde surge el escenario en el que la acción social se desenvuelve, ésta debe de responder de manera bidireccional al individuo y a la totalidad al grado de que el compromiso mutuo entronque acción y expresión responsables. Sin embargo, el pensador alemán emite un crudo veredicto, sabe que la humanidad se halla lejos de vivir en comunidades que den respuestas satisfactorias a sus demandas, pues vivimos en sociedades fracturadas por múltiples causas, entre ellas la idea "mecánica del deber". Una concepción retorcida del deber, heredera de los remanentes del mecanicismo y del escepticismo, imposibilita que el particular capte su relación con la sociedad. Lo anterior, aunado a la idea de autonomía proveniente de la ilustración, hace que la sociedad se convierta en un conjunto de "máquinas del deber" cuyas acciones están orientadas por cálculos quebrando así la posibilidad de fundar una acción social que se entienda a sí misma como parte de una totalidad. Benjamin asume que únicamente la reinvención del concepto de autonomía podrá atender a los desafíos de la colectividad y dar con los elementos necesarios para una ética

[154] W. Benjamin, "La vida de los estudiantes", p. 80.

social. La crítica será esencial para tal cometido, pues con ella se podrá "liberar a lo futuro de su forma desfigurada en el presente",[155] es decir, se podrá discernir cuáles de los componentes vigentes de la autonomía son deseables para la ética social del futuro (y del presente).

3.3. Lenguaje, crítica y ética

El carácter moral y la autonomía que permiten la configuración de una auténtica ética social solamente son asequibles a través de la crítica, ésta constituye un uso específico del lenguaje que ilumina el discernimiento humano para liberarlo de las ataduras de la servidumbre mítica. La teoría del lenguaje de Walter Benjamin, escribe Bruno Tackels, "contiene el molde de una verdadera ética de la palabra y del compromiso. [Esta] concepción del lenguaje […] rechaza toda forma de escritura con fines políticos. Dándole la vuelta a la concepción […] que pretende que la literatura pueda influir en la acción de los hombres, […] propone [que] el lenguaje sería un medio puro, cuya fuente no radica pues en él mismo".[156] En el ensayo *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* el filósofo alemán "se muestra interesado en la relación que guarda la justicia con la génesis del juicio en el lenguaje humano".[157] La magia inherente al lenguaje le permite efectuar distinciones en el ámbito de lo ético, pues para "la palabra juzgadora" que se expresa en el lenguaje "el conocimiento del bien y del mal le es inmediato. Su magia es diferente a la del nombre, más sigue siendo magia".[158] Por otro lado, en "*Las Afinidades electivas" de Goethe*, Benjamin respaldó la tesis de que la iluminación concerniente a asuntos morales (éticos) es propiciada por el lenguaje: "si en alguna parte es el mundo moral iluminado por el espíritu de la lengua, es sin duda en la resolución. Ninguna resolución moral puede cobrar vida sin la correspondiente figura lingüística y, en rigor, sin haberse convertido con ello en objeto de comunicación".[159] La resolución moral ha de ser orientada, esclarecida y criticada al apoyarse en el ejercicio de su articulación lingüística, así la crítica introduce la luminosidad que guía hacia lo ético.

---

[155] *Ibid*., p. 78.
[156] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 78.
[157] J. NG, "Justicia", p. 105.
[158] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 158.
[159] W. Benjamin, ""Las Afinidades electivas" de Goethe", p. 187.

La crítica sirve para hacer visible una relación, desmitificar y, entre otras cosas, señalar la injusticia. Denuncia aquello que mantiene atado al ser humano, delata eso que impide que impere la autonomía y destruye aquello que atenta contra la justicia. En *Calle de sentido único* Walter Benjamin escribe: "El público debe verse constantemente desmentido y, no obstante, siempre sentirse representado por el crítico".[160] De este modo, el filósofo berlinés liga la labor del crítico a la sociedad, "la tarea del crítico, evidentemente, no tiene nada que ver con el juicio del gusto o con a opinión personal",[161] pero entre los múltiples quehaceres del crítico –la exposición de una relación, la desmitificación, extraer el contenido de verdad de una obra de arte, señalar la injusticia, etcétera– se hace patente la adhesión de éste a la lucha por la autonomía (por la libertad) social:

> La crítica benjaminiana había aprendido a derrumbar las *fantasmagorías* del progreso e instauraba en su lugar la impecable construcción paradójica del pensamiento crítico y emancipador […] La práctica crítica se niega, como el propio Benjamin, al desarrollo lineal y progresivo, para depositarse en momentos precisos, válidos por sí mismos, aparentemente incomunicados de los anteriores. Como si la crítica trabajara sobre sí misma, cada vez, como acontecimiento único e irrepetible.[162]

El carácter destructivo de la crítica es un antídoto contra las fantasmagorías que restringen el campo de posibilidades del actuar humano. Si la crítica, como la entiende Eduardo Maura, es "disolución de los lazos ideológicos del presente",[163] entonces ésta libera. La crítica desactiva aquellos mecanismos –valores, ideologías– que impiden la emancipación. Ana María Martínez de la Escalera percibe que del concepto de crítica del filósofo alemán emana un "poder contra la injusticia de la exclusión de múltiples voces y su derecho de interrogación y de proposición".[164] La crítica se convierte en un ejercicio que conquista una nueva autonomía al despertar a los individuos de la servidumbre mítica, busca la justicia a través del repudio a la injusticia, señala y destruye los constructos que no le permiten a la humanidad ser dueña de sí para, finalmente, liberarla. La articulación lingüística crítica hace posible el

[160] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 39.
[161] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 98.
[162] A. M. Martínez de la Escalera, "Crítica", p. 43.
[163] E. Maura, *Las teorías críticas de Walter Benjamin,* p. 135.
[164] *Op. cit.,* p. 47.

discernimiento ético debido a que el lenguaje es el lugar de "toda manifestación de la vida espiritual humana",[165] y en este caso específico, de la ética. De acuerdo con Benjamin: "El máximo interés moral del sujeto es el de mantenerse anónimo […] En la buena acción evita entrar en conocimiento consigo mismo. Al obrar mal, logra conocerse… y a fondo".[166] Y, precisamente, quien efectúa la labor de discernimiento que pone al descubierto las fantasmagorías e ilusiones que amenazan a la acción humana es el crítico, él ilumina la obscuridad con el fulgor redentor de la crítica.

La crítica remite a la justicia, ésta informa a la palabra moral que –si bien inexpresable, indescifrable conceptualmente– encamina hacia la libertad y denuncia la injusticia; así la inmoralidad es cuestionada a partir de un lenguaje que no consiente la instrumentalización ni la normatividad que conducen a la barbarie. El lenguaje muestra su carácter redentor mediante la crítica, también apunta hacia la verdad. Por otro lado, la demanda de justicia expresada por la crítica se convierte en una exigencia ética que invita a pensar la filosofía moral de otro modo, pues el reclamo de justicia que de ella emana no es susceptible a la formulación universal propia de la ética kantiana ni se entiende a sí misma como la práctica aristotélica de la virtud que conduce a la felicidad. Benjamin está interesado en pensar la exigencia moral a partir de la justicia, ésta es, evidentemente, una propuesta que dista mucho tanto de la ética del deber como de la ética de la virtud. El poder crítico de lo inexpresivo redime, ilumina el lenguaje a través del juicio. No obstante, la iluminación crítica del juicio no es producida por una normatividad inmanente al lenguaje que se construye reflexivamente como sucede en la ética discursiva, sino por la propia justicia que se enuncia –se perfila– a sí misma por medio de la crítica. Aquí se ha intentado señalar la relación existente entre lenguaje, crítica y ética. En el capítulo subsecuente se tratará el concepto de crítica del filósofo berlinés con mayor profundidad.

---

[165] *Ibid*., p. 144.
[166] W. Benjamin, "Fundamento de la moral", p. 111.

CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE CRÍTICA DE WALTER BENJAMIN

> La crítica, que para la concepción actual es lo más subjetivo, era para los románticos lo regulador de toda subjetividad.
>
> W. Benjamin, *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*

> Si, a modo de símil, se quiere ver la obra en crecimiento como una hoguera en llamas, el comentarista se halla ante ella como un químico, el crítico como un alquimista. Mientras que para el primero sólo la madera y la ceniza resultan objeto de su análisis, para el segundo únicamente la llama misma contiene un enigma: el de lo vivo. Así el crítico pregunta por la verdad, cuya llama sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo vivido.
>
> W. Benjamin, "*Las Afinidades electivas" de Goethe*

> Lo inexpresivo es el poder crítico que si bien no puede separar en el arte la apariencia de la esencia, les impide mezclarse en todo caso. Un poder que posee en tanto que es palabra moral. Por lo demás, en lo inexpresivo aparece el sublime poder de lo verdadero, tal como lo define el lenguaje del mundo real conforme a las leyes del mundo moral. Este desarticula lo que en toda apariencia bella todavía perdura como herencia del caos: la totalidad falsa, engañosa, la absoluta.
>
> W. Benjamin, "*Las Afinidades electivas" de Goethe*

El concepto de crítica adquiere varios rostros en la obra de Walter Benjamin, ésta posee la virtud de poder desenvolverse en distintos escenarios, así como la potencia necesaria para desplegarse en múltiples direcciones. Pero es precisamente esta cualidad la que dificulta su exposición, pues su aparición repentina –que no arbitraria– en la filosofía del arte y en obras literarias; en los asuntos concernientes a la filosofía política y el derecho; entre las problemáticas de la filosofía de la historia y la justicia; hace patente que una "conceptualización" estática de ella nunca hará disponible lo que de suyo es la crítica. Aun

así, las diversas apariciones de ésta, su rastro en la obra benjaminiana, podría darnos ciertos indicios de sus huellas para reconstruir su actividad e intentar discernir las maniobras que efectúa. "La crítica tal como la entendía Benjamin, como operación de cifrado exige recorrer los contornos del texto de una manera muy distinta a la requerida por la tradicional labor de "desciframiento" […] "dar sentido" al texto mediante una operación de glosa presupone que el sentido esencial está siempre detrás de las palabras".[167] Por ello es que la misma escritura benjaminiana se resiste a dar fórmulas, sólo la evocación de la crítica, su ejercicio; traza una tenue silueta –inasible a la vetusta usanza conceptual filosófica– que agita al pensamiento vivo y lo incentiva a filosofar. Si en lo que sigue evocamos "conceptualmente" la figura de la crítica según Walter Benjamin no es con la finalidad de encadenarla exclusivamente a un área determinada, tampoco se tiene la pretensión de reducir su labor a una consigna filosófica que marque sus límites. Sin embargo, seguir el desarrollo teórico (y práctico) de la idea de crítica de Walter Benjamin revelará las cualidades esenciales del ejercicio crítico, de tal modo que será más sencillo asimilar su dimensión ética.

4.0. El concepto de crítica de Walter Benjamin: la impronta romántica, lo inexpresivo y la justicia

El concepto de crítica de Walter Benjamin comenzó a tomar forma en sus escritos de juventud, éstos son el fiel testimonio de que la impronta romántica configura desde el principio su idea de crítica. En efecto, Johan Wolfgang von Goethe, Friedrich Hölderlin y los hermanos Schlegel, por mencionar a algunos, impulsan al proyecto benjaminiano. Los motivos que estos pensadores abonaron a la filosofía del berlinés se irán transformando hasta convertirse en los rasgos distintivos de su pensamiento y de las construcciones teóricas de éste, tal será el caso de la crítica. Precisamente el primer texto que dice algo relevante sobre este concepto es un ensayo redactado en 1914 que lleva por título *Dos poemas de Friedrich Hölderlin.*

Dos poemas de Friedrich Hölderlin (*Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*) tiene como objetivo analizar los poemas: "Valor de poeta" y "Timidez". "Es preciso sacar a la luz

[167] P. Carrera, *Las moradas de Walter Benjamin,* p. 20.

justamente ese ámbito peculiar que contiene lo que es la verdad del poema",[168] dice Benjamin en el primer párrafo de este ensayo. Evidentemente esto le llevó a considerar los problemas concernientes a la forma y al contenido de ambos poemas, asimismo le condujo hacia los problemas metodológicos que brotan de tal empresa. No obstante, este escrito presenta una idea novedosa que adquirirá protagonismo en el resto de su obra; a saber: la desmitologización. A la "lógica mitológica" existente en "Valor de poeta", Benjamin opone la "desmitologización" de "Timidez". Precisemos esto. Los dos poemas tienen por motivo central a la figura del poeta, pero mientras "Valor de poeta" hace del poeta alguien que está absolutamente determinado por fuerzas ajenas a él mismo; "Timidez" presenta la figura del poeta como la de alguien que trasciende estas fuerzas para convertirse en el dueño de su circunstancia. Lo anterior inaugura las productivas, pero polémicas, reflexiones benjaminianas sobre el mito y la desmitologización. De tal suerte, Benjamin intenta reorientar a la crítica, pues en ella vislumbra una alusión a la vida. La crítica ya no puede ser cuestión de mero gusto, pues su ejercicio se vale de unidades de sentido que brotan de la vida misma.

> La vida está a la base de lo poetizado como unidad última. Mas cuanto antes conduzca el análisis del poema a la vida misma en tanto que lo por él poetizado (sin reparar en la configuración de la visión ni en la construcción de un mundo espiritual), tanto más material informe e insignificante se revela el poema. Al contrario, el análisis de los grandes poemas no repara en el mito, pero sí sin duda en la unidad producida por la fuerza que albergan los elementos míticos enfrentados como expresión auténtica de la vida.[169]

Aquí cabe realizar una distinción entre "lo poetizado" y "el poema". Lo poetizado es la figura particular que el poema tematiza, el poema es el tejido de sentido que rodea a esa figura. En el caso preciso de los poemas "Valor de poeta" y "Timidez," lo "poetizado" es la figura del poeta, mientras que el poema es el tejido de sentido que perfila lo tematizado. Sin duda, el berlinés estaba consciente de que es imposible disolver la unidad de ambos. Tampoco pretendía disociarlos ni proclamar la supremacía de uno sobre otro porque entiende que la

[168] W. Benjamin, "Dos poemas de Friedrich Hölderlin", p. 109.
[169] *Ibid*., p. 111.

figura tematizada toma forma dentro del tejido de sentido que le rodea, así el poema es una unidad que brota de la vida. Evidentemente, la diferenciación entre lo poetizado y el poema constituyen categorías de análisis, éstas conforman los elementos materiales que forjan condiciones inmanentes en la crítica.

El mito, o los elementos míticos del poema, es la indeterminación del fragmento, o la obra, que se da debido a que existe una desconexión entre la percepción (lo sensorial) y los detalles. En otras palabras, en el mito todavía prevalece la indeterminación y la obscuridad porque no ha aparecido el destello iluminador de la crítica. De modo que solamente la crítica es capaz de hacer visible la conexión que existe dentro de una unidad de sentido, un contexto, para desmitologizarla; "percibir un rayo de esa legalidad" que se da en el fragmento, hacer manifiesto su contenido de verdad. La verdad emerge a través de un acto discursivo que tensa al poema y a lo poetizado, a lo indiferenciado y a su legalidad interna. Probablemente estas fueron las reflexiones que alimentaron el símil que, años más tarde, Benjamin realizaría entre el crítico y el alquimista en "*Las Afinidades electivas" de Goethe*. Pues el crítico ha de valerse de toda su habilidad para transmutar el plomo del poema en el oro de la verdad. Ha de lograr mostrar la estructura que rige una totalidad mediante una hábil lectura de lo indeterminado.

Fue en *La vida de los estudiantes* (*Das Leben der Studenten*), escrito en 1915, donde Benjamin plasmó la idea que vertebraría de manera decisiva su concepto de crítica: "el futuro se libera de las formas falsas en las que se reconoce en el presente. Para eso precisamente está la crítica".[170] La crítica es la exigencia del presente que pretende liberar el porvenir, el ejercicio de ésta no solamente genera una convulsión dentro del momento actual, también es una estrategia contra el sistema filosófico e institucional que evoca la actividad fundamental del carácter destructivo, aquel que "hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos".[171] Si la falsedad oprime, la crítica libera −en nombre de todas las posibilidades que vencen a la falsedad del presente− y acerca a la verdad. Esta tarea, como el filósofo alemán lo expresó bien claro, no se agota en una disputa academicista; la labor de la crítica también tiene que habérselas con todos aquellos constructos históricos, epistemológicos y éticos que desfiguran al presente, que lo entregan

[170] B. Walter, "La vida de los estudiantes", p. 119.
[171] W. Benjamin, "El Carácter destructivo", p. 161.

a la falsedad. Benjamin cuestionó severamente, como ya lo sugería su actitud en el ensayo sobre Hölderlin, la noción imperante de conocimiento y el entorno al que obedece.

El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán (*Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*), la tesis doctoral de Walter Benjamin presentada en 1919, ofrece un tratamiento más amplio del concepto de crítica. Este texto permite inferir el posicionamiento del filósofo berlinés sobre la crítica más allá de la mera crítica de arte. Winfried Menninghaus sugiere que la tesis de Benjamin abona mucho más a su propio proyecto filosófico que a la investigación histórica de la crítica de arte en el romanticismo alemán, pues se echan de menos varias obras relevantes de Schlegel para la elucidación de tal concepto.[172] Florencia Abadi escribió también acerca de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*:

> En su tesis doctoral, Benjamin coloca en Kant el origen del concepto romántico de crítica de arte. Así como el concepto kantiano de crítica supera la dicotomía entre dogmatismo y escepticismo, el concepto de crítica (de arte) romántico supera –según Benjamin– la polaridad entre un "dogmatismo estético de la regla", vinculado con el neoclasicismo, y el escepticismo de las posiciones más radicales del *Sturm und drang*, que rehúye toda fundamento del juicio sobre las obras. En el énfasis en el carácter cognoscitivo del concepto romántico de crítica, la interpretación de Benjamin se aleja de aquellas lecturas que –ya desde Hegel y Heine– han destacado unilateralmente los componentes "irracionalistas" de ese movimiento, y muestra, en cambio, su conexión con el criticismo.[173]

El criticismo kantiano sirve a Benjamin de inspiración para introducir un "giro copernicano", por decirlo así, en la lectura de la crítica de arte y modelar las condiciones de posibilidad que saquen a ésta del "irracionalismo". Y es que, como dice Benjamin, "una definición del concepto de crítica de arte no se podrá pensar sin premisas epistemológicas como tampoco sin premisas estéticas […] sino ante todo porque la crítica contiene un momento cognoscitivo".[174] Esto es de gran relevancia porque sea cual sea el objeto de la crítica, ésta no puede desentenderse de su dimensión epistemológica, ya que el discernimiento riguroso

[172] *Vid*., W. Menninghaus, "Walter Benjamin's exposition of the romantic theory of reflection", p. 30.
[173] F. Abadi, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin,* p. 36.
[174] W. Benjamin, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", p. 14.

solicita siempre una elucidación gnoseológica y de esto ya se había percatado el pensador de Berlín desde 1914, pero su idea de crítica dará un paso decisivo al incorporar las ideas sobre la reflexión de Fichte y Schlegel.

Fue la presunción de la reciprocidad, entre los esquemas de reflexión y crítica, lo que develó a Benjamin que el ejercicio de la última implica la extracción de una forma, es decir, hace disponible una estructura que se deriva de una totalidad para dar razón de ella. Pero la apuesta benjaminiana, en este caso, no sería análoga a la fichteana, pues el idealista alemán "interpretó esta forma como yo, como la célula originaria del concepto intelectual de mundo";[175] ni a la schlegeliana, "como forma estética, en tanto que la célula originaria de la idea de arte".[176] La confrontación teórica de estas dos ideas de reflexión –so pretexto del concepto de crítica de arte– hace que Benjamin perciba su desgaste, que se percate de la insuficiencia de sus esquemas explicativos e intente rebasar la idea de sujeto que estas propuestas producen.

De acuerdo con Anthony Phelan: "La estructura de la reflexividad sin sujeto, construida por el montaje que Benjamin derive de los materiales Friedrich Schlegel y Novalis, abandona la pretensión ontológica de Fichte y pretender universalizar la posibilidad de la autorreflexión".[177] De lo anterior se sigue que ya no es posible construir una teoría de la reflexividad que coloque en el centro al sujeto, de hecho cualquier meditación seria sobre la estructura de la reflexión ha de renunciar a privilegiar toda "célula originaria"; pero la supresión del sujeto, intención que ya había sido previamente exteriorizada en *Sobre el programa de la filosofía venidera,* revela un modelo ontológico distinto que, a su vez, abre el paso a una concepción de la reflexión, y por añadidura de la crítica, que resulta más adecuada e interesante a los ojos del berlinés. Y es que superar la idea de que la reflexión gravita únicamente sobre un centro bien definido posibilita la construcción de una ontología y, subsecuentemente, una teoría del conocimiento en las que se puede deslindar a la crítica de los patrones que sobre ésta imponía la concepción del sujeto moderno. Siendo así, Benjamin da un paso más para despojar a la crítica de la unilateral orientación matemático-

[175] *Ibid*., p. 41.
[176] *Id*.
[177] A. Phelan, "Fortgang and Zusammenhang. Walter Benjamin and the Romantic Novel", p. 77. (la traducción es mía)

mecánica, pero sin renunciar a su derivación racional a propósito del concepto de crítica de arte. "Benjamin busca 'derivar' la teoría romántica del conocimiento de objetos fuera de la teoría del médium absoluto de reflexión",[178] y es naturalmente esta disquisición –tanto epistemológica como metafísica– la que le permite extraer el concepto de crítica de los románticos de su teoría de la reflexión.[179]

Para Benjamin el conocimiento es un producto de la reflexión (entendida ésta como aquella sin "célula originaria") que sólo la crítica hace disponible a partir de un ejercicio que involucra a la conciencia, este ejercicio se convierte en la posibilidad del autoconocimiento de quien lo ejecuta. De tal manera operan los supuestos teóricos expuestos, pero esto también trae consecuencias en el campo del arte: "El conocimiento en el medio de reflexión del arte es la tarea de la crítica de arte. La crítica es por tanto algo así como un experimento con la obra de arte, mediante el cual se estimula la reflexión de ésta por la que es llevada a la consciencia y al conocimiento de sí misma".[180] Así, la crítica de arte revelará toda su eficacia al extraer la forma que hace autoevidente el núcleo de una obra y; como ya lo había manifestado en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* y antes en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin*, a Benjamin le interesan las consecuencias que ello supone para la literatura. Como señala Anthony Phelan: "A causa de su intencionalidad, la literatura es, epistemológicamente hablando, la modalidad privilegiada de la reflexión. En sus conferencias de Colonia, Schlegel proclama que la literatura guarda "una gran similitud de forma" con la reflexividad".[181] Será también la figura de Schlegel la que invoca los poderes destructores de la crítica, una cita del romántico alemán, misma que Benjamin incorpora en su tesis doctoral, hace notar cómo la crítica eleva al pensamiento por encima de sí mismo y destruye todo lo que atrofia su movimiento hacia lo infinito: "Debemos elevarnos por encima de nuestro amor propio y ser capaces de aniquilar en el pensamiento lo que adoramos, si no nos falta… el sentido para lo infinito". En estas declaraciones se expresaba Schlegel claramente sobre lo destructor que hay en la crítica".[182]

---

[178] W. Menninghaus, "Walter Benjamin's exposition of the romantic theory of reflection", p. 41. (la traducción es mía)
[179] *Vid*., *Ibid*, 48.
[180] W. Benjamin, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", p. 66.
[181] A. Phelan, "Fortgang and Zusammenhang. Walter Benjamin and the Romantic Novel", p. 78. (la traducción es mía)
[182] W. Benjamin, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", p. 84.

Finalmente, hay que entender que el concepto de crítica que Benjamin propone no tiene por objetivo encumbrar lo subjetivo. El pensador de Berlín escribió en alguna parte de *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*: "La crítica, que para la concepción actual es lo más subjetivo, era para los románticos lo regulador de toda subjetividad".[183] Bajo esta óptica, el berlinés busca erradicar del concepto de crítica el pesado rótulo de "subjetivo", de la superación de esta distorsión conceptual emerge algo que, si bien destructor, podría acompasar –a manera de "regulador de toda subjetividad", como ya lo vieron los románticos– a distintos individuos, "impulsar la elevación del pensamiento más allá de todas las ligaduras hasta el punto de que, como por encanto, a partir de la intelección de lo falso de las ataduras vibre el conocimiento de la verdad".[184] La tesis doctoral de Walter Benjamin contiene otros planteamientos, pero para los fines que persigue este trabajo de investigación lo mencionado es suficiente.

Las formulaciones que Walter Benjamin hizo sobre la crítica antes de la redacción de "*Las Afinidades electivas" de Goethe* (*Goethes Wahlverwandtschaften*) serán vertidas, renovadas y ampliadas en este ensayo de 1921. El anhelo de la extracción del contenido de verdad de una obra –la culminación de la obra misma al entender de los románticos– mediante el ejercicio de la crítica inmanente se conjuga con el análisis de lo que el filósofo alemán llamó las fuerzas míticas del matrimonio. La inmersión dentro de la obra de Goethe saca a la luz problemas de filosofía moral, crítica literaria y del lenguaje que marcarían de manera definitiva a la filosofía del berlinés y su concepto de crítica. Ésta guarda una estrecha relación con la historia, la política, la libertad y la justicia. Relación que puede ser cotejada con la lectura de *Hacia la crítica de la violencia* y *Destino y Carácter*, textos que fueron elaborados a la par del ensayo sobre Goethe y que son imprescindibles para esclarecerlo.

Una breve exposición del argumento de *Las Afinidades electivas* será útil para entender el desenvolvimiento de las ideas de Benjamin. *Las Afinidades electivas*, es una novela que narra la historia de un matrimonio aristócrata: Charlotte y Eduard. Ellos verán amenazada su unión marital debido a la irrupción de dos personajes. Ottilie, protegida de Charlotte; y el capitán, amigo de Eduard; serán los encargados de introducir las pasiones que

[183] *Ibid.*, p. 80.
[184] *Ibid.*, p. 52.

sacuden al matrimonio aristócrata. Eduard se enamora de Ottillie y Charlotte del capitán, pero su unión nupcial –núcleo de la forma de vida burguesa– impide que sus aspiraciones amorosas sean consumadas. Curiosamente, dentro del relato principal, Goethe introduce un cuento que tiene por protagonistas a un par de jóvenes vecinitos. El par de vecinitos, otrora comprometidos; se vuelven a encontrar en la edad adulta y por una serie de circunstancias deciden reactivar su compromiso matrimonial para finalmente casarse. La ejemplar narrativa goethiana regresa al argumento principal para contar cómo la trágica historia de Charlotte, Eduard, Ottilie y el capitán dirige a sus protagonistas a una vida infeliz que culmina con la muerte, más bien el autosacrificio, de Ottilie.

Benjamin pondrá en acción todo el arsenal del que dispone su concepto de crítica para extraer el contenido de verdad de *Las Afinidades electivas.* El filósofo de Berlín establece desde el principio que la crítica tiene que valerse del recurso discursivo del comentario para ejecutar su tarea, así, a través del comentario de la obra de Goethe, Benjamin irá consumando la labor del crítico como alquimista; pues el análisis de la obra en consonancia con la revisión de los comentarios que la circundan será crucial para separar la verdad de la obra de su contenido objetivo, destreza que el berlinés ya había ejercitado, aunque a menor escala y sin una alusión directa a la historia de la obra, en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* con su propuesta de "desmitologización". En el ensayo *Crítica y filosofía* Crescenciano Grave escribe:

> La crítica contemporánea parte del significado de los datos de la obra –ocultos a veces tanto para el público como para el poeta– para comprender su efecto temporal; su verdad en movimiento. La crítica futura, o sea, en este caso, la que él mismo [Benjamin] realiza respecto a la novela de Goethe, pretende encontrar la verdad decantada, reposada, eterna. Es decir, aquello que, más allá de las circunstancias históricas y de las vivencias y pretensiones del poeta, mantiene viva a la obra en cuestión y, por lo tanto, aunque en otro nivel, también al poeta y a su época.[185]

Al valerse del comentario, la crítica va obteniendo una serie de ideas y conceptos que sirven para el análisis de su objeto; así inaugura una dialéctica entre apariencia y esencia que, sin

[185] C. Grave, "Crítica y filosofía", p. 57.

ignorar las circunstancias históricas, traza la verdad de la obra más allá de su condicionamiento histórico, pues hace disponible "la formulación filosófica de su problema".[186] Pero este no es el fin último de la crítica, después de iluminar los contornos de aquello que desfigura a la verdad de la obra y lograr su formulación filosófica se establecen las condiciones que posibilitan un discernimiento potenciado. Este tipo de discernimiento es el que permite la extracción de nociones como: forma mítica de vida (*mytischen Lebensform*), elección (*Wahl*), decisión/resolución[187] (*Entschluss/Entscheidung*), destino (*Schicksal*), carácter (*Charakter*) y lo inexpresivo (*Ausdrucklose*). Estos no son únicamente relevantes para comprender el ejercicio crítico de Benjamin, sino que también serán de suma importancia para dilucidar la dimensión ética de la crítica. Es verdad que en "*Las Afinidades electivas" de Goethe,* Benjamin no intentó emitir ningún juicio moral sobre los personajes de la novela,[188] pero las ideas que aquí aparecen bien pueden fungir como elementos de una crítica ética. A continuación, efectuaremos un esclarecimiento de las nociones mencionadas.

La forma mítica de vida (*mytischen Lebensform*) evita todo discernimiento sobre sí misma, repudia la crítica a causa de que su análisis arroja luz sobre sus componentes. Siendo así, prefiere la obscuridad de su propia naturaleza, ésta arrastra inevitablemente hacia una vida carente de discernimiento que se convierte en pura idolatría. La elección (*Wahl*) depende de la forma mítica de vida en tanto que es la continuación de una forma de existencia natural que sigue afianzada en la obscuridad mítica. De acuerdo con Benjamin, toda elección es ciega porque está determinada por su curso natural, éste subordina la existencia a un contexto de expiación y culpa[189] que produce la ilusión de una "acción libre", pero dicha acción no puede ser calificada auténticamente como tal porque es mera apariencia. El destino (*Schicksal*), entendido como el contexto de culpabilidad de la vida,[190] ocasiona que la existencia se desarrolle bajo la tutela de la irreflexividad propiciada por la obscuridad mítica, no permite el cuestionamiento de sus propias circunstancias. Esto redunda en que el individuo

[186] C. Grave, "Reflexión y crítica", p. 90.
[187] *Vid*. W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, p. 130. Decisión y resolución, en sus voces alemanas, son empleadas como sinónimos por Walter Benjamin en "*Las Afinidades electivas" de Goethe,* aquí haremos lo mismo.
[188] *Id*.
[189] *Ibid*., p. 138
[190] *Vid. Id*.

no sea capaz de disolver las cadenas que lo mantienen atado, ya que ni siquiera es capaz de reconocerlas.

En contraste, el berlinés introduce a la decisión/resolución (*Entschluss/Entscheidung*) y al carácter (*Charakter*) como las piezas fundamentales para trascender el contexto de expiación y culpa; mediante las primeras se arriba a la acción verdadera: "la elección es natural […]; mientras la decisión es trascendente".[191] Si la elección obliga a seguir el curso natural que, previamente, ha sido trazado por la forma mítica de vida; la resolución posibilita la ruptura con la estructura ilusoria que el destino impone. El filósofo de Berlín entendió la calidad trascendente de la resolución en la medida en que es ésta la que proporciona los elementos necesarios para superar el curso en el que la forma mítica de vida se impone violentamente. En efecto, la resolución no es un tipo de salto causal dentro de la naturaleza, más bien ofrece el camino que trasciende la existencia inconsciente y su obscuridad. La resolución consiste, esencialmente, en la superación de la forma de existencia natural a través de la luminosidad que libera de la servidumbre mítica, del contexto que recibe el nombre de destino. Asimismo, el carácter (*Charakter*) es también principio de liberación del destino. Es por sí mismo el comienzo de la emancipación porque apertura un camino más allá de los contextos condicionantes de la naturaleza mítica y sus formas. En *Schicksal und Charakter*, la noción de carácter es separada de todo contenido ético, no obstante, el carácter puede rescatar de las cadenas de la servidumbre mítica, puede liberar de la elección y ofrecer la libertad de la resolución. A pesar de que el carácter no es propiamente un concepto ético y no ofrece conocimiento moral, el carácter guía hacia el umbral de la libertad.[192]

> Para Benjamin, la confianza asignada a la bondad y a la fuerza creadora de la naturaleza es "idolatría". La connotación religiosa de esta crítica no es fortuita. Tiene que ver con la doctrina teológica, de la cual el crítico toma sus criterios cuando desenmascara el mito en la obra de arte clásica. En virtud de esta doctrina, el crítico trasciende la negatividad de la crítica en su conjunto con un fin utópico. En efecto, en virtud de la lógica interna del sistema, los conceptos críticos remiten siempre a sus contrarios: el silencio remite al lenguaje, el mito a la verdad, el destino a la libertad y la naturaleza a Dios.[193]

[191] W. Benjamin, "Las Afinidades electivas" de Goethe, p. 202.
[192] W. Benjamin, "Schicksal und Charakter", 2017, p. 103.
[193] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, p. 63.

Pero, a todo esto, ¿en qué parte del esquema de lectura que ofrece Benjamin sería factible situar a la moralidad? Todo apunta hacia lo inexpresivo (*Ausdrucklose*). En efecto, Benjamin asocia lo inexpresivo a las "reglas" del mundo moral, a pesar de que dice que no es posible definirlo cabalmente, sugiere que de lo inexpresivo emana un pronunciamiento moral insuflado por la sublime fuerza de la verdad, lo inexpresivo es el "poder crítico que, si bien no puede separar en el arte la apariencia de la esencia, les impide mezclarse en todo caso. Un poder que posee en tanto que es palabra moral. [En lo inexpresivo] aparece el sublime poder de lo verdadero, tal como lo define el lenguaje del mundo real conforme a las leyes del mundo moral. Esto desarticula de este modo lo que en toda apariencia bella todavía perdura como la herencia del caos: la totalidad falsa".[194] Lo inexpresivo disuelve las apariencias, con la fuerza del lenguaje de la verdad denuncia lo falso y nos orienta hacia el mundo moral. Werner Hamacher vio en lo inexpresivo "'interrupción', 'objeción', 'fragmentación de la totalidad'… un imperativo que produce un alto en el curso de la mera vida [la existencia natural]".[195] Lo inexpresivo interrumpe un contexto, brinda la posibilidad de articular discernimientos para desquiciarlo: desarticula su totalidad. Auspicia una crítica contra el destino y su entramado esclavizante. Podemos decir que lo inexpresivo se manifiesta a sí mismo como una objeción en contra de la injusticia, reclama una intervención que reestructura la realidad, es utópica. Es la fuente de la utopía que no admite la idolatría, pues rechaza la apariencia, formula distinciones en busca de la verdad. Sus objeciones tienen una dimensión ética porque sus demandas están inspiradas por la palabra moral, una que es inexpresable, pero que no por ser "inexpresable" pierde sus derechos, ya que surge como una oposición radical contra la injusticia. Reproducimos parte de una conferencia de Judith Butler que, pensamos, puede ayudar a disipar las sombras de la idolatría que amenazan a lo inexpresivo: "vivimos en un mundo en el que sabemos que la violencia es inminente, y sin embargo supone un shock cada vez que aparece, lo cual significa que seguimos reaccionando moralmente al nivel de las pasiones y los sentidos".[196] La injusticia (la violencia) activa las pasiones y los sentidos que mueven al shock, éste es manifestación de lo inexpresivo, que en este caso no es otra cosa que un tajante rechazo hacia un contexto cuya desarticulación es requerida; la indignación es el principio (pasional, emotivo) −que ahora se ahoga en una

[194] W. Benjamin, "Las Afinidades electivas" de Goethe, p. 193.
[195] W. Hamacher, "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", p. 124. (la traducción es mía)
[196] J. Butler, *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, p. 54.

expresión sorda al ser incapaz de articularse a sí misma− que posteriormente buscará interrumpir el esquema que reproduce la injusticia valiéndose del sublime poder de lo verdadero, aquel que denuncia las falsas apariencias y abomina la idolatría. En efecto, lo inexpresivo "pertenece" al terreno de lo prerreflexivo, pero sus manifestaciones concretas son susceptibles a la racionalización, al esgrimir la fuerza de la crítica en nombre de la verdad y la utopía. De modo que lo inexpresivo no termina en un arrebato místico, pero tampoco cabe la lectura positivista en la que lo incomprensible, lo que no se ha realizado, es mero disparate. Basta con pensar en la indignación que un obrero explotado experimentó, misma que ulteriormente fue apalabrada para confeccionar un movimiento obrero que exigía justicia.

Lo inexpresivo no siempre emerge en una forma "audible" como palabra, pues también se exterioriza mediante acciones. Una característica notable de lo inexpresivo es que permite superar a la forma mítica de vida, es elemento imprescindible para la emancipación que adquiere la forma del lenguaje o de la acción según convenga. Benjamin divisa un buen ejemplo de ello en el cuento de los jóvenes vecinitos que Goethe relata en *Las Afinidades electivas*. La acción del niño trascendió al destino, su resolución lo hizo libre. Esta resolución es una interrupción del curso de una historia natural, una intervención que modifica un contexto y despedaza su forma mítica con el poder de la acción auténtica. El filósofo de Berlín escribió sobre los jóvenes vecinitos: "Los enamorados del cuento no pagan su paz con el sacrificio".[197] Los jóvenes vecinitos rechazaron el sacrificio, sus acciones se sobrepusieron a la idea quimérica de libertad que mantiene a Ottilie y a Eduard bajo la el dominio de la naturaleza mítica y sus fuerzas. Ottilie y Eduard fueron apresados por la idea falsa de libertad que crea la ilusión de la elección.

La trascendencia de la legalidad mítica está garantizada para los jóvenes vecinitos gracias a su resolución. Ésta los saca de la temporalidad mítica, también de la infantilidad moral. Los jóvenes vecinitos pueden intervenir en su historia, son libres. Pueden intervenir en su historia con acciones reales que no son el resultado de una existencia natural, ellos están emancipados de la naturaleza. Son libres, pues sus decisiones no son un simple producto de la imposición del destino, se introducen en el mundo moral. Pero debemos de considerar que

[197] W. Benjamin, "Las Afinidades electivas" de Goethe, p. 180.

la resolución no es justa simplemente por ser una resolución. Así que arribamos a una pregunta crucial: ¿qué hace a una resolución justa o moralmente válida? Intentaremos responder a esta cuestión cuidadosamente, sin olvidar que Benjamin no formuló una respuesta definitiva y, como él mismo dijo acerca de los mandamientos "acercándose a la idea del *Talmud Torah,*"[198] pensando que "el mandamiento no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de lo no observado".[199]

Una resolución moralmente válida debe de ser el resultado de un discernimiento iluminado por el sentido de justicia que emana de lo inexpresivo y de su poder crítico. Es cierto que toda "decisión alcanzada por la crítica de la violencia pura no puede ser asimilada por medios cognitivos",[200] pero su repercusión en el mundo, como una intervención originada por la exigencia de justicia de lo inexpresivo, libera sin imponer. Benjamin no definió estrictamente a la justicia, pero sí nos dio una pauta para saber si algo es injusto: si pide sacrificio.[201] Pues la acción que es guiada por la demanda de justicia que surge de lo inexpresivo rechaza el sacrificio y pretende contrarrestar el orden mítico cuya manifestación es también violencia mítica: "porque lejos de abrir una esfera más pura, la mítica manifestación de la violencia inmediata se nos muestra ya idéntica a la violencia jurídica, y hace de la intuición de su problemática la certeza de la corruptibilidad de su función histórica, cuya aniquilación se convierte así en tarea".[202] El despliegue de una resolución justa destruye los componentes perniciosos que amenazan a su entorno y, como la violencia divina, intenta abolir la injusticia "destruyendo límites sin imponer otros".[203] Sigrid Weigel sostiene que la resolución en "*Las Afinidades electivas" de Goethe* alcanza un "momento divino" que excede la mera vida natural (la forma mítica de vida); algo análogo sucede en *Hacia la crítica de la violencia,* donde la justicia guía hacia una existencia más elevada que la que ofrece la mera existencia natural.[204] En esta medida, la resolución debe de ser guiada

---

[198] G. Rose, "Walter Benjamin – Out of the sources of modern Judaism", p. 93. (la traducción es mía)
[199] W. Benjamin, "Hacia la crítica de la violencia", p. 204.
[200] W. Hamacher, "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", p. 126. (la traducción es mía)
[201] W. Benjamin, "Hacia la crítica de la violencia", p. 204.
[202] *Ibidem*., p. 202.
[203] G. Rose, "Walter Benjamin – Out of the sources of modern Judaism", p. 93.
[204] S. Weigel, "La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en "'Las afinidades electivas' de Goethe" de Walter Benjamin'" https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/227/226 último acceso 24 de octubre 2019 15:22 horas

inexcusablemente por la justicia. A pesar de que ésta no puede ser definida, lo inexpresivo (*Ausdrucklose*) puede iluminar fugazmente sus contornos, expresar su fuerza iluminadora a través de la crítica.

Tal parece que en "*Las Afinidades electivas" de Goethe* lo inexpresivo se convierte en una evanescente piedra de toque para buscar la verdad dentro de la naturaleza (la existencia mítica), y es a partir de esa investigación –que presupone un primer principio que opera los procesos de cambio, relación y transformación de los opuestos, aquí aparece nuevamente la sombra de Goethe[205]– que la crítica va generando criterios inmanentes que se apoyan en la exploración de elementos estructurales afines para cumplir su cometido: hacer visible la verdad. Por otra parte, en *Hacia la crítica de la violencia*, Benjamin empuña una modalidad crítica diferente, en ésta la justicia busca accionar la violencia divina cuyo objetivo es la desarticulación de la legalidad mítica. En esta medida, la crítica de la ley apela a criterios que, aunque no son trascendentes, rebasan el ámbito propio de la ley y buscan, como veremos a continuación, la justicia.

Hacia la crítica de la violencia (*Zur Kritik der Gewalt*), también escrito en 1921, es el lugar en el que Benjamin ensaya reflexiones relevantes sobre las relaciones entre crítica y justicia. Naturalmente este texto también aborda otros temas; pero, indudablemente, el detonante de las reflexiones benjaminanas es la exposición de la relación de la violencia con la ley y la justicia, exposición que es tarea de la crítica. El procedimiento crítico coloca los elementos de una problemática determinada cara a cara para indagar entre los campos de fuerzas a través de los que éstos mismos se construyen y se configuran. El cometido de la crítica es lograr exhibir, hacer patentes, aquellas relaciones que permanecían ignotas y

[205] La *Naturphilosophie* de Goethe no era ajena a Walter Benjamin. En el artículo "Goethe", que la Gran Enciclopedia Soviética encargó a Benjamin a principios de 1926, el filósofo berlinés proyectó un profundo conocimiento de la obra científica del poeta de Frankfurt. En esta entrada el concepto de *Urphänomen*, los estudios de botánica y la teoría de los colores son entendidos a la luz de la obra literaria y estética del autor de *Fausto* y viceversa. "El concepto específico con el que Goethe expone sus revelaciones del mundo físico es el de *Urphänomen*, es decir, el fenómeno primigenio. Goethe formó este concepto en el contexto de sus estudios botánicos y anatómicos. [Goethe] a diferencia de casi todos los intelectuales de su tiempo, nunca se sintió a gusto con la "bella apariencia". Pues no era la estética, sino la contemplación de la naturaleza, quien le posibilitaba la reconciliación de la literatura con la política. […] Goethe vuelve la mirada a las viejas formas de estudiar la naturaleza y escribe: "El hombre en cuanto tal, cuando se sirve de sus sentidos sanos, es el aparato físico más grande y preciso que puede existir, y la mayor desgracia de la nueva física es que ha separado al experimento del ser humano y sólo reconoce la naturaleza en lo que muestran los instrumentos artificiales". Para Goethe, la meta natural de la ciencia es que el ser humano se comprenda a sí mismo cuando piensa y actúa" W. Benjamin, "Goethe", p. 335-336.

operaban desde la anonimia. La crítica gana la inteligibilidad de éstas y hace posible su disolución, favoreciendo así la superación de los mecanismos míticos que mantienen atado al hombre a la servidumbre para, finalmente, liberarlo. Carlos Pérez escribe:

> El modo de fijar el campo teórico benjaminiano responde más bien a la necesidad de definir la violencia mediante un procedimiento que rompa el margen instrumental en el que suele ser tratada. Tal procedimiento es la crítica: no hay manera de referirse a la violencia sin ella. En su ensayo […] formaliza precisamente aquellas dimensiones de las relaciones humanas sometidas forzosamente a un orden superior y en las cuales la violencia, más que un simple medio para un fin, se vuelve un campo borroso por descifrar. Las tareas de la crítica consisten así en abordar esas zonas, revelar discursos y prácticas de violencia, ampliar los registros filosóficos de su inteligibilidad (historia, teología, política) y concebir a la vida humana sin la violencia jurídica.[206]

Develación e intelección son momentos propios de la crítica que coadyuvan a la liberación, a la supresión de la violencia jurídica (que es violencia mítica) de la vida humana para direccionar hacia el sendero de las relaciones libre. Sin embargo, el curso que sigue la crítica de la violencia es nebuloso e induce a sospechas. A la ambigüedad de un texto que recoge no pocos conceptos del ámbito teológico habrá que añadir que se habla de medios puros, revolución, huelga general proletaria y violencia divina; temas absolutamente polémicos que subvencionan algunas de las disputas más vigorosas dentro de producción filosófica actual. Sin dejar de considerar lo anterior, aquí vamos a ensayar una lectura de *Zur Kritik der Gewalt* siguiendo como hilo conductor a la justicia, pues el esclarecimiento que de ésta realiza la crítica no solamente podría apartar a este texto de lecturas teologizantes y propagandísticas, sino que refleja el destello ético de la crítica, hace disponible su dimensión ética. Pero para hacer inteligible esta dimensión habrá que seguir cuidadosamente las tortuosas líneas generales de la argumentación de *Hacia la crítica de la violencia*. Sigrid Weigel dice acerca de este ensayo:

> Hay dos partes temáticamente distintas en "Hacia la crítica de la violencia", las cuales, siendo un texto difícilmente accesible, sólo son discernibles después de incontables lecturas. La primera parte pertenece a la *Ley*, y la segunda a la *Justicia* más allá de la

[206] C. Pérez López, "Violencia", p. 262.

> esfera del orden jurídico. La primera parte analiza la relación reciproca entre violencia que instaura derecho y la que preserva el derecho; la segunda habla de la ley que mantiene y la ley que destruye la violencia con referencia al poder mítico y divino.[207]

La primera parte, es decir, el análisis de la relación que se da entre la ley que instaura derecho y la ley que mantiene el derecho, pretende derivar las "condiciones que enmarcan el pensamiento jurídico mismo".[208] Siendo que, como señala Miriam Jerade, "la ley es el acto preformativo que instaura la ley, en otras palabras, el fundamento de la ley es una violencia que transforma las relaciones de derecho".[209] Bajo este orden de ideas, la violencia jurídica de Estado es parte de un proceso en el que la ley humana pone y depone leyes que rigen al derecho, no obstante, estos procesos jurídicos (casi siempre) han estado supeditados al poder y no a la justicia.

> Porque el origen del derecho está en la violencia, y en una coronada por el destino, no es muy difícil suponer que cuando la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico, sus orígenes llegan representativamente hasta lo existente, y se manifiestan ahí terriblemente. Con esto concuerda el hecho de que en las situaciones jurídicas primitivas la pena de muerte se aplique también a los delitos contra la propiedad, con los que no parece guardar "proporción". Y es que su sentido no es castigar la infracción del derecho, sino establecer el nuevo derecho. Pues al ejercer ese poder sobre la vida y la muerte, el derecho se fortalece mucho más que con cualquier otra práctica. Pero al mismo tiempo, un sutil sentimiento nota ahí claramente algo putrefacto en el derecho, pues se sabe muy de lejos de una situación en la que el destino se pudiera mostrar en su majestad.[210]

La violencia que origina este sistema jurídico está bajo la tutela del destino. Esto significa que el ordenamiento jurídico que surge del proceso en el que la ley se construye únicamente con la finalidad de perpetuar el poder está afianzado sobre una estructura mítica. Ésta, alimentada por leyes humanas que favorecen la dominación, aprisiona a la humanidad dentro

---

[207] S. Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. 63. (la traducción es mía)
[208] A. Deuber-Mankowsky, "Ritmos de la viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de "Para una crítica de la violencia", p. 154.
[209] M. Jerade, "De la violencia legítima a la violencia revolucionaria", en *Acta poética,* Vol. 28 Número 1▪2 Primavera-otoño, UNAM, México, 2007, pp. 257-278.
[210] W. Benjamin, "Hacia la crítica de la violencia", p, 191-192.

de una servidumbre cuyo entramado se extiende hasta los sistemas jurídicos; mismos que engendran castigos desproporcionados debido a que responden a figuras jurídicas primitivas que tienen por finalidad no castigar la falta a la ley, sino garantizar que el poder de la ley (vigente) representa sea acatado. Esto facilita la reproducción de un esquema vicioso en el que si un nuevo derecho desea establecerse basta con imponerlo por la fuerza. Sin embargo, este "nuevo derecho" es derecho de poder, no de justicia. Aquí es donde el destino acciona sus artimañas, pues las fuerzas anónimas que operan en el derecho hacen gala de toda su potencia para domeñar al sistema jurídico; enarbolando la bandera de una falsa justicia y pregonando una libertad quimérica, la legalidad mítica consigue perpetuarse, debido a que doblega al sistema de acuerdo con sus propios fines mediante la violencia mítica. La violencia mítica establece una dialéctica entre la ley que instaura el derecho y la ley que mantiene el derecho. Esto propicia que cada "nuevo derecho" emplee toda la brutalidad necesaria para preservar el estado de cosas en que éste −y sólo éste− administra el poder. Aquí emerge una de las pretensiones de la crítica: erradicar la violencia mítica.

> Pero, ¿es posible resolver los conflictos sin violencia alguna? Sin duda que sí: las relaciones privadas entre personas están llenas de ejemplos de esto. El acuerdo carente de violencia se encuentra donde la cultura del corazón ha puesto a disposición de los hombres medios puros de acuerdo. Hay que contraponer como medios puros a los legales e ilegales de cualquier tipo (todos ellos violentos sin excepción) aquellos otros medios que carecen de violencia. Así, la cortesía del corazón, la inclinación y el amor hacia la paz, junto a la confianza y a otras cosas que aún podríamos nombrar, son su presupuesto subjetivo. Su aparición de carácter objetivo la determina en efecto aquella ley […] de que los medios puros no son medios de solución directa e inmediata, sino siempre de solución mediata […] Su mejor ejemplo tal vez sea la conversación en cuanto técnica para alcanzar civilizadamente acuerdos. Pues en ella, el acuerdo sin violencia no es tan sólo posible, sino que la exclusión ya completa y total de la violencia se nos muestra en un hecho significativo: la impunidad de la mentira […] Y esto nos indica claramente que hay una esfera del acuerdo humano a tal punto carente de violencia que ésta le es por completo inaccesible: la esfera autentica del "entendimiento", a saber, la esfera del lenguaje. El derecho entró en ella algo más adelante y en un proceso peculiar de decadencia, al asignar castigos al engaño.[211]

[211] *Ibid*., p, 194-195.

La violencia encontrará su antípoda en la resolución carente de violencia: los medios puros. Walter Benjamin no modeló conceptualmente a los medios puros, pero sí proporcionó algunas líneas para poder decir algo sobre ellos. En primer lugar, los medios puros se contraponen a los medios legales e ilegales que, según el berlinés, son violentos por naturaleza. Aparentemente esto no dice mucho, pero rápidamente se hace manifiesto que lo legal y lo ilegal se encuentran dentro de la potestad del derecho o lo que podría ser tal. Evidentemente lo legal es regulado por el derecho, está contemplado por la ley; mientras lo ilegal, si bien está al margen de la ley, es susceptible a ser reglado por el derecho. Es decir, aquello que aparecía bajo el rótulo de ilegal puede ser contemplado por un sistema jurídico, ser legalizado. Los medios legales e ilegales son susceptibles de padecer la violencia del derecho, una violencia que al final es producto de la ley humana. Pero esto no sucede con los medios puros, éstos están libres de la coacción del derecho, de su violencia. Si bien los medios puros adolecen de violencia, permiten llegar a acuerdos. En segundo lugar, los medios puros requieren de presupuestos subjetivos como la cortesía, la confianza, la disposición y el amor hacia la paz. Estos presupuestos son, kantianamente hablando, las condiciones subjetivas de posibilidad para la ejecución de los medios puros. En tercer lugar, la aparición objetiva de los medios puros revela que su acción concreta no solventa problemáticas en la inmediatez, sino que lo hace mediatamente. Es decir, la conversación es una aparición objetiva –un ejemplo en cuanto a medio puro– que conlleva necesariamente un proceso para alcanzar acuerdos, dicho proceso, en cuanto proceso, es por sí mismo ineludible. En cuarto lugar, el que en los medios puros no haya coacción (violencia) no es sinónimo de ingenuidad o irresolución, sino que los medios puros están orientados por algo más alto que los mecanismos de violencia. Si la mentira no conoce castigo en la conversación, es debido a que los medios puros no conocen los límites ni las restricciones propias de la ley en tanto que son la manifestación de una esfera más alta, una esfera que rebasa la legalidad y apunta hacia la justicia.

El lenguaje es el lugar donde se articula la decisión racional, el acuerdo, pero −recordando la teoría del lenguaje de Benjamin y la influencia que Hamann tuvo en ella− el lenguaje también se revela como una instancia prerreflexiva. Si se nos permite aventurar una hipótesis, en los medios puros, hablando particularmente del lenguaje, convergen lo inexpresivo (lo prerreflexivo) y un intento de auto esclarecimiento racional no instrumental

(lo reflexivo), ellos están fuera del alcance de la violencia (física). Lo inexpresivo está necesariamente más allá de los marcos regulativos porque es precisamente eso: inexpresivo. Mientras el ejercicio reflexivo racional que le acompaña y que se expresa en el lenguaje sabe que no se agota a sí mismo −la esencia lingüística jamás podrá abarcar la esencia espiritual del lenguaje− en tanto solución mediata, liberándose así de la violencia de la solución directa. La coacción no alcanza a lo inexpresivo, tampoco puede castigar a las reflexiones mediatas.

Si más tarde el derecho puede castigar el engaño en el lenguaje es porque este último entra en un proceso de degradación durante el que pierde su carácter de medio puro debido a que introduce la instrumentalización dentro de sí −y es que los medios puros no conocen la instrumentalización−, se introducen los mecanismos que coaccionan el "entendimiento", lo degradan, para instalarlo en la ya por sí misma limitada esfera de la ley. No obstante, es posible, aunque sumamente difícil, resarcir el carácter de medio puro a la conversación al despojarla de la instrumentalidad, al extirpar de ella los mecanismos violentos que pretenden dominarla. A continuación, Benjamin explica por qué los medios puros son limitados por el Estado:

> El derecho limita el uso de medios no violentos dado que éstos podrían provocar también en ciertos casos reacciones violentas. Esta concreta tendencia del derecho también ha influido sobre el hecho de la concesión del derecho a la huelga, que contradice los intereses del Estado. Pero el Estado concede este derecho con el objetivo de evitar unas acciones violentas a las que teme enfrentarse [Sin embargo] La búsqueda de esos órdenes superiores y los intereses comunes que les corresponden, y que dan en el motivo principal para una política de los medios puros, nos conduciría demasiado lejos.[212]

El peligro que un derecho establecido avizora en los medios puros es que éstos "pueden tornarse violentos" y perturbar el orden del Estado. Dice Derrida: "El estado tiene miedo de la violencia *fundadora,* esto es, de la violencia capaz de justificar, de legitimar o de transformar las relaciones de derecho".[213] Benjamin sugiere que el orden superior (utópico) que emana de los medios puros, en consonancia con los intereses comunes, puede reportar

[212] *Ibid*., p, 196.
[213] J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p 90.

grandes beneficios a la sociedad; trastocando el orden jurídico establecido e instaurando las condiciones para *encaminarnos* hacia una "política de los medios puros". Desde luego que el berlinés se percata de las amenazas que conlleva la degradación de los medios puros, particularmente en lo referente al riesgo de manipulación siempre latente dentro de cada demanda legítima de justicia. Para pensar e ilustrar sus ideas evoca la figura de Georges Sorel y compara dos tipos diferentes de huelga. Primero, la huelga general política; luego, la huelga general proletaria. La primera "muestra cómo el Estado no pierde en ella nada de su fuerza, cómo el poder se puede transmitir entre unos y otros privilegiados, y cómo el pueblo de los productores cambiará de amos simplemente".[214] Desde esta perspectiva, la huelga general política es instauración de un "nuevo derecho"; aplica la violencia mítica que tiene por fin el poder. Mientras la segunda, la huelga general proletaria, tiene por propósito la destrucción del poder del Estado; "suprime todas las consecuencias ideológicas de toda política social posible".[215] A esta observación, Benjamin agrega:

> [La huelga general proletaria] carece de violencia, es decir, es un medio puro. Pues ésta no se da con la intención de reanudar el trabajo nuevamente tras obtener concesiones exteriores junto a concretas modificaciones de las condiciones de trabajo, sino con la decisión de reanudar un trabajo completamente transformado; uno no forzado por el Estado […] es anarquista. Sumándose a manifestaciones ocasionales de Marx, Sorel rechaza para el movimiento revolucionario cualquier tipo de programas y utopías.[216]

El rótulo que Benjamin asigna a la huelga general proletaria es el de medio puro. Sin embargo, la lectura que realiza de Sorel tiene que ser matizada, pues el pensador francés sí concede protagonismo a la violencia, de hecho, hay un punto en que durante el despliegue que el proletariado hace de ésta ya no cabe el acuerdo: "ya no hay medio alguno de razonar sobre derechos primordiales".[217] Lo que sí pretende Sorel con su huelga general proletaria es la supresión del estado y el lugar en el que sí se puede hablar de un medio puro es en el "mito de la huelga general", acerca de ello dice Sorel: "Puede hablarse indefinidamente acerca de

[214] G. Sorel citado por W. Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia", p. 197.
[215] *Id.*
[216] W. Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia", p. 198.
[217] G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia,* p. 95.

rebeliones sin provocar nunca el menor movimiento revolucionario, mientras no haya mitos aceptados por las masas; esto es lo que tanta importancia confiere a la huelga general, y esto es lo que la vuelve tan odiosa para los socialistas, que se asustan ante una revolución".[218] Desde esta perspectiva, Sorel habla del "mito de la huelga general" como un discurso que alimenta los ánimos revolucionarios, un guardián de su cumplimiento que genera nerviosismo entre aquellos que desean preservar el *statu quo* y; por el contrario, entiende a la utopía como una construcción burguesa "que pretende orientar las mentes hacia reformas",[219] más nunca reordena un estado de cosas, no transforma las relaciones de derecho ni las sociales.

Lo que Benjamin encuentra en el relato soreliano del "mito de la huelga general" −y repetimos que únicamente en el mito de huelga general, como discurso que alienta la revolución, más no su puesta en práctica− es una metáfora de los medios puros en la medida en que ésta "se contrapone" a los medios legales, no está regida por la violencia jurídica, no permite la instrumentalización y no tiene un programa definido. Aquí queremos sostener que el medio puro de la huelga general proletaria está afianzado sobre lo inexpresivo debido a que ésta es esencialmente interrupción que fragmenta una totalidad para exigir la detención de aquello que reproduce la injusticia, en este caso el abuso sobre el proletariado. Es exactamente en este lugar donde el berlinés efectúa una pirueta en la que el "mito de la huelga general" se convierte relato utópico que evoca la violencia pura que remite a lo moral,[220] dice Werner Hamacher: "Benjamin concibe la huelga general proletaria, y a la violencia pura que emerge de ésta, como moral. Pero esta noción de violencia pura como violencia moral no es tan evidente como en su ensayo sobre *Las Afinidades electivas*".[221] De este modo, la huelga proletaria −por lo menos lo que Benjamin quiere entender por tal− pretende desplegar el proceso de un acuerdo libre de violencia, su medio y objetivo consiste en desarticular la violencia de Estado para trascender sus restricciones y, finalmente, proceder sin ser condicionado por nada externo. Lo anterior se torna sumamente interesante si repensamos la

[218] G. Sorel citado por W. Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia", p. 106.
[219] G. Sorel citado por W. Benjamin, *Ibid.*, p. 107.
[220] Pero ésta es sólo una pequeña traición a Sorel, pues él mismo reconoce que "el mito lleva mucha mezcla de utopías". G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, p. 211.
[221] W. Hamacher, "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", p. 123. (la traducción es mía)

huelga general proletaria como una imagen, todavía como medio puro, que (re)produce los anhelos utópicos que hacen frente a la injusticia.

Naturalmente será en los medios puros donde el filósofo de Berlín vio resplandecer aquella luz que ilumina más allá de los linderos de la violencia mítica, y es que los medios puros echan mano de una violencia que está por encima de la violencia mítica: la violencia divina. Ésta hace de la justicia su brazo ejecutor,[222] pero no la concibe como un fin.[223] Es decir, los movimientos revolucionarios –emancipatorios– alentados por la violencia divina están situados por encima de cualquier marco legal pero no dejan de tener por referente a la justicia, su acción tiene que ser necesariamente justa o de lo contrario se tornaría en violencia mítica. Es precisamente desde aquí donde comienza a pensarse a la justicia más allá de todo orden legal.

La violencia divina no busca la instauración de un nuevo derecho, por el contrario, fulmina toda disposición legal con el fuego de la justicia. Benjamin dice: "La violencia divina se contrapone a la violencia mítica […] Si la violencia mítica instaura derecho, la violencia divina lo aniquila; si aquella pone límites, ésta destruye ilimitadamente; si la violencia mítica inculpa y expía al mismo tiempo, la divina redime".[224] La violencia mítica apuesta por un programa, éste traza un espectro cuyos límites son instaurados en función del marco legal que impone; mientras que la violencia divina es anarquista, no impone límites, redime en nombre de la justicia. Indudablemente, el lector percibirá un intenso tono teológico, pero el filósofo de Berlín desmiente cualquier tipo de intervención divina afirmando que: "Las formas de aparición que resultan ser propias de la violencia divina no pueden definirse por el hecho de que Dios las ejecute inmediatamente en milagros, sino por esos momentos de consumación incruenta, consumación fulminante y redentora",[225] misma que se alcanza a través de la intervención del hombre en la historia. Sigrid Weigel indica: "la violencia mítica tiene su base en un contexto pre-histórico que se afianza sobre mitos tales como el fatídico destino "la culpa de la mera vida natural".[226] Siendo así, la violencia mítica está enraizada en

[222] W. Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia", p. 201.
[223] Benjamin no asoció la justicia a una teleología determinada, ya que esto termina en su instrumentalización, en su utilización con fines funestos.
[224] *Op. cit.*, p. 202.
[225] *Ibid.*, p. 203.
[226] S. Weigel „In ungeheuren Fällen", p. 239. (la traducción es mía)

un momento "pre-histórico" regido por el destino, éste reparte en cada individuo una culpa que lo mantiene preso en el contexto mítico quitándole así la posibilidad de incursionar de manera auténtica en la historia. Es exactamente la superación de este contexto mítico, su aniquilación, lo que busca la violencia divina. Una aniquilación de tal naturaleza da lugar a una intervención auténtica en la historia, pues desembarazada de las ilusiones y quimeras que el destino urde para dominar nuestro actuar en el mundo; da lugar a aquellos momentos en el que la acción redentora procede libre de culpa, mas no exenta de responsabilidad, ya que está regida por una esfera más alta que apunta hacia la justicia, hacia lo ético. De acuerdo con Werner Hamacher: "'pura inmediata' y 'revolucionaria violencia', 'la manifestación más alta de la violencia pura de la humanidad' −y, se podría añadir, de la violencia ética *par excellence*".[227] La violencia divina –como la más alta manifestación de la violencia pura– es una interrupción, una ruptura en la que la historia se convierte en historia auténtica porque la sucesión circular en la que la violencia mítica impone y depone la ley ha sido destruida; en esta sucesión mítica la ley no puede ser el *medium* de la justicia,[228] pues la instrumentalización de la violencia disemina la culpa, nulifica la responsabilidad y perpetúa la injusticia. Así, la crítica al derecho (caduco) y el rechazo de la injusticia conducen a la liberación.

Lo anteriormente dicho difiere de la postura de Hegel, pues para el filósofo de Stuttgart la libertad se antoja irrealizable fuera de los marcos jurídicos del Estado porque "El derecho es algo *sagrado en general*, únicamente porque es la existencia empírica del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente [el] derecho contiene en sí (*in sich*) al concepto de libertad".[229] Es preciso decir que para el filósofo de Berlín el Estado no es la expresión de lo absoluto, sino que debe su existencia a una decisión soberana que desde el principio está quebrada; esta decisión pertenece a un soberano cuyo drama reside, como dice Enzo Traverso, "en el hecho de que encarna una soberanía ya vacía".[230] De modo que Benjamin ya no ve en el Estado ni en sus grandes actores la posibilidad de la realización de un proyecto absoluto ni en lo político ni en lo ético, así la libertad se construye desde una

[227] W. Hamacher, "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", p. 115. (la traducción es mía)
[228] *Ibid.*, p. 111.
[229] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado,* p. 109.
[230] E. Traverso, "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar" en Acta Poética, vol. 28, núm. 1-2. 2007, 93-109.

realidad quebrada (y el Estado es también parte de este escenario derruido) en la que la crítica a ley se convierte en el antídoto contra la injusticia.

Pero el mismo Hegel nos recuerda cuán caprichosa puede llegar a ser la comprensión de la injusticia: "Cada persona quiere derecho […] Su injusticia sólo consiste en que ellas quieren lo que consideran como derecho".[231] Lo anterior sacude al planteamiento benjaminiano porque constituye un recordatorio de cómo la subjetividad puede producir quimeras al hablar de la "injusticia", pero, por otro lado, es posible presentar tres rasgos de la injusticia (superando la esfera de la subjetividad) que la crítica benjaminiana desea erradicar del derecho mítico: (1) la falta de simetría entre las relaciones éticas, (2) la ausencia de arbitraje mediante un criterio claro y sólido en el derecho, y (3) la imposición de una voluntad (particular o grupal) en las relaciones jurídicas. La legalidad mítica engloba los tres aspectos mencionados y es cabalmente este tipo de legalidad a la que el berlinés pretende exterminar mediante la crítica. Así, la crítica al derecho del berlinés proyecta: (1) equilibrar las relaciones éticas, (2) clarificar los criterios del derecho y (3) liberar de la imposición, de la servidumbre. Finalmente, un par de líneas sobre lo injusto según Hegel nos permitirán entender por qué, desde la propuesta filosófica de Benjamin, la crítica al derecho es fundamental, pues el filósofo de Stuttgart entiende "lo injusto [como] el delito donde ni el derecho en sí (*an sich*) ni el derecho como se me aparece es respetado, donde, por consiguiente, ambos lados, el objetivo y el subjetivo, son vulnerados".[232] Pero el berlinés insiste en que lo injusto no es únicamente la falta de respeto a lo subjetivo y a lo objetivo, sino que lo injusto incluye también a la instrumentalización del derecho; y detrás de afirmaciones como en la que Hegel presenta una noción formal de la injustica anidan las formas estructurales de la legalidad mítica que propician la dominación, precisamente por eso se exige la supresión de la legalidad mítica. Si para Hegel el derecho es la libertad como idea, para Benjamin la libertad es la crítica del derecho o de la idea "caduca" de libertad dentro de un sistema de derecho.

Herbert Marcuse se pregunta de dónde viene la legitimación que acredita la supresión de una forma determinada de Estado y su estructura jurídica, pregunta por la legitimación de

---

[231] G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, p. 163.
[232] *Ibid*., p. 164.

la revolución. Marcuse entiende que la libertad, los límites que un sistema jurídico le impone, su forma, alienta los movimientos revolucionarios en busca de su ampliación. Sin embargo, también admite "que la libertad no es sólo un asunto individual y privado, sino que más bien está determinada por la sociedad".[233] Pensando en el proyecto de crítica de ley que realiza Benjamin, parece que lo anterior podría secundar las objeciones que desde Hegel tornan quiméricas las pretensiones benjaminianas, pero no es así. El berlinés entiende que la libertad se da en sociedad, que la subjetividad libre tiene que rebasar el *en-sí* y conocer el *para sí*; y a ello habrá que agregar que la superación de su propia *auto-determinación*. No es el caso que Benjamin no entienda esto, de hecho, la crítica se exige desde la sociedad misma. Lo que también entiende el berlinés es que la libertad supera el espectro de un determinado sistema jurídico, así, el cambio de la estructura social básica que una sociedad reclama es manifestación de la libertad. Esto conduce directamente al concepto de revolución de Marcuse:

> Por revolución entiendo yo el derrocamiento de un gobierno y de una constitución especialmente establecidos, por una clase social o un movimiento cuyo fin es cambiar la estructura social y la estructura política. Esta definición excluye todos los golpes de Estado militares, revoluciones de palacio y contra-revoluciones "preventivas" (como el fascismo y el nacionalsocialismo), porque no cambian la estructura social básica […] Si definimos la revolución de esta manera, podemos dar un paso más y decir que este tipo de alteración radical y cualitativa, incluye la violencia.[234]

Ahora nos corresponde cuestionarnos sobre cómo la anterior noción de revolución esclarece el programa crítico benjaminiano para poder tazar su (in)viabilidad. Recordemos que el escrito al que pertenece la anterior cita de Marcuse convierte a la posibilidad de una "ética de la revolución" en su tema principal, naturalmente que para formular este asunto habrá que echar mano de una idea de revolución. En efecto, la concepción de revolución de Marcuse incluye un cambio en la estructura social básica y apela a la violencia como la condición indispensable para su realización. Por otro lado, parece ser que para Herbert Marcuse una revolución pacífica es inconcebible. Por supuesto que la idea de revolución en Benjamin

[233] H. Marcuse, *Ética de la revolución*, p. 141
[234] *Ibid*., p. 143.

contiene como principio básico la convulsión de la estructura social, pero la exigencia de la violencia como su condición necesaria es debatible en la medida de que "el concepto benjamiano de revolución −dice Aureliano Ortega− no es positivo, sino crítico".[235] El berlinés trasciende la definición mistificada de la revolución en el sentido en que ésta no únicamente es posible a grandes escalas, también admite las pequeñas victorias; tampoco es exclusivamente realizable desde la violencia, ya que una "inofensiva" acción teórica contribuye a la desarticulación de un entramado esclavizante. Dice Stefan Gandler: "la mistificación de las revoluciones niega sus aspectos oscuros, criticables, y los absolutiza a la vez como algo insuperable".[236] La apuesta revolucionaria de Benjamin no es necesariamente violenta, como afirma Sigrid Weigel, el berlinés "está interesado menos en el ejercicio de la violencia física o política y más en forma en la que la razón interviene en la ley y la justicia, lo que es decir en el procedimiento de su justificación o legitimación".[237] Aún con lo anterior, es bien claro que todavía cabe la pregunta por una ética de la revolución, pero el concepto de Marcuse −por lo menos el que aparece en el ensayo *Ética y revolución*− parece demasiado restringido para ello, específicamente cuando hablamos de la idea de revolución en Benjamin. Aunque las siguientes líneas de Herbert Marcuse, independientemente del concepto ya evocado de revolución, sí garantizan un discernimiento clarificador de la propuesta benjaminiana:

> Hay formas de violencia y represión que no pueden ser justificadas por ninguna situación revolucionaria, ya que niegan precisamente el fin para el cual la revolución es el medio. A esta clase pertenecen la violencia arbitraria, la crueldad y el terror indiferenciado. En la continuidad histórica, sin embargo, las revoluciones establecen su propio código moral y ética, y se convierten de este modo en fuente y origen de nuevas normas y valores generales.[238]

En la cita anterior la sombra de la irracionalidad de la violencia pura se hace presente. El representante de la primera generación de la escuela de Frankfurt llama la atención sobre el peligro que representa una violencia ciega y, por otro lado, señala una paradoja: la violencia

[235] A. Ortega, "Revolución", UNAM, p. 206
[236] S. Gandler, "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?", p. 76.
[237] S. Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. 60.
[238] H. Marcuse, *Ética de la revolución*, p. 149.

divina revolucionaria sí tiene un fin (aunque tal vez cabría aclarar que se trata de un fin provisional). La violencia pura podría retroceder más allá de la animalidad y subvencionar las formas más obscuras de la "acción" humana, convertir a quienes "padecen" los efectos de la revolución en homúnculos. Es cierto que ya el propio Benjamin parecía aterrado frente al peligro latente que la degradación de los medios puros simboliza, pero tampoco su intranquilidad dotó a su propuesta teórica (por lo menos hasta 1921) de un freno de emergencia del que se pudiera echar mano ante la posible catástrofe. También el hecho de pregonar que la violencia divina libera sin imponer y que no tiene un programa parece mera ilusión para Marcuse. Incluso la violencia divina persigue un fin, basta con recordar que éste fue identificado por Benjamin como interrupción. Pero aún con la falta de sutileza teórica que con las líneas de Marcuse podríamos reprochar al berlinés, el horizonte de crítica benjaminiano vislumbra en la violencia divina la posibilidad de una interrupción que convertiría al ser humano en el protagonista de una historia auténtica en el que la ruptura con la legalidad mítica engendre responsabilidad e instaure justicia. Según Astrid Deuber-Mankowsky:

> La conexión entre mandamiento y responsabilidad personal resulta, así, central para la crítica de la violencia de Benjamin, ya que a través de ella el vínculo causal –y, por ende, casi fatalista– entre juicio y culpa [*Schuld*], entra en escena el principio ético de una responsabilidad que libera la cuestión de la deuda y la culpa del dominio de la jurisdicción.[239]

La supresión de la culpa revela un nuevo horizonte en el que se anuncia la ética. La crítica de la violencia –tanto su culminación como su proceso– retorna la responsabilidad personal a los individuos, ya sin la deuda que engendra el contexto mítico, el individuo proyecta su actuar hacia una esfera más elevada que la del dominio de la legalidad mítica a través de la responsabilidad. Debido a que la violencia pura –la violencia divina– ha mostrado durante su despliegue que la justicia permanece en una esfera tan distante de la ley como de la violencia, apartada de la regulación y de la coacción. El individuo responsable, ahora también libre, adquiere conciencia de ello y entiende que lo ético no se agota en lo jurídico; sino que ha de

[239] A. Deuber-Mankowsky, "Ritmos de la viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de "Para una crítica de la violencia", p.161.

mirar más allá, en busca de la silueta de la justicia. La irrupción de un término del ámbito teológico, el mandamiento, no hace alusión a la culpa, sino a la responsabilidad: "El mandamiento [escribe Benjamin] no es criterio del juicio, sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo".[240] El mandamiento es únicamente una pauta, una pauta en la que cada uno se hace responsable de su conducta; pero ésta, la propia acción, ya ha sido despojada de todo cariz religioso gracias a la crítica.

Como ya se ha dicho, el filósofo berlinés no definió estrictamente el concepto de justicia. Aunque en algunos de sus escritos es posible encontrar referencias claras sobre la justicia (*Gerechtigkeit*), también es cierto que en otros ensayos como *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* o *Destino y carácter,* sólo tenemos breves y raras alusiones a dicha noción. Por un lado, el filósofo alemán dio un lugar esencial a la justicia y la convirtió en la figura clave para la disolución de leyes injustas; pero, por otro lado, el propio Benjamin rechaza la formulación conceptual de la justicia precisamente porque ésta es irrepresentable. Los detractores de Benjamin interpretaron este gesto como una posición teológica dogmática que convierte a su filosofía en un asunto religioso. Contra esta lectura, Sigrid Weigel muestra una propuesta interpretativa que puede clarificar la noción benjaminiana de justicia; asimismo, ofrece una explicación viable de cómo la filosofía del berlinés integra motivos teológicos dentro de sus reflexiones sin tornarse en mera teología.

> La propia postura de Benjamin de ninguna manera puede ser llamada *teológica*. Quizás está atendiendo a problemas que fueron extraídos de la teología, pero ésta ha perdido sus privilegios de significación última. Tampoco puede ser descrita como *secular,* no por lo menos en los términos en los cuales Hans Blumenberg caracterizó esta noción [como] "reocupación de posiciones que habían quedado vacantes y cuyas correspondientes cuestiones no podían ser eliminadas", en cuya transmisión, sin embargo, prevalece una "aceptación continua de la esfera religiosa en la que el lenguaje que se origina "puede ser distinguida".[241]

[240] W. Benjamin, "Hacia una crítica de la violencia", p. 204.
[241] S. Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. xxii. (la traducción es mía)

El pensamiento de Benjamin no puede considerarse como teología en sentido estricto. Evidentemente, el filósofo de Berlín fue influenciado por ésta, mas no de manera dogmática. Los recursos teológicos de los que se valió fueron usados para refrescar sus propias especulaciones filosóficas, reformular problemáticas desde otras perspectivas. Recordemos que cuando introduce el primer capítulo del Génesis, en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre,* inmediatamente aclaró que su intención no era leer el texto bíblico como verdad revelada.[242] De esta manera, la apropiación del discurso bíblico no se da a modo de proyecto religioso. No obstante, el discernimiento racional que Benjamin intentó hacer en el texto bíblico tampoco es secular. Esto abre la siguiente pregunta: ¿cómo describir el pensamiento de Benjamin? Sigrid Weigel da nuevamente una respuesta interesante:

> Tal vez la manera de pensar y escribir de Benjamin podría describirse como *postbíblica*, ya que sus planteamientos surgen del lenguaje bíblico, los preceptos sagrados y la idea de salvación sin estar ligados a ellos a través de una confesión religiosa. Esta "aceptación" del lenguaje bíblico sin fe puede ser descrita como *pensamiento judío en un mundo sin Dios.* Este modo de pensar no debe ser confundido con la *teología* negativa en la que un *Dios oculto* se convierte en el centro y punto de referencia para un comportamiento religioso. Tampoco debe ser catalogada como una variante de la teología negativa crítica del capitalismo que hace a la burguesía la imagen del infierno en el mundo mediante una evocación cuasi religiosa.[243]

De acuerdo con la cita anterior, podemos describir el pensamiento benjaminiano como "postbíblico". En este sentido, ningún credo o confesión religiosa podrían conformar su núcleo. Por lo tanto, la filosofía de Benjamin no es teología encubierta, más bien tiene la capacidad de reformular sus propias reflexiones críticas a partir de motivos teológicos sin la necesidad de recurrir a figura divina alguna. Así, el discurso teológico para Benjamin no es la proclamación de verdades reveladas más allá de la historia. A los ojos de Peter Osborne, Benjamin historiciza a la teología.[244] Si consideramos lo anterior, en consonancia con las

---

[242] *Vid*., Walter Benjamin, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen", p. 38.
[243] Sigrid Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. xxii. (la traducción es mía)
[244] *Vid*., Peter Osborne, "Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin´s Politics of Time", p. 75.

lecturas de Sigrid Weigel y Bolívar Echeverría, es posible sostener que el proyecto filosófico de Benjamin no es un retorno dogmático a la teología.

De hecho, como hemos visto en *Hacia la crítica de la violencia*, Benjamin intentó separar las manifestaciones míticas de la violencia –éstas incluyen sus concepciones teológicas– para exponer su relación con la ley y la justicia. Tal discernimiento reflexivo será efectuado a través de un análisis que no desecha la potencia de la historia: "la interacción de violencia que establece derecho y violencia que preserva el derecho, la interacción histórica que Benjamin captura en el término 'ley de oscilación'".[245] Por lo tanto, la categoría de justicia (y su relación con la ley) sólo será legible descifrando la historia. Lo anteriormente expresado nada tiene que ver con el historicismo. El mismo Benjamin rechazó la aproximación instrumental a la historia, aunque también reconoció que una aproximación histórica es siempre necesaria para hacer un discernimiento viable y auténtico sobre la violencia y, consecuentemente, sobre la justicia.

> La crítica de la violencia es ya la filosofía de su historia. Y es la filosofía de esta historia porque sólo la idea de su desenlace hace posible una actitud crítica; una separadora y decisiva ante sus propios datos temporales. Una mirada sólo dirigida hacia lo más cercano a lo sumo es capaz de percibir las vicisitudes producidas en la configuración de la violencia, en su condición de instauradora y mantenedora del derecho. Pero la ley de su oscilación queda basada en que, con el tiempo, toda violencia mantenedora del derecho indirectamente debilita a la violencia instaurador a del derecho, la cual está presentada en ella, mediante la opresión de las violencias que a ellas son, precisamente, hostiles.[246]

Al entender de Benjamin, sólo la historia puede proporcionarnos los elementos clave para comprender cómo la ley y la justicia se despliegan. Si consideramos la configuración histórica de la violencia, podremos identificar sus formas para disolver las manifestaciones míticas de la misma. Una mirada crítica necesita ir más allá de la inmediatez, la tarea crítica demanda estar por encima de las determinaciones de un contexto; precisamente la inmersión histórica hace disponibles otras formas de legalidad e, igualmente, revela diferentes expresiones de la justicia, posibilitando así la crítica del presente. Si la crítica es impulsada por la historia, entonces será posible trascender la disposición mítica de la ley y la existencia.

---

[245] Sigrid Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. 65.
[246] W. Benjamin, "Hacia la crítica de la violencia", p. 205.

En otras palabras, la actividad crítica separa el contenido mítico de la justicia para hacer aparecer su verdad.

La crítica como el proceso de trascender un orden mítico también apareció en *Dos poemas de Friedrich Hölderlin.* En este ensayo Benjamin intentó la disolución de la disposición mítica de la poesía de Hölderlin con la finalidad de extraer su contenido de verdad. Dicho cometido sólo será realizable estableciendo conexiones internas a través de la comparación –rastreando afinidades–; este procedimiento implica la invención de categorías que permitan distinguir las formas que yacían ignotas dentro de la poesía lírica de Hölderlin. Mientras en "Valor de poeta" (*Dichtermut*) Benjamin encontró una legalidad mítica regida por el destino, en "Timidez" (*Blödigkeit*) observó una forma de existencia no mítica. "La idea no sensorial respecto de la vida, y un concepto no mítico de vida, carente de destino, tomado de una esfera espiritualmente irrelevante, era el presupuesto conectivo de la versión primera. Mas donde había aislamiento de la figura e irrelatividad del acontecer, aparece ahora el orden sensorial-espiritual, que es el nuevo cosmos del poeta".[247] El poeta, ya liberado de las formas míticas, accede a una existencia que supera el orden del destino. Este es el momento preciso en el que la labor crítica de *Dos poemas de Friedrich Hölderlin* y *Hacia la crítica de la violencia* convergen, ya que ambos textos pretenden liberar del contexto mítico con la finalidad de alcanzar una existencia más alta; una esfera donde la responsabilidad es posible, donde la justicia es percibida. En el texto sobre Hölderlin, Benjamin muestra cómo el poeta es liberado de las cadenas del destino, mientras en el ensayo sobre la violencia el filósofo alemán busca liberar a la justica del remanente de la ley mítica.

La justicia se manifiesta a sí misma a través del desenmascaramiento de la legalidad mítica, la verdad que emerge de la ley de oscilación, la interacción entre violencia que instaura la ley y la violencia que la preserva, permite superar una disposición mítica con la finalidad de liberar de la misma. Werner Hamacher avala la relación entre justicia y libertad al afirmar que "Justicia […] es la manifestación de una socialidad libre de la imposición legal – la manifestación de la libertad en sí misma".[248] La crítica construye una red conceptual que remueve la falsedad (desenmascara), la labor crítica pretende revelar la verdad identificando

[247] W. Benjamin, "Dos poemas de Friedrich Hölderlin", p. 114.
[248] W. Hamacher, "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", p. 119. (la traducción es mía)

las formas falsas que contribuyen a su distorsión. La crítica libera del caos que ha sido impuesto por la legalidad mítica y hace accesible la libertad, apunta hacia la justicia y (re)introduce su dimensión histórica. Si, parafraseando a Sigrid Weigel, la violencia mítica tiene por base un contexto "pre-histórico" afianzado sobre el destino y la culpa de la mera vida natural,[249] la crítica desmantelará esta base mítica con severas dosis de discernimiento histórico. Esta crítica desarrolla una labor de historización sobre el mito y ello permite extinguir la culpa de la mera vida natural con la finalidad de regresarle al ser humano su lugar dentro de la propia historia. Desde esta perspectiva, la crítica es liberadora. De hecho, sólo la crítica hace posible trascender la violencia mítica del destino para conquistar la libertad y la historia; desmitologizar a través de la crítica nos convierte en auténticos protagonistas de la historia. Resta decir que la noción benjaminiana de justicia no es una realización bíblica de ésta, sino que la justicia debe de "ser alcanzada" por un ejercicio crítico, tal tarea no consiste únicamente en una labor de historización, pues la crítica efectúa un sofisticado discernimiento que se vale del lenguaje –no en el sentido instrumental– para revelar fugazmente a la justicia. La crítica deja entrever momentáneamente a la justicia, precisamente ahí está su dimensión ética que, al mismo tiempo, es su propio fundamento.

5.0. Entre el *Trauerspiel,* el materialismo histórico y las vanguardias europeas

La producción temprana de Walter Benjamin insistió en que la tragedia supone una amenaza[250] debido a que ésta consiente la idea de destino, este último favorece la propagación de distintas formas que comprometen y someten la existencia del ser humano. Fue precisamente el Clasicismo el encargado de revivir aquellos ideales en los que el pensador de Berlín avizoró peligro. Estos ideales, acompañados de un encumbramiento del símbolo, echan por los suelos la posibilidad de una acción humana auténtica. Para plantarle cara a esta situación, el berlinés rehabilitó el concepto de alegoría, su elucidación filosófica. "Esta dicotomía es añeja y Benjamin la emparenta con las disputas entre el Clasicismo y el Barroco; entre la supremacía del símbolo y la complejidad de la alegoría; entre las lecturas fallidas del

[249] S. Weigel, "In ungeheuren Fällen", p. 239.
[250] No se está condenando a un género literario, se trata más bien de ir en contra de una forma que privilegia a cierto canon de temporalidad como veremos más adelante.

Romanticismo acerca del símbolo y la vindicación de un concepto, la alegoría, que le permitirá leer y reflexionar sobre otras épocas en crisis".[251] La revitalización de la alegoría aporta un rasgo característico y decisivo para la filosofía de Benjamin, y también contribuye al desarrollo del concepto benjaminiano de crítica, a propósito de la lectura del *Trauerspiel:*

> El objeto de la crítica filosófica es demostrar que la función de la forma artística es ésta justamente: convertir en contenidos de verdad filosófica los contenidos fácticos históricos que se hallan a la base de toda obra significativa. Esta transformación de contenidos fácticos en contenido de verdad hace que la pérdida de eficacia, en que, de década en década, va menguando el atractivo de antiguos encantos, el fundamento de un renacimiento en el que toda belleza efímera se viene al fin abajo y la obra se afirma en tanto que ruina. En la construcción alegórica del *Trauerspiel* barroco se perfilan de siempre claramente tales formas ruinosas de la obra de arte salvada.[252]

Indiscutiblemente la idea de crítica no abandona su compromiso con la verdad ni con la historia. No obstante, la crítica, ahora apoyada en la alegoría, será determinante en lo que a la superación de antiguos encantos se refiere. Diluye apariencias ilusorias, quiméricas, para dar paso a una renovación liberadora que ausculta entre los pliegues barrocos; ha aprendido a leer entre las ruinas, a crear a partir de ellas formas de salvación que contribuyen al renacimiento. Sin embargo, pepenar entre los escombros de lo que era considerada literatura retorcida y caprichosa despertó no pocas sospechas, incluso entre el círculo más íntimo de Benjamin. Asja Lascis, directora, actriz y comunista letona, pregunta al intelectual alemán: "¿Por qué ocuparse de literatura muerta?". Y él le contesta que ha encontrado en esa materia no explorada un verdadero *antídoto* contra la concepción tradicional y mortífera de la tragedia como postura inflexible frente al mundo y su destino".[253] Ésta no fue una respuesta improvisada, el filósofo berlinés ya se había ocupado del *Trauerspiel* tiempo atrás. Desde 1916 había percibido que la historia, la temporalidad y el uso del lenguaje que informan al *Trauerspiel* podrían hacerle frente a las construcciones quiméricas, inconexas y faltas de rigor que habían penetrado en la historia, la filosofía, la política y la literatura. A juicio de

[251] E. R. Brondo, "Alegoría", p. 18-19.
[252] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 401.
[253] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 150.

Benjamin, éstas habían sido subyugadas por estructuras que en el fondo respondían a una forma heredada de la tragedia.

Para entender esto hay que evocar algunos puntos clave de las reflexiones que Benjamin hizo sobre la tragedia. La tragedia ata al héroe a un destino inevitable que traza absolutamente el trayecto del desarrollo de su propia historia. De lo anterior derivan tres consecuencias relevantes. Primera, su "historia" es producto de determinaciones divinas o naturales que le arrebatan la posibilidad de una intervención auténtica en la historia. Segunda, el tiempo de la tragedia no admite la irrupción de otros modos de temporalidad más que aquel que ella misma encarna como "tiempo pleno". Tercera, la "acción" es elección encadenada, y, aunque produce la ilusión de libertad nunca es tal.

Frente al tiempo pleno y el destino, propios de la tragedia, Benjamin colocó al *Trauerspiel*. Éste, fantasmagórico, desgarrado, luctuoso, melancólico, lleno de vicios, engaños y formas caprichosas es el antídoto contra la concepción tradicional y mortífera de la tragedia. Lo anterior de ninguna manera es condenar a un género literario para encumbrar a otro, se trata más bien de ir en contra de una condensación de la experiencia que privilegia cierto canon de temporalidad para regresarle al hombre las riendas de su historia y posibilitar su libertad. Desde la perspectiva de Benjamin, el peligro de su época –también latente en la nuestra– fue que varios proyectos filosóficos y políticos reproducían el gesto trágico; pues evocaban un quimérico "tiempo pleno" cuyo pago sacrificial era la libertad dentro de la vida histórica: la sumisión del individuo ante un contexto que le arrebata la posibilidad de actuar. Con la relectura del *Trauerspiel*, el filósofo pretendía desmitificar este engaño, reintroducir la temporalidad que estimula la acción auténtica.

> [El] *Trauerspiel*. El contenido de éste, su verdadero objeto, es la vida histórica tal como se le representaba aquella época. En eso se diferencia de la tragedia. Pues su objeto no es la historia, sino el mito, y lo que confiere el *status* trágico a las *dramatis personae* no es el estamento -la monarquía absoluta-, sino la época prehistórica de su existencia -el pasado heroico-. Al modo de ver de Opitz, lo que define al monarca como personaje principal del *Trauerspiel* no es el enfrentamiento con Dios y el destino,

> sino la actualización de un pasado inmemorial que contiene la clave de una población viva.[254]

El *Trauerspiel* reactiva el mundo histórico para contrarrestar el ambiente mítico de la tragedia. La historia ofrece la (re)actualización de un mundo humano y lo despoja del entramado "pre-histórico" en el que la existencia, la acción, la política y el pasado mismo son resultado de una legalidad mítica establecida por Dios y el destino. El *Trauerspiel*, el despliegue adecuado de sus elementos, representa una vía de emancipación de los fatídicos designios de la existencia regida por las fuerzas de la naturaleza mítica. Esto es lo que la alegoría, su uso en el *Trauerspiel*, le permite divisar a Benjamin; mientras al símbolo, tal y como lo concibió el Clasicismo, le es imposible transitar por un sendero análogo.

> Y es que por esencia al Clasicismo le estaba negado percibir la carencia interior de la libertad, la imperfección y fragilidad de la bella physis sensible. Pero es ésta precisamente la que, oculta debajo de su pompa extravagante, proclama la alegoría del Barroco con un énfasis que no tiene precedentes. [255]

La alegoría, una imagen incompleta y degradada que representa la melancolía de una humanidad a la que los símbolos ya no pueden consolar, se erige como una alternativa para pensar la circunstancia humana. La fragilidad de la alegoría es la oportunidad de recuperar la dimensión histórica de la humanidad, su actualización devela cómo ese mundo derruido, fantasmagórico y melancólico exhibido por el barroco puede reactivar una multiplicidad de modelos de temporalidad que claman por una intervención auténtica en la historia para devolverle al ser humano su libertad. En efecto, la disputa entre Clasicismo y Barroco permitió a Benjamin comprender la potencia que encierra dentro de sí la alegoría. Dice Gustavo Leyva:

> El mundo profano se mostraría así como un criptograma alegórico de la vida redimida y el acto de la crítica redentora que pone este movimiento al descubierto, como un

[254] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 265.
[255] *Ibid*, p. 395.

> trabajo de rememoración, de recuerdo, que se afana por preservar el contenido verdadero, de un mundo, de una forma de vida, frente a aquellas fuerzas del olvido y la amnesia social que constantemente amenazan con su destrucción.[256]

La crítica hace disponibles las figuras que impulsan hacia una existencia redimida. La verdad que el crítico extrae de ese criptograma sirve para hacer frente a las fuerzas violentas y destructivas que emanan del destino. La revaloración de la alegoría impulsa tres consideraciones cuyas consecuencias epistemológicas, metodológicas y ontológicas bien pueden delinear parte esencial del proyecto filosófico benjaminiano hacia 1925.

Primera, la alegoría postula necesariamente la existencia de la verdad, sin embargo, el tratamiento de ésta apunta hacia su inaccesibilidad.[257] En efecto, Benjamin remite a uno de los usos más conocidos de la alegoría dentro de la filosofía antigua: Platón. Silvana Rabinovich sugiere que la figura intelectual de Benjamin puede ser vista como la de un espeleólogo de la modernidad que, a diferencia de la caverna de Platón, no sale de la caverna, sino que se interna en ella[258] para descubrir la quintaesencia del lenguaje. He aquí la consigna inmanentista inherente a la filosofía benjaminiana. Sin embargo, esta inmanencia no rechaza a la tradición ni a las formas que ésta ha legado para pensar la verdad. Bainard Cowan advirtió que la forma del escrito filosófico es una alegoría de la verdad. Desde esta perspectiva, el tratado medieval y el *Trauerspiel* exhiben distintas representaciones de ésta, conocer sus diversos matices incrementa el arsenal conceptual del filósofo para exponerla. Buscar entre los rincones recónditos, los pliegues más caprichosos de las palabras –de los textos– es una práctica cabalística que Benjamin adoptó para sí; aunque ya sin el componente dogmático, esta práctica reconoce la necesidad de la verdad. Lo anterior impugna las lecturas relativistas y postmodernas[259] sobre Benjamin y, al mismo tiempo, exhibe un gesto netamente moderno en el berlinés: depositar cierta confianza en la razón debido a que ésta puede conocer algo verdadero. Sin embargo, no hay que olvidar la postura crítica que Benjamin asumió ante la

---

[256] G. Leyva, "Alegoría y redención. La alegoría en el *Origen del Drama Barroco Alemán*", p. 145.
[257] *Vid*., B. Cowan, "Walter Benjamin's Theory of the Allegory", p. 114.
[258] *Vid*., S. Rabinovich, "Espeleologías: traducción y transmisión en Walter Benjamin".
[259] *Apud*, M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia",* p. 14.

modernidad, misma que Michael Löwy entiende como una *crítica moderna de la modernidad*.[260]

Segunda, la alegoría pone al descubierto la fragmentariedad que conforma al mundo. A juicios de Benjamin, el fragmento es parte constitutiva de la alegoría, mientras que esta última se considera la imagen de una época en crisis. La alegoría barroca se convierte en una categoría que ilustra una época, y el fragmento en las ruinas que produce esta imagen de un tiempo quebrado y discontinuo. El fragmento, en el contexto de la alegoría, se opone dialécticamente a la noción de totalidad y unicidad del símbolo.[261] Esto, naturalmente, invita al filósofo alemán a replantear las pretensiones de totalidad y universalidad de la filosofía. Simultáneamente alerta sobre los peligros que supone la inmersión acrítica dentro del símbolo cuando la unicidad de éste es la piedra de toque de su apropiación, justo como sucedía con la escuela de George y las posteriores formulaciones de Jung, debido a que éstas construyen un pomposo escape de la responsabilidad inherente a la acción.

Tercera, la alegoría cuestiona un concepto hegemónico de tiempo, reafirma la historicidad, repara los vasos comunicantes entre la acción, la sociedad y la historia. La alegoría permite remover las arenas del tiempo en múltiples direcciones, hace asequibles las configuraciones que han quedado sedimentadas a través de ella en el arte y la literatura. La apropiación de las distintas configuraciones históricas –como, por ejemplo, de lo político, lo ético, la ley, la justicia y otros– posibilita identificar sus distintas formas para disolver sus manifestaciones míticas. No obstante, el crítico que ausculta dentro de la alegoría –dentro de la historia– no pretende reconstruir fielmente un momento histórico, sino que intenta rescatar aquellos instantes que salvan al presente del desastre. La inmersión histórica hace disponibles las formas que interrumpen catástrofes, posibilitando así la crítica del presente.

La encarnizada lucha que Benjamin declaró al simbolismo es más que el posicionamiento –la preferencia– de un filósofo en lo que a valores literarios y estéticos se refiere. Si algo ha quedado claro, es que para el filósofo berlinés no se trata de denostar géneros literarios ni de condenar estilos. Más bien, pretende reparar en las consecuencias que derivan de los gestos que reproduce cada mueca del intelecto. Pues la meticulosa racionalidad

[260] *Id.*
[261] E. R. Brondo, “Fragmento”, p. 88.

benjaminiana se aventuró dentro de los rincones más recónditos de las producciones filosóficas, literarias y culturales en búsqueda de su (in)consistencia racional. Rescatando lo valioso, cuestionando lo caduco y lo problemático. Así sucedió con el simbolismo.

> Un simbolismo como el expuesto por Klages, dominante en el círculo de George, no podía generar una ética porque éste no tiene la base para una teoría de la decisión libre. Todas las elecciones han sido naturales, en la medida en que éstas 'corresponden' al orden del cosmos, o a lo antinatural en cuyo caso sería ilusorio o insignificante. Pero una decisión ética, en el sentido de una decisión que interviene libremente y desde el exterior de los procesos naturales, no correspondía a este marco interpretativo.[262]

El simbolismo –entendido a la manera de Ludwig Klages, cuyo planteamiento tuvo resonancia en el círculo de George– anima una concepción de la acción dentro de la que parece imposible generar una ética debido a que la decisión es inexistente. Y es que la "acción" que se produce dentro del espectro del símbolo corresponde exactamente con el curso preestablecido por el orden del cosmos, siendo así, es imposible hablar de decisión. En pocas palabras, el simbolismo rechaza la decisión e impone la elección. La acción que esta última subvenciona es siempre ilusoria, pues dentro de la elección no sucede nada que esté fuera del orden natural que ésta dicta. En contraste, una decisión ética solamente es posible ahí donde se interviene libremente, fuera del marco que el orden natural impone. Así, es viable decir que la mirada benjaminana no percibe acción ética alguna en la elección, pero sí en la decisión. La decisión se orienta hacia el acto ético, ha disipado la ilusión y trascendido la imposición. Previamente se ha dicho que la decisión no es buena o mala, moralmente hablando, por el simple hecho de ser una decisión, sino que ésta ha de someterse a examen –después de haberse tornado en una acción auténtica en el mundo–. No obstante, es la decisión, y no la elección, la que posibilita la acción libre, es exclusivamente desde la irrupción de la decisión cuando se puede hablar de discernimiento ético. Esto es exactamente lo que Benjamin quiere hacer notar, pues la acción que patrocina el simbolismo del Clasicismo no engendra sujetos éticos.

[262] J. Roberts, *Walter Benjamin*, p. 110. (la traducción es mía)

> La tendencia propia del Clasicismo a la apoteosis de la existencia no sólo en un individuo éticamente perfecto es bastante clara. Típicamente romántica no es sino la inserción de ese individuo perfecto en un decurso infinito ciertamente, pero soteriológico e incluso hasta sacro. Pero una vez que el sujeto ético ha sido absorbido por el individuo, ningún rigorismo –ni siquiera el kantiano– puede ya salvarlo ni preservar la virilidad de su perfil. Su corazón se pierde en el alma bella. Y el radio de acción, o más bien sólo el radio de la educación, del individuo así perfeccionado, del individuo bello, describe el círculo entero de lo 'simbólico'. Más por el contrario, la apoteosis barroca sí es dialéctica, pues se consuma en la reversión de los extremos.[263]

Hay que empezar por decir que, a los ojos de Walter Benjamin, el sujeto éticamente perfecto no existe; éste es una ilusión, producto de la idealización excesiva del modelo de racionalidad que opera en el Clasicismo. Éste supone que el individuo está inserto dentro de un proceso infinito de sucesos permanentemente iguales cuyas pautas de (re)solución ética corresponden absolutamente a los valores e ideales del Clasicismo (del símbolo), eliminado completamente los conceptos de decisión y responsabilidad. Naturalmente el filósofo de Berlín rechazó tal visión para introducir vigorosamente a la decisión y a la responsabilidad dentro del esquema ético que puede revelar el barroco. El crítico, a partir de su lectura del barroco, es capaz de romper el hechizo del decurso infinito: hace visible la ilusión de la cual hemos sido presas. El crítico catapulta su perspectiva, su juicio, apoyándose en la alegoría barroca para desenmascarar círculos viciosos. Y, en ese caso, muestra que el ser humano no es una extensión sin más de la naturaleza porque la decisión le permite revertir el posicionamiento que la existencia natural le impone. No obstante, es importante anotar que la perspectiva que la alegoría gana para el crítico no es moralizante. La alegoría, dice Bruno Tackels, "es un signo […] de la *historia de la naturaleza,* de la historia significante de la naturaleza, de la naturaleza en su historicidad primitiva, exenta de cualquier moralidad, de cualquier ejemplaridad.[264] De tal modo, las formas de historicidad que la alegoría hace disponibles no encadenan a la "ejemplaridad", sino que proyectan hacia la libertad porque ofrecen materiales para cuestionar contextos esclavizantes como el destino.

[263] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 376.
[264] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* p. 558.

> El núcleo de la idea de destino es más bien la convicción de que la culpa, que, en este contexto, es siempre culpa de las criaturas –o que, dicho en términos cristianos, consiste en el pecado original–, no es ética infracción de quien actúa, por más que a través de una manifestación de carácter fugaz desencadene la causalidad como instrumento de fatalidades que se desenvuelven imparables. El destino es la entelequia del acontecer en el campo de la culpa, lo cual caracteriza en consecuencia un campo de fuerzas aislado en el que todo lo intencional y accidental se van intensificando[265] [por el mismo destino] […] El destino corre al encuentro de la muerte. Pero ésta no es castigo, sino expiación, una expresión de la sujeción de la vida culpabilizada bajo el predominio de la ley de lo natural. […] Cuando en los héroes trágicos se ha buscado "consciencia de la dialéctica de su destino" […] Paradójicamente como todas las manifestaciones propias del orden trágico, ésta no consiste sino en la orgullosa consciencia de culpa en la que lo heroico se sustrae a la a él atribuida servidumbre del 'inocente' […] Todo lo cual viene a ser una variación de la célebre frase de Hegel, según la cual "La honra de los grandes caracteres consiste en ser culpable". Ésta es siempre la culpa de los culpables no por la acción sino por la voluntad[266] […] El *Trauerspiel* [no conoce] héroe alguno, sino sólo sus constelaciones.[267]

Del mismo modo en el que la crítica efectúa una suerte de alquimia en "*Las Afinidades electivas" de Goethe*, en el sentido de que se extrae la verdad de una obra de arte para trascender su entramado mítico. La crítica localiza la chispa que anima al fuego redentor que la alegoría contiene dentro de sí, despliega toda su potencia para superar un contexto mítico. Las formas alegóricas que permanecen "petrificadas" en el *Trauerspiel* impulsan a la crítica, pero dependerá de la habilidad del alegorista como lector –descifrador– de signos el saber aprovechar su eficacia. Huelga decir que la zambullida benjaminiana en los pliegues alegóricos del *Trauerspiel* amplió sus reflexiones sobre el destino. El orden mítico que configura la idea de destino hace de la culpa un concepto inalienable que esclaviza al actuar humano, no sólo lo paraliza, sino que hace del individuo un ente cuyas determinaciones están situadas en las disposiciones definitivas que las fuerzas que rigen un contexto le imponen. Bajo esta óptica, el "castigo" establecido por un orden jurídico mítico –éste nunca deja de responder a la idea de destino– secretamente repite las figuras que imposibilitan la acción y la responsabilidad. Así, la "culpa" conduce a la muerte y sujeta al individuo a una existencia

[265] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 341.
[266] *Ibid*., p. 343.
[267] *Ibid*., p. 344.

natural en la que no es posible actuar ni responsabilizarse. De hecho, el héroe trágico tiene esa "orgullosa consciencia de culpa" condescendiente con el contexto en el que ella misma se despliega. Merece la pena decir que el discurso religioso dogmático construye un mecanismo análogo bajo los conceptos de "pecado original" y "expiación", perpetuando así la existencia natural dentro de un contexto que no conoce la decisión. Sin embargo, Benjamin intenta romper con todo lo anterior, para ello el *Trauerspiel* será de capital importancia. Pues las constelaciones que aparecen en el *Trauerspiel* desafían a la figura del héroe, evocan la acción y la responsabilidad en la historia a través de la decisión que se forja fuera de un contexto mítico. La inmersión en la alegoría barroca destruye la culpa de las criaturas y su fatalidad, trae luto y tristeza, pero también confiere responsabilidad y libertad.

> El sentimiento de luto -dice Mariana Santoveña- comporta una responsabilidad por la historia entera. Por eso invade al traductor en la cita de las lenguas, por eso invade al filósofo en la cita de la historia. En el Juicio Final, la sabiduría melancólica lleva sobre sí la pesada carga de las lenguas rotas, de las cosas arruinadas, de los muertos que jamás serán conmemorados. Para Benjamin, el historiador, como el traductor, debe clavar una astilla en la memoria… El historiador que clava astillas en la memoria, hunde el pasado en los pliegues del presente hasta apresar el momento decisivo, la tangente, el momento que Benjamin llama mesiánico. Y, por un instante, muestra a los hombres que es posible abrir la pequeña puerta por la que podría entrar el Mesías. Aunque no sea posible traspasarla ni pueda verse a nadie cruzando el umbral"[268]

La melancolía del *Trauerspiel* se convierte en responsabilidad, entendiendo ésta también como conciencia de la libertad auténtica en la historia y su ejecución. El crítico busca en los escombros, los revuelve, no sólo para liberar, sino que al mismo tiempo pretende la realización de aquellas cosas justas que el estruendo de la injusticia silenció en su marcha. La reactivación adecuada del momento exacto en el que aquellos escombros de la historia irradian justicia en el presente tiene incidencia en la memoria, ésta convulsiona un instante para fulminar la injusticia del presente. He aquí el mesianismo del "rabino marxista", sobre esto dice Terry Eagleton: "Su lectura mesiánica de la historia le aparta de cualquier clase de fe en la redención secular; desmantela toda esperanza teleológica y, mediante un asombroso y violento viraje dialéctico, ubica los signos de salvación en la misma falta de regeneración

[268] M. Santoveña, "Extrañar la escritura: la melancolía en Walter Benjamin", p. 85-86.

de la vida histórica, en su sufrimiento tras la caída y la miseria".[269] La crítica no conoce la esperanza que da la teología; la historia y su finitud le hacen reparar en que el valor de su labor reside en hacer detonar el momento histórico en el que el hombre puede ser protagonista de su tiempo. Este es un gesto de responsabilidad por la historia entera, por su sociedad, porque redime el momento, a la historia y llama la atención sobre aquello que puede inducir a la catástrofe, invita a detenerlo a través de su proceder. La crítica señala hacia la justicia –aunque ésta no está disponible, aunque no se puede apresar–, apunta hacia lo más alto y clama por el instante que todo lo convulsiona, aquel que hace todo para impedir la injusticia.

El origen del Trauerspiel alemán (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*) –presentado como trabajo de habilitación en la Universidad de Frankfurt– no proporcionó a su autor el éxito académico que esperaba. Tanto fue así que, en septiembre de 1925, por consejo de sus amigos, tuvo que retirar su solicitud de habilitación para "ahorrarse así la afrenta de un rechazo formal [pues] Hans Cornelius había expresado una opinión desfavorable después de haber consultado a su ayudante de aquella época, Max Horkeimer".[270] La críptica estructura de *El origen del Trauerspiel alemán* evocaba resonancias cabalísticas, ideas platónicas y una buena cantidad de temas "exóticos" –de entre los que únicamente analizamos aquellos que aquí nos interesan para elucidar el concepto benjaminiano de crítica– y poco explorados por el mundo académico alemán de la época. Ello contribuyó a la incomprensión del texto y, por consiguiente, al abandono de las aspiraciones académicas de Benjamin. No obstante, la renuncia a sus aspiraciones académicas brindó al berlinés la posibilidad de explorar otras vías y, por supuesto, seguir desarrollando su concepto de crítica al margen del academicismo. Justo como hizo en *Calle de sentido único* (1926).

La sugerente lectura que Michael Jennings realizó de *Calle de sentido único* (*Einbahnstraße*) en "Walter Benjamin y la vanguardia europea", presenta a *Calle de sentido único* como un ejercicio de crítica de la cultura que –si bien abreva del marxismo– pone en acción el arsenal intelectual que el berlinés adquirió gracias a su incursión dentro de las vanguardias europeas. Dice Jennings: "Benjamin intenta lograr en [*Calle de sentido único*] una nueva fusión vanguardista, una síntesis del dadaísmo, constructivismo y surrealismo que

[269] T. Eagleton, *La estética como ideología*, p. 403.
[270] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía*, p. 96.

les abra el camino a nuevas orientaciones en la producción cultural alemana y, en términos ideales, en la cognición y la acción política consecuente".[271] Es menester recordar que para el filósofo de Berlín la crítica debe ser concebida de tal forma que la política sea su continuación por otros medios –nótese el relevante influjo de Brecht sobre Benjamin– y esto es justamente lo que busca *Calle de sentido único*. La aguda observación de Jennings repara en que el espectro crítico de esta obra tiene un radio mayor al del marxismo, pues las técnicas y las imágenes que las vanguardias literarias le otorgan sirven para desmontar la ambigüedad moral que le "impide al sujeto una acción moral adecuada y sobre todo le niega capacidad para la resistencia y el cambio social".[272] Desde esta perspectiva, las piruetas críticas que conforman *Calle de sentido único* iluminan una disposición mítica para superarla, operando así un cambio social que tiene consecuencias prácticas, ético-políticas.

Adorno entendió *Calle de sentido único* como un ejercicio de liberación. En efecto, la crítica que aquí se hace presente contribuye de manera decisiva en la disolución de aquello que favorece la servidumbre humana. La contraposición entre mito y desmitificación abre, a la manera de una avenida, el camino de una crítica que rompe con el hechizo de la alienación porque únicamente así se puede ser dueño de sí mismo, como ya lo decía el propio Benjamin desde "*Las Afinidades electivas" de Goethe.* Adorno captó bastante bien la resonancia que –en lo que a modernidad, mito y emancipación refiere– el ensayo sobre Goethe tiene en *Einbahnstraße:* "Más bien a Benjamin la incrementada, ciega y sin embargo transparente vinculación de la modernidad y su sociedad al destino alienado de cada individuo le parece precisamente el mito al que el pensamiento tiene que asemejarse para ser dueño de sí mismo y romper así el hechizo del mito".[273] A pesar del lapso temporal que separa a *Calle de sentido único* de las reflexiones que el berlinés vertió en el ensayo sobre Goethe es posible encontrar una continuidad que se expresa en la concepción de la crítica como aquella que hace posible la emancipación de la naturaleza cargada míticamente. Indudablemente hay diferencias, esas que Benjamin calificó como resultado del abandono de "la ingenuidad rapsódica", inmediatamente visibles en la orientación política que adquirió la obra benjaminiana. Sin embargo, ni la ruptura ni la continuidad que este giro implicaba fueron captadas

[271] M. Jennings, "Walter Benjamin y la vanguardia europea", p. 34.
[272] *Ibid.*, p. 39.
[273] T. Adorno, "*Dirección única* de Benjamin", p. 32.

inmediatamente por la intelectualidad alemana. Por ejemplo, Ernst Bloch vio en *Einbahnstraße* la "filosofía en forma de revista"; aseveración que si bien no raya en lo absurdo tampoco le hace justicia a este proyecto ni a la relación que tiene con su anterior producción filosófica. No obstante, una atinada observación de Bernd Witte revela los puntos de continuidad y la naturaleza de esta obra:

> La esencia [de *Calle de sentido único*] consiste más bien en la transformación de la experiencia viva en imágenes alegóricas. En éstas Benjamin reunió caleidoscópicamente las ojeadas sobre la sociedad echadas por el escritor radicalizado que había llegado a ser Benjamin y al mismo tiempo transpuso los conocimientos estéticos del *Trauerspielbuch* […] De manera que las tesis centrales del *Trauerspielbuch* quedan actualizadas.[274]

La renovación del concepto de experiencia interesó al filósofo de Berlín desde el ensayo *Sobre el programa de la filosofía venidera,* pues de la concepción kantiana de experiencia derivan una buena cantidad de inconsistencias que se hacen particularmente visibles al introducir dicha noción en ámbito de lo ético. Debido a que el criticismo formó su concepto de experiencia "unilateralmente" bajo el dominio del modelo de las matemáticas, la estructura de éste carece de la sutileza necesaria para afrontar los problemas de índole práctica, fue esencialmente este motivo por el cual el berlinés exigió su reelaboración. La actualización de las figuras alegóricas que estudió en el *Trauerspiel*, su fusión con las imágenes provenientes de las vanguardias literarias –a la luz de una sensibilidad social animada por su incursión en el marxismo–, permitió a Benjamin reorientar la idea de experiencia con felices consecuencias. En efecto, el lector de *Einbahnstraße* no puede permanecer indiferente frente al caleidoscopio de imágenes que esta obra ofrece, transforma su experiencia. La calle imaginaria que el lector recorre y experimenta, producida a través del arsenal que las vanguardias literarias pusieron a la disposición del berlinés, no puede dejarlo impasible. Nadie que haya recorrido verdaderamente la calle Asja Lacis –"esta calle se llama Asja Lacis, nombre de aquella que, cual ingeniero, la abrió en el autor",[275] dice Benjamin en las primeras líneas de *Calle de sentido único*– renunciará a un posicionamiento

[274] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 101.
[275] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 7.

político y social, pero éste no es un posicionamiento vulgar, sino que va más allá de la propaganda política o de la adhesión tradicionalista a un modelo de sociedad. Escribe Adorno: "La marcha del mundo obligó al ingenio de Benjamin, originariamente metafísico, alejado de la política, a transformar sus sugerencias en sugerencias políticas".[276] Los desafíos que la marcha del mundo presentó al pensador de Berlín fueron asumidos en esta obra como un llamado a la realización de la dimensión práctica de la filosofía mediante una exhortación a la responsabilidad que se resuelve determinantemente en lo ético-político. Sin duda, después de la disolución del dogma por la crítica se busca la continuación de ésta por la vía política.

> Desde la descripción de la decadencia de las formas, de las relaciones sociales en la sociedad burguesa, decadencia que se manifiesta en el paroxismo de la inflación, pasando por la crítica de la economía monetaria con ese recuerdo irónico de la experiencia que tienen los marineros al encontrar los el conjunto del mundo dominado por la mercancía, hasta la definición del "verdadero político", una y otra vez se presentan en este panorama de la década de 1920 construido en una "dirección única" inclusiones (en el sentido mineralógico del término) de una crítica política directa.[277]

El reconocimiento de las formas que adquiere la decadencia social sirve para trazar un mapa de las configuraciones que las relaciones interpersonales desarrollan bajo el imperio de una economía monetaria cuya pauta es establecida por la mercancía. De tal modo, el conocimiento cabal de la estructura que domina a la sociedad, expuesta a través de inclusiones que exhiben su decadencia, desemboca en una crítica política directa. *Calle de sentido único* desea hacer "chocar esos fragmentos entre sí para lograr un efecto políticamente explosivo, como ese Mesías que trasfigurará el mundo por completo llevando a cabo pequeños ajustes en él".[278] El efecto explosivo del que habla Terry Eagleton se transforma en acción política consecuente que pretende renovar el mundo en concordancia con los ajustes que éste precisa. Desde las primeras líneas de *Einbahnstraße,* precisamente en "Gasolinera", el filósofo alemán diagnosticó que "la construcción de la vida se halla

[276] T. Adorno, "*Dirección única* de Benjamin", p. 33.
[277] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 101.
[278] T. Eagleton, *La estética como ideología,* p. 418.

mucho más bajo el dominio de hechos que de convicciones";[279] será tarea de la crítica desmontar aquellas estructuras, presentarse a sí misma a la altura del momento al hermanar acción y escritura para apuntar hacia una convicción legítima que se forja a partir de la crítica, de su ejecución congruente.

En "Viaje por la inflación alemana" la crítica del berlinés se concentra principalmente en las condiciones que impiden el reconocimiento del verdadero carácter de la vida. El análisis realizado por Benjamin proviene de su particular inflexión del concepto de cosificación que deriva de Marx y Lukács.[280] Porque, dice el filósofo de Berlín, "los instintos de la masa se han vuelto insensatos y extraños a la vida".[281] Lo chocante del libro, a juicio de Adorno, es que provoca en el lector "marcadas reacciones defensivas para hacerle ver de inmediato aquello que hace mucho que quería negar".[282] Y es que, como apunta Jennings, "las estrategias vanguardistas no están dictadas por cuestiones estéticas, sino políticas".[283] Así, es labor del crítico denunciar la caducidad –lo anticuado– de las condiciones éticas, políticas y sociales de una comunidad; muestra su inoperancia para liberar: "Pobreza no es vileza". Muy bien, pero ellos sí envilecen al pobre. Lo hacen y le consuelan con la frasecita. Es de aquellas que otrora se podían aceptar, pero cuya fecha de caducidad llegó hace tiempo".[284]

No fue casualidad que Benjamin cuestionase y exhibiese las contradicciones que el pensamiento burgués produce dentro de la sociedad –específicamente en lo que a relaciones humanas concierne– para incentivar la acción política consecuente. La sombra de *Historia y conciencia de clase* aparece en *Calle de sentido único,* siguiendo a Susan Buck-Morss: "Lukács avanzaba desde una crítica social de la conciencia burguesa a la afirmación de la conciencia revolucionaria de la clase proletaria […] De allí que, para Lukács, el marxismo era un método cognitivo *que conducía a un programa de acción*".[285] En cierto sentido, el berlinés réplica el gesto lukacsiano, valiéndose también de herramientas y estrategias ajenas

[279] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 9.
[280] *Apud*, M. Jennings, "Walter Benjamin y la vanguardia europea", p. 36.
[281] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 23.
[282] T. Adorno, "*Dirección única* de Benjamin", p. 31.
[283] M. Jennings, "Walter Benjamin y la vanguardia europea", p. 36.
[284] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 24.
[285] S. Buck-Morss, *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt,* p.73.

al marxismo, contribuye a la disolución de la conciencia burguesa generando dentro de ésta una convulsión que desemboca en la acción reflexiva.

Pero, afirma Terry Eagleton, "el anti-historicismo de Benjamin es igualmente hostil a la teleología de Lukács que al ultra-izquierdismo cultural de algunos futuristas y "proletariocultistas".[286] La aversión benjamiana hacia los programas finalistas –estimulada tempranamente por Hamann y el romanticismo alemán– no es nueva, tampoco el rechazo del fanatismo de izquierda ni la cautela ante el culto hacia el proletariado son de sorprenderse. El peligro de los sistemas, como programas finalistas, "consiste en buscar un presunto universalismo a través del sincretismo",[287] ello es propiciado porque la filosofía "comete el error de anticiparse sistemáticamente a la exposición de la verdad".[288] Por otro lado, los componentes evolucionistas, mecanicistas y teleológicos; el progreso por sí mismo, tiene un –asevera José Manuel Romero– "perverso efecto sobre la praxis política de las clases dominadas".[289] Pues el incauto puede caer en de las redes ideológicas del pensamiento burgués y subsumir su práctica política dentro de las ilusiones que éste mismo produce. Igualmente, los programas culturales del proletariado pueden ser permeados secretamente por los valores burgueses. Es por ello por lo que, como señala Eagleton, "La principal misión del "crítico marxista" es participar activamente en la emancipación cultural de las masas".[290] Huelga decir que el programa crítico marxista no fue asumido de manera ortodoxa por Benjamin, ya que el filósofo de Berlín ejecutó una práctica crítica –emancipatoria– que pretendía convulsionar a las masas con su muy particular estilo. Sin embargo, no es el caso que la dirección que la producción de la obra de Walter Benjamin ha tomado decididamente sea incompatible con sus reflexiones anteriores:

> La violencia, completamente incomprensible para quienes están fuera y totalmente inconsciente para el prisionero, con que en este escenario las circunstancias de la vida, la miseria y la estulticia someten a las personas a las fuerzas comunitarias, como sólo la vida de cualquier primitivo es determinada por las leyes del clan.[291]

---

[286] T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* p. 199.
[287] E. Maura, *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, p. 47.
[288] *Id*.
[289] J. M. Romero, *Hacia una hermenéutica dialéctica*, p. 28.
[290] T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* p. 152.
[291] *Ibid.*, p. 25.

Hacia la crítica de la violencia trata de hacer legible, comprensible, una legalidad mítica para trascenderla; mientras "*Las Afinidades electivas" de Goethe* vuelve perceptible el dominio de la naturaleza mítica para superar su inconsciencia. *Calle de sentido único* tematiza nuevamente la violencia y la inconsciencia producida por la servidumbre mítica para reafirmar que las personas que se someten a las fuerzas anónimas del clan no hacen más que reproducir una forma primitiva de existencia. Siendo así, la forma primitiva de existencia renuncia al discernimiento riguroso de las condiciones bajo las que se desarrolla ella misma. Pero, precisamente, el crítico pretende lo contrario: crear las condiciones de posibilidad para una ética a la altura de su tiempo. Y esto solamente será posible a través de la desarticulación de las fuerzas anónimas que intervienen en la sociedad.

"La técnica del crítico en trece tesis" contempla la actividad crítica como una tarea de desenmascaramiento. La disolución de ilusiones a nivel social es responsabilidad del crítico: "El público debe de verse constantemente desmentido y, no obstante, sentirse siempre representado por [él]".[292] Las formulaciones críticas de este personaje se convierten en "arma blanca" en la lucha espiritual del momento, estas armas adquieren la forma de consignas que no sólo impulsan una lucha ético-política, sino que tienen la obligación de no desvirtuarla. Pues el crítico no puede malvender el pensamiento en aras de la moda,[293] más bien ha de ser capaz de expresar el anhelo de justicia que anima su discernimiento a partir de eslóganes que no deformen su sentido auténtico. Incluso durante la polémica éste ha de dirigirse con sutileza, haciendo gala de un fino análisis que toma en cuenta la pluralidad de niveles en los que su discernimiento puede desplegarse. En pocas palabras, el crítico da forma a la crítica "con tanto amor como un caníbal se prepara un lactante".[294] Si bien la crítica tiene una dimensión destructiva, ésta, a la manera del "carácter destructivo", abre caminos nuevos que rejuvenecen al pensamiento.

El berlinés concibió al crítico como un "estratega en la lucha literaria".[295] De ahí que éste debe de activar todo su arsenal conceptual, aprovechar al máximo cada pieza de su panoplia en el momento adecuado. Hacer estallar la bomba de la memoria en el instante

[292] *Ibid*., p. 39.
[293] *Ibid*., p. 38.
[294] *Ibid*., p 39
[295] *Ibid*., p. 38

preciso, colocar las astillas mesiánicas en puntos estratégicos, blandir la espada de la justicia cuando es requerida. El crítico está obligado a "tomar un partido", su postura está absolutamente comprometido con la verdad, con la impugnación de la mentira. En última instancia, está comprometido con la justicia misma. Si "el crítico nada tiene que ver con el exégeta de épocas artísticas pasadas",[296] no es porque la inmersión en la historia le sea desconocida o la encuentre infructuosa. Al contrario, el crítico entiende la potencia que late dentro de la historia y por eso se niega a instrumentalizarla. A Benjamin, dice Reyes Mate, le llama la atención "el destino de las injusticias pasadas".[297] Desde esta perspectiva, el pasado comienza a perfilarse como fuente inagotable de inspiración para la realización de la justicia, pero tal apropiación de la historia no es la del romanticismo conservador ni la del historicismo, sino la lectura que favorece la causa de los oprimidos (ocasionada por la injusticia pasada). Ya que la lectura de la historia que proponen romanticismo e historicismo es estática, asimismo les convierte en cómplices de la injusticia. Mientras que la apropiación de la historia que clama justicia para los oprimidos, esa que se preocupa por el destino de las injusticias, es una invitación a la realización de un imperativo ético que pretende transformar el presente. "La mirada mesiánica es la que nos permite ver la miseria del presente o del pasado como un atentado insoportable al derecho a la felicidad,"[298] y el crítico denuncia ese atentado, sus consignas aceitan la maquinaria del mecanismo social que exige justicia. Precisamente por esto el crítico tiene plena consciencia de que "La batalla por el futuro se decide en un presente que no sabe aún nada del porvenir",[299] así su tarea es responsabilidad ante el presente que vela por el futuro, su brújula será siempre la justicia. Quizás por eso Benjamin afirmó que "la crítica es una cuestión moral".[300] Bernd Witte expone el viraje que la crítica benjamina formaliza en *Calle de sentido único*, muestra cómo ésta se actualiza más allá del marxismo ortodoxo sin olvidar sus motivaciones mesiánicas:

> Ya no hay que comprender la crítica como algo que desemboca en la muerte, como acabamiento individual del mal estado de la naturaleza, sino como algo puesto al

[296] *Id*.
[297] R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, p. 69.
[298] *Ibid*., p. 65.
[299] *Ibid*., p. 72.
[300] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 38.

> servicio de la revolución, como transformación solidaria y activa de las situaciones sociales, nacidos de una falsa conciencia pública. Mediante semejante revolución, Benjamin apunta –y así lo indica su ocasional designación con el término de "purificación"–, de manera diferente y más radical que el marxismo ortodoxo, no ya a la realización de la historia en el interior de la sociedad, sino a su realización mesiánica.[301]

Eagleton ya manifestó que la realización mesiánica nada tiene que ver con la reactivación del discurso teológico en el sentido dogmático, por mesianismo entenderemos aquí "la interrupción de la historia como historia de los vencedores; una irrupción de la justicia".[302] Desde luego que las líneas benjaminianas más celebradas –que no las únicas– sobre el mesianismo aparecen en las *Tesis sobre filosofía de la historia*, pero ya *Calle de sentido único* sugiere que el crítico facilita la irrupción de la justicia. Si "La crítica es una cuestión de distancia justa",[303] el crítico ha de saber auscultar adecuadamente dentro de esa distancia para localizar las astillas mesiánicas que su tiempo requiere. Sus formulaciones están al servicio de la revolución, pero, como ya el propio Benjamin dejó claro en *Hacia la crítica de la violencia,* ni la revolución ni la justicia tienen un programa. La crítica es la realización de la justicia y el proyecto del crítico, hasta cierto punto anarquista, consiste en "reventar el mortífero continuum de la historia con las escasas armas de las que dispone: el *shock*, la alegoría, el extrañamiento, las "astillas" heterogéneas de tiempo mesiánico, […] la violencia hermenéutica cabalística, el montaje surrealista, la nostalgia revolucionaria, las huellas reactivadas de la memoria, leer con la mano izquierda y a contrapelo"[304] para aniquilar la falsa conciencia pública.

No obstante, la perspectiva de Benjamin no puede ser tildada de ingenua. El berlinés entendió que la labor crítica se enfrenta a innumerables inconvenientes como la inexistente neutralidad valorativa o el ofuscamiento que produce el hecho de vivir en una sociedad tan inundada de mercancías como de ideologías. "A causa de esta imposibilidad de lograr una distancia crítica –dice Margaret Cohen–, la tarea del crítico ya no puede ser la desmitificación racional. El crítico debe en cambio tratar de apropiarse del poder distorsionado y

[301] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 117.
[302] E. Cohen, "Mesianismo", en p 137.
[303] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 70.
[304] T. Eagleton, *La estética como ideología,* p. 412.

distorsionante de la transposición ideológica para fines ideológicamente perturbadores".[305] Cabe aclarar, acerca de la cita anterior, que Benjamin no está renunciando a la razón; pero, por otra parte, también sabe que si se quiere impulsar una crítica demoledora contra la racionalidad burguesa hay que echar mano de aquello que la disloca. Así, los sueños y el shock –que se manifiestan constantemente en *Calle de sentido único*– se muestran como vías liberadoras, caminos para la desmitifación.

> Su defensa del shock violento como movimiento liberador. Es un estado de dispersión causado por la ubicuidad y la uniformidad de la publicidad, el shock nos brinda una mirada privilegiada que nos permite ver el "corazón de las cosas", es decir, las condicionen que estructuran y oscurecen nuestra habilidad para comprender nuestro mundo.[306]

Parece claro que Walter Benjamin valora cualquier elemento que redunde en un movimiento liberador. Indiscutiblemente, el shock, si bien fugaz y paralizador, coloca en una nueva posición a quien lo experimenta. Quizás haya en el shock una leve reminiscencia de lo inexpresivo, en tanto algo inexpresable que exige la interrupción y proyecta hacia un reordenamiento, pues "arrebata la convicción al ocioso paseante".[307] El shock se torna renovación reflexiva que puede hacer consciente la estructura del mundo, fija nuevas condiciones de posibilidad para comprenderlo. Pero, aún con la renovación estilística y conceptual, la crítica persiste como un ejercicio de desmitificación que hace perceptible una estructura para superarla. Indudablemente la cercanía con Brecht potenció esta suerte de piruetas desmitificadoras, su teatro involucraba una "asimetría estructural dentro de la actuación misma […] De hecho, esto es la estructura misma del efecto del distanciamiento, que representa y descoloca al mismo tiempo, ofrece una postura y sugiere una autocrítica".[308] Así, el distanciamiento y las perspectivas producen una serie de sensaciones que fueron perfectamente aprovechadas por Benjamin en *Einbahnstraβe*. Ahora el concepto de crítica ha evolucionado, ha ganado para sí los favores del marxismo no ortodoxo y las vanguardias literarias europeas, aunque en esencia sigue siendo verdad liberadora. Margaret Cohen

[305] M. Cohen, "La fantasmagoría de Walter Benjamin", p. 226.
[306] M. Jennings, "Walter Benjamin y la vanguardia europea", p. 44.
[307] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 79.
[308] T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* p. 239.

expresa con suficiente claridad la "redefinición" de la actividad crítica que el berlinés ejecuta en *Calle de sentido único*:

> Su redefinición de la actividad crítica en la post-ilustración: ¿cómo representar el pensamiento crítico cuando su configuración metafísica tradicional se desploma? Pues al invalidar la "Kritik" de la Ilustración, Benjamin se priva también de la retórica metafísica tradicional […] Para expresar su concepción de la actividad crítica contemporánea, por lo tanto, Benjamin debe de concebir figuras propias. [Así, la] crítica otorga un acceso válido a las cosas tal como son. […] el crítico opera con un medio de iluminación que por sí mismo resume el desafío postilustrado de Benjamin.[309]

6.0. El modelo de crítica benjaminiano. ¿*Crítica conscienciadora o crítica salvadora*?

Desde el principio ha quedado claro que la lectura de Benjamin que aquí ensayamos poco se apega a la interpretación de Habermas. Al parecer de este último la obra benjaminana está plagada de inconsistencias y contradicciones que, si bien atractivas y actuales para el pensamiento filosófico, la vuelven inviable; poco relevante para un proyecto intelectual serio más allá de la actualización de su filosofía del lenguaje a la luz de una teoría de la evolución social. Naturalmente, es imperativo expresar que el autor de esta tesis está en desacuerdo con la mayor parte de las aseveraciones que Habermas vertió en *Crítica conscienciadora o crítica salvadora*. No obstante, tratar las impugnaciones que aparecen en dicho texto –que en muchos casos no son más que tergiversaciones del pensamiento de Benjamin, exacerbadas por un conocimiento superficial de su obra– servirá para dilucidar algunos puntos relevantes de la filosofía benjaminiana, mismos que son decisivos para entender el alcance de su concepto de crítica.

Habrá que comenzar por matizar la tesis habermasiana de que "el análisis de Benjamin renuncia a la forma de la autorreflexión".[310] En *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* el berlinés presenta una teoría propia de la reflexividad, que si bien no satisface absolutamente los criterios de la idea de autorreflexión de Habermas –en el sentido de que la reflexividad benjaminiana no pretende encontrar el origen de su propia

[309] M. Cohen, "La fantasmagoría de Walter Benjamin", p. 226-230.
[310] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 305.

legalidad–, es por sí misma una propuesta que explora otro derrotero de la racionalidad sin caer en la irracionalidad acrítica. Fue cabalmente el cuestionamiento de la teoría romántica de la reflexión a la luz de la crítica de arte lo que incitó al filósofo de Berlín a crear una teoría propia de la reflexividad cuya principal innovación sería la descentración del sujeto.[311] "La crítica –dice Benjamin– tampoco es enjuiciamiento expresión de una opinión sobre una obra de arte. Es más bien producto que en su origen es ciertamente ocasionado por la obra, pero cuya existencia es independiente respecto a ésta".[312] Así, el individuo –nótese el despojo del aparato conceptual moderno– es capaz de conocer y conocerse mediante su relación con otros objetos, pero dicho proceso reflexivo tiene puntos de opacidad y no es absoluto. Sin embargo, la autorreflexión como proceso de auto esclarecimiento a través del arte e, incluso, como confrontación teórica con la realidad es un rasgo importante de la filosofía benjaminana, de tal modo que no es licito decir que Benjamin se despide del todo de ella.

Por otro lado, parece que Habermas mezcla las nociones de historia, revolución y mesianismo al afirmar que el berlinés construyó una "concepción antievolucionista […] de la historia".[313] En efecto, el filósofo alemán realizó una cantidad considerable de reflexiones sobre la historia, sin embargo, éstas nunca insinuaron pretensiones normativas: "la historia universal carece de estructura teorética".[314] Donde sí cabe una "concepción antievolucionista" –y eso hasta cierto punto– es en la revolución, ya que para Benjamin las revoluciones "no son la locomotora de la historia, como sostiene Marx […]: la verdadera revolución consiste más bien en tirar del freno de mano para detener el tren. [Aquí] está criticando […] los excesos del marxismo economicista [y al] progreso".[315] Desde esta perspectiva, las revoluciones pueden ser entendidas como momentos de detención y, consecuentemente, asignarles ese cariz "antievolucionista". Pero no hay que perder de vista que Benjamin nunca fusionó conceptualmente historia y revolución, pues ambas son bien distintas. Naturalmente el mesianismo entendido como ruptura con la historia como historia de los vencedores, y que en repetidas ocasiones ha sido señalado como un momento auténtico en la historia, podría generar un equívoco al estar estrechamente vinculado con la historia y

[311] *Apud*, W. Menninghaus, "Walter Benjamin's exposition of the romantic theory of reflection", p. 32.
[312] W. Benjamin, "El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán", p. 106.
[313] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 308.
[314] W. Benjamin, "Conceptos de filosofía de la historia", p. 74.
[315] P. Scotto, "El materialismo histórico de Benjamin", en Constelaciones-Revista de Teoría Crítica, Número 7, (Diciembre de 2015), pp. 290-321.

con la revolución. A pesar de que el mesianismo pudiese parecer el punto culminante de la historia no lo es –pese a que el mesianismo le dé dirección momentánea a ésta– porque no todo el transcurrir histórico es mesiánico (ni revolucionario). Para disipar dudas futuras, es menester decir que Benjamin no ve una teleología en la historia ni entiende el mesianismo como "el objetivo" al que ésta debe de llegar. Es cierto que el filósofo de Berlín valoró en grado superlativo al mesianismo porque éste impulsa las revoluciones que aparecen en momentos clave de la historia, pero nunca fundió conceptualmente estas tres ideas entre sí.

Habermas insistió, tal vez más cercano a los propios intereses de su proyecto filosófico, en el peligro que deriva de extraer del mito el material crítico que será empleado para la emancipación al decir que "Benjamin pensaba más bien que el potencial semántico del que beben los hombres para investir al mundo de sentido y hacerlo experienciable, quedó depositado en el mito, de donde hay que desatarlo, pero que ese potencial no se puede ampliar, sino sólo transformar".[316] Y es que Habermas no puede concebir que el mito sea capaz de impulsar una crítica auténticamente emancipatoria.[317] Cabe mencionar que la condición para extraer del mito aquel elemento que da sentido, reorienta y transforma es efectuar un ejercicio crítico –hasta aquí parece que Habermas logra seguir a Benjamin–, pero este material no es siempre el mismo y, mejor aún, es susceptible a ser ampliado no únicamente por el transcurso de la historia, sino también por la diversidad de métodos y constelaciones mediante los cuales se puede hacer disponible dicho potencial. Pues, en primer lugar, la crítica opera un movimiento reflexivo finito y esto, aunado a la opacidad propia de la finitud, redunda en que no todo el potencial latente en el mito se vuelve asequible a una época histórica determinada. Desde esta perspectiva, las sociedades de diferentes épocas y culturas echan mano de distintas fuerzas emancipatorias. En segundo lugar, tampoco es que la crítica –el crítico– abreve siempre de los mismos fragmentos emancipatorios para modificar su entorno. Es tarea del crítico buscar nuevas figuras, localizar

[316] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 317

[317] Habermas rechaza la idea de que del mito pudiese brotar una fuerza emancipatoria, ya que de éste sólo surgen plexos de sentido que perpetúan a las sociedades tradicionales. Por eso es por lo que el filósofo de Düsseldorf se muestra escéptico frente a la propuesta de Benjamin. "La expresión "sociedad tradicional" hace referencia a la circunstancia de que el marco institucional reposa sobre un fundamento legitimatorio incuestionado que representan las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto –tanto del cosmos como de la sociedad–. Las "sociedades tradicionales" sólo pueden subsistir mientras la evolución de los subsistemas de la acción racional con arreglo a fines se mantiene dentro de los límites de la eficacia legitimadora de las tradiciones culturales" J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 73.

momentos diferentes, pues "en cada época es preciso esforzarse por arrancar la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla".[318] Aquí también, probablemente, Habermas confundió a la tradición con tradicionalismo. A Benjamin le interesó la idea de tradición en el sentido de la cábala, como posibilidad de renovación y ruptura; y no el tradicionalismo que perpetúa la repetición acrítica. En tercer lugar, a pesar de que Habermas no lo tematiza, es necesario reparar en que la fuerza de la crítica emancipatoria también puede provenir de manifestaciones culturales actuales, contemporáneas, que no son absolutamente subsidiarias del mito; por eso Benjamin se acercó –como ya se ha visto– a las vanguardias literarias europeas, pues en éstas encontró elementos para la liberación.

Da la impresión de que a Habermas poco le interesó descifrar el papel que la mística judía y el marxismo tienen en la filosofía del berlinés: "Mi tesis es que Benjamin no consiguió llevar a efecto su intención de conciliar ilustración y mística, porque el teólogo que pervivió en él no consiguió arreglárselas para poner la teoría mesiánica de la experiencia al servicio del materialismo histórico".[319] En primer lugar, ya se ha mostrado que a Benjamin no le interesó armonizar a la mística judía con ninguna corriente filosófica. En segundo lugar, aceptar la afirmación de Habermas sería relegar las reflexiones sobre la experiencia que el berlinés efectúo a partir de otras formas de pensamiento como el neokantismo, el romanticismo e, incluso, el surrealismo. En tercer lugar, ni Benjamin comenzó siendo exclusivamente un teólogo ni, ulteriormente, efectuó un giro arbitrario hacia el materialismo histórico. A pesar de que siempre se encontró en medio de distintos campos de fuerzas filosóficos y teóricos desarrolló su pensamiento (si se quiere ecléctico) con cierta congruencia y consistencia. De este modo, las adendas posteriores a 1924, año en el que Asja Lacis y sus amigos le encaminaron hacia el marxismo, guardan cierta congruencia con sus formulaciones anteriores. Ciertamente, como en cualquier filosofía, se pueden localizar puntos de continuidad y de ruptura. Sí, hay teología en la filosofía de Benjamin, pero no en su versión dogmática; ésta –al igual que su interés por el materialismo histórico y otras corrientes de pensamiento– fue modelada críticamente a partir de los propios intereses del berlinés.

---

[318] W. Benjamin, "Conceptos de filosofía de la historia", p. 67.
[319] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 322.

La relación con la teología judía y sus derivados es quizás la característica de la filosofía benjaminiana que más sospechas ha despertado. Sobre esto Habermas dice: "Benjamin […] nunca estuvo dispuesto a abandonar la herencia teológica, por lo menos en el sentido de su teoría mimética del lenguaje, a su teoría mesiánica de la historia y su comprensión revolucionario-conservador de la crítica siempre las consideró inmunes a las objeciones del materialismo histórico".[320] No obstante, Walter Benjamin mostró de manera temprana su independencia intelectual frente a las enseñanzas del judaísmo, en una carta dirigida a Ludwig Strauss escrita en Berlín el 21 de noviembre de 1912 escribió:

> Como ya le dije, puedo figurarme que hace cuatro años yo hubiera podido tomar al judaísmo por máxima de vida. Ahora ya no. Comprenderá Ud. A qué me refiero con una máxima: no un argumento cualquiera para una actividad cualquiera, sino al pensamiento que exige *in concreto* lo que es evidentemente correcto (La mayoría de los seres humanos precisa una determinada configuración del imperativo categórico.) La idea de juventud tal como la encarna Wickersdorf es para mí la vara con la que lo mido todo.[321]

El abandonó del judaísmo como máxima de vida fue sólo una de las múltiples ocasiones en las que el berlinés expresó su ruptura con tal tradición. Si después él mismo realizó la recuperación de algunos de sus elementos, ello se dio en función de sus intereses filosóficos. Indudablemente Benjamin recogió inspiración de los motivos propios del judaísmo, pero también es cierto que abrevó de las fuentes no ortodoxas de la teología judía como, por ejemplo, la cábala. Lo que al filósofo de Berlín le interesó de los cabalistas, revolucionarios dentro del seno del judaísmo, fue su capacidad de "ser bisagras y mediadores entre visiones distintas, introducir nuevas ideas removiendo continuamente las aguas de la tradición".[322] Si, como relata Bernd Witte, Benjamin asignó al judaísmo una potencia especial dentro de la cultura,[323] esto no significó una adscripción al sionismo como proyecto político. De hecho, el autor de *Calle de sentido único* rechazó el sionismo y lo tildó de "propaganda" en 1913:

---

[320] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 325.
[321] W. Benjamin, "A Ludwig Strauss", en *Materiales para un autorretrato,* p. 33.
[322] R. Forster, *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin,* p. 167.
[323] *Vid*., B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 27.

> Él se distancia del movimiento sionista al explicar que para él la política es siempre "la elección del mal menor. El ideal nunca aparece en sí, sólo en parte". En el sionismo la substancia ética del judaísmo es consumida por objetivos politico-nacionalistas. Así, él concluye, es el elemento intelectual y literario del judaísmo lo que a él le interesa, no lo político, no el lado propagandístico.[324]

Lo anterior revela que la lectura habermasiana no sólo requiere de matices, sino que produce una imagen caricaturizada, deformada, de la filosofía de Benjamin. La interpretación de Habermas no hace justicia a la producción benjaminiana y, precisamente, por eso es por lo que nos hemos dado a la tarea de desmitificar –y por supuesto, de contextualizar– algunas de las líneas de *Crítica conscienciadora o crítica salvadora*. Por otro lado, varios estudiosos de la obra de Benjamin, provenientes de distintas tradiciones teóricas, coindicen en que la relación del berlinés con la teología no fue dogmática ni constituyó un retorno al ámbito religioso. En "El ángel de la historia y el materialismo histórico", Bolívar Echeverría dijo sobre este punto: "Benjamin no predica el retorno a ninguna doctrina teológica, sea ésta judeocristiana o de cualquier otra filiación. Por "teología" [entiende] un determinado uso del discurso que persigue una explicación racional de los aconteceres del mundo".[325] Sigrid Weigel sostiene que la filosofía de Benjamin no es mera teología,[326] sino que es un proyecto filosófico que busca la depuración crítico-racional de conceptos provenientes del discurso teológico, lo que Weigel entiende como una "dialéctica de la secularización". Por su parte, Francisco Naishtat y Senda Sferco dicen que "hay en Benjamin uso herético de las figuras teológicas",[327] rechazando así el uso ortodoxo de la teología. Si bien puede haber una amplia discusión sobre lo que Benjamin entendió por teología, parece que la bibliografía especializada coincide en que ésta no es tributaria ni de un proyecto religioso ni de un proceder dogmático u ortodoxo.

En lo concerniente a la teoría del lenguaje de Walter Benjamin, misma que Habermas ha querido entender únicamente como una "teoría mimética del lenguaje", es menester decir

---

[324] R. Wolin, *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*, p. 7. (la traducción es mía)
[325] B. Echeverría, "El ángel de la historia y el materialismo histórico", p. 80.
[326] S. Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. xxii.
[327] F. Naishtat y S. Sferco, "Teología", p. 220.

que ésta no está constituida exclusivamente por una síntesis entre las reflexiones cabalísticas del lenguaje y las notas sobre la facultad mimética. Esto ha quedado expuesto en el capítulo uno, en el que exploramos el desarrollo de la teoría del lenguaje de Benjamin. El lector atento recordará que ésta adquirió forma gracias a otras corrientes de pensamiento y a filósofos como Hamann y Humboldt, por mencionar algunos. También las reflexiones benjaminianas sobre el lenguaje fueron actualizadas en 1935 en "Sobre el origen. Problemas de la sociología del lenguaje. Una reseña antológica", publicado en el número 4 de la *Zeitschrift für Sozialforschung;* a la luz de consideraciones antropológicas, psicológicas y materialistas. Desde esta perspectiva, la teoría del lenguaje de Benjamin está lejos de ser inmune a las objeciones provenientes tanto de otras corrientes de pensamiento como, por ejemplo, las del materialismo histórico.

La tajante afirmación habermasiana que atribuye a Walter Benjamin una teoría mesiánica de la historia debe ser sopesada con mayor detenimiento. En efecto, las reflexiones benjaminianas de la historia echaron mano del mesianismo, pero éste no vertebró de manera inflexible su visión de la historia. Si bien reconoció que en la historia hay momentos mesiánicos, éstos ni son absolutos ni son la teleología del devenir histórico. Y aunque dichos momentos mesiánicos aparecen en los instantes decisivos de la historia, éstos tampoco son concebidos por el berlinés como la realización de un programa divino. Como sugirió Peter Osbourne, Benjamin "historicizó" las influencias teológicas que inspiraron a su pensamiento. E, igualmente, la irrupción del materialismo histórico colocó límites al mesianismo. Dice Michael Löwy:

> El aspecto del marxismo que más le interesa a Benjamin y permitirá arrojar nueva luz sobre su visión del proceso histórico: *la lucha de clases*. Pero el materialismo histórico no sustituirá sus intuiciones "antiprogresistas", de inspiración romántica y mesiánica; se articulará con ellas, para ganar calidad crítica que lo distinga radicalmente del marxismo "oficial" dominante en esos tiempos.[328]

[328] M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, p. 23.

La particular forma de marxismo de la que se apropió Benjamin evitó que el mesianismo fuese el único protagonista de sus reflexiones acerca de la historia. Sin embargo, tampoco el materialismo histórico aparece como la "corrección", la "enmienda", de los errores conceptuales del mesianismo. De hecho, el berlinés incorporó "elementos de la mística judía como recurso crítico frente al talante positivo que afecta a algunas versiones del materialismo histórico, y que compromete su potencial crítico y revolucionario frente a las doctrinas positivista e historicista del progreso".[329] Si el materialismo histórico es el antídoto contra la concepción meramente teológica de la historia, el mesianismo previene de los programas que se pretenden absolutos. Y es que Benjamin rescató, según Moshe Idel, "la vision sincrónica del mesianismo asume que el progreso y la ruptura son procesos concomitantes, no secuelas".[330] Extirpando así del materialismo histórico la idea de progreso para privilegiar el potencial crítico que reside y se expresa en las rupturas históricas que exigen justicia. Según Benjamin, la justicia no tiene un programa, libera sin imponer y esto es justo lo que deberían hacer las auténticas revoluciones. Bajo este orden de ideas, la revolución es la interrupción (necesaria) de un programa; interrupción que hace patente cómo, por ejemplo, ideas como la del progreso reproducen un contexto que perpetua tanto a la injusticia como a la servidumbre mítica, así, es tarea de la crítica desmentir ideas como la del progreso. Sin embargo, sería inexacto situar la aversión benjaminiana hacia el progreso y a los programas teleológicos en la mística judía o en el marxismo –aunque sí cabe decir que estos dos refuerzan sus argumentos en contra de ellos–, más bien habría que situar dicho rechazo en el espíritu romántico de Benjamin, éste adquiere una formulación concreta en *La vida de los estudiantes* en las siguientes líneas: "Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, sólo distingue el ritmo de los seres humanos y de las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le

[329] A. Ortega y G. Petrova, "Materialismo histórico", p. 128.

[330] Moshe Idel distinguió una doble herencia dentro del mesianismo. La primera, una visión escatológica, sostiene que el progreso supone un salto dramático en la historia; entiende al mesianismo como la intervención divina definitiva en el curso de la historia. La segunda, una visión sincrónica, sostiene que el progreso y la ruptura se repelen; aquí el progreso lleva a la catástrofe. Así la historia está salpicada de distintos momentos mesiánicos, de ruptura, pero no está asociada con una teleología de la historia. Aunque con ciertas variantes que incluyen el rechazo de una intervención divina en el sentido cabal de la palabra, podría decirse que Benjamin está más cercano a la visión sincrónica. M. Idel, "Torah Hadashah - Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship",p. 177. (la traducción es mía)

plantea presente".[331] En esta medida, romanticismo, mesianismo y marxismo producen un campo de fuerzas que pretende neutralizar las posturas dogmáticas de cada uno para ofrecer una reflexión innovadora sobre la historia.

La objeción habermasiana de que la compresión revolucionario-conservadora de la crítica es inmune al materialismo histórico es también insostenible, basta con referir a lo ya escrito en los renglones anteriores. Pero merece la pena dejar bien claro que la crítica no evoca las astillas mesiánicas con la finalidad de preservar un *statu quo*, más bien el objetivo es propiciar una interrupción de la injusticia en la historia. Desde luego, la crítica –su denuncia de la injusticia y la exigencia de justicia– es extremadamente sensible a las condiciones materiales de la vida. Por ejemplo, en *Calle de sentido único*, cabalmente en "Viaje por la inflación alemana", la crítica benjaminiana opera empleando una serie de consideraciones provenientes del materialismo histórico. Así que difícilmente se puede hablar de una inmunidad de la crítica frente el materialismo histórico, ya que éste proporcionó elementos que transformaron y potenciaron el ejercicio crítico del berlinés.

La última observación de Habermas de la que nos ocuparemos aquí, misma en la que el ensayo *Hacia la crítica de la violencia* de Benjamin es tematizado, es la siguiente:

> El poder revolucionario es, al igual que el mítico, un poder que se manifiesta: es "la más alta manifestación del poder puro a través de los hombres" De forma enteramente consecuente, Benjamin echa mano del mito soreliano de la huelga general y de una práctica anarquista que se caracteriza por desterrar del ámbito de la práctica política el carácter instrumental de la acción y por negar la racionalidad con respecto a fines para reemplazarla por una "política de los medios puros"[332]

En primer lugar, el poder revolucionario no es igual al "poder" mítico. El primero ha sido obtenido a través de un proceso crítico que opera la trasfiguración del plexo de sentido del que emerge, en este sentido, permite la superación de la estructura mítica a razón de que exhibe su entramado de tal modo que hace posible su reconfiguración. Mientras el poder mítico no sólo no requiere de ninguna maniobra para manifestarse, sino que mantiene atado

[331] W. Benjamin, "La vida de los estudiantes", p. 77.
[332] J. Habermas, "Walter Benjamin. Crítica conscienciadora o crítica salvadora", p. 327.

al hombre a la servidumbre. Esto último es exactamente lo opuesto al propósito de la revolución. Siendo que la revolución es una ruptura con el orden establecido, un posicionamiento novedoso frente al letargo que produce una disposición mítica, no parece muy adecuado equiparar revolución y mito. Igualmente, el poder puro que impulsa a toda revolución sólo se hace disponible a partir de un proceso crítico-racional que poco o absolutamente nada tiene que ver con el "estado puro" del mito.

En segundo lugar, si bien el berlinés echa mano del "mito soreliano", esto no puede ser interpretado como la continuación de un programa mítico –entendido tanto en el sentido de violencia mítica como de recepción acrítica–, sino como una fórmula que sirve para impulsar una serie de transformaciones dentro del ámbito social y político mediante un discurso que, parece, Benjamin pretende explorar en su dimensión utópica. Basta con recordar que Sorel pensaba que el "mito de la huelga general" evocaba las potencias requeridas para la revolución, mientras menospreciaba lo utópico por ser pura intelectualización inofensiva. Así, el berlinés intelectualiza en "mito de la huelga general" y aprovecha su potencia para su discurso crítico.

En tercer lugar, eliminar la acción instrumental no es el propósito de una agenda política, sino que es parte esencial de la filosofía benjaminiana misma –el filósofo de Berlín ha expresado su rechazo hacia la instrumentalización del lenguaje, del conocimiento, de la justicia, etcétera–. No obstante, aquí Habermas (como ya lo había hecho Marcuse y, actualmente, Žižek) apunta a un problema inherente a la formulación benjaminiana, que lejos de ser justificado tiene que ser resuelto; pues siendo que el propósito de la violencia divina es la disolución de la práctica política engendrada por un sistema jurídico en particular que favorece la dominación, la violencia divina tiene una finalidad precisa: fulminar la legalidad mítica. Así, Derrida retrata a Benjamin como alguien "obsesionado por el tema de la destrucción radical, de la exterminación, de la aniquilación total y coma en primer término, de la aniquilación del derecho [mítico]".[333] Probablemente dicha obsesión propició que el berlinés no realizase una conceptualización más fina sobre el proceder de la violencia divina en la que se resolviese tal paradoja (sin caer en la instrumentalización). Sin embargo, la ausencia de una conceptualización más fina hace brotar la amenaza de la irracionalidad.

[333] J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 69.

“Esas manifestaciones violentas aparentemente “irracionales”, sin ninguna exigencia programática concreta, sino motivadas por y basadas tan sólo en una vaga exigencia de justicia, […] Se trata, tal como lo dijo Benjamin, de medios sin un fin, que no forman parte de una estrategia a largo plazo”.[334]

Es cierto que es imposible localizar en la obra de Benjamin un anhelo programático de aniquilar la racionalidad con respecto a fines. Evidentemente, el berlinés no intenta de desterrar a la racionalidad instrumental de manera absoluta, pero sí trata de ponerle un freno para que ésta no someta la esfera de lo ético-político a relaciones de dominación y manipulación, empero (hasta el momento) no se alcanza a avizorar cómo la filosofía de benjaminiana pretende evitarlo. No se desvirtúe lo anterior, ya que no se está solicitando al berlinés una “positivización” de su proyecto filosófico −exigir eso significaría no haber entendido las líneas esenciales del planteamiento de Benjamin−, sino que parece que el filósofo alemán no ha sugerido la vía negativa, el pequeño esfuerzo que impide, los medios insuficientes o pueriles que pueden revertir la catástrofe.

Por último, *Hacia la crítica de la violencia* no es la exposición de un programa político[335] cuyo plan final sea la institución de una política de los medios puros, dicho propósito es por sí mismo inconsecuente con lo que Benjamin escribe en este ensayo. La política de los medios puros no es un objetivo, sino que –a la manera de un sendero evanescente– se muestra para *encaminar* hacia una política responsable que entiende los peligros de la instrumentalización. La política de los medios puros no se adscribe a ningún partido ni programa político, pero es en sí misma un medio para la acción política.

---

[334] S. Žižek, *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror,* p. 44.

[335] Naturalmente “Hacia la crítica de la violencia” tiene una motivación política, pero ésta no tiene intenciones propagandísticas ni presenta a la política de los medios puros como un programa político, por lo menos no parece ser precisamente el objetivo de este texto. El mismo Benjamin, nos recuerda Peter Fenves, entendió *Zur Kritik der Gewalt* como parte de su política. “[*Zur Kritik der Gewalt*] belongs to a larger project he pursued in conjunction with his reflections on an appropriate topic for a *Habilitationsschrift,* a project he generally described as his “Politics.” P. Fenves, *The messianic reduction. Walter Benjamin and the shape of time,* California, Stanford University Press, 2011, p. 210. Pese a que este ensayo es indudablemente una pieza importante de las ideas políticas benjaminianas, éste no constituye su proyecto político acabado. En efecto, no decimos que Benjamin no tenga un planteamiento político, pero éste (al igual que sucede con muchos temas en su obra) tiene que ser pensado dentro del contexto de su producción filosófica y no únicamente desde “Hacia la crítica de la violencia”.

CAPÍTULO III

CRÍTICA Y JUSTICIA

> En la cita castigadora y salvadora, el lenguaje se revela de repente en calidad de padre de la justicia.
>
> W. Benjamin, *Karl Kraus*

> Es la justicia aquello que efectúa la crítica del mito.
>
> W. Benjamin, *Franz Kafka*

> El que elogia lo justo dice la verdad mientras que quien elogia la injusticia miente.
>
> Platón, *La República*

7.0. Hacia un esbozo de la idea de justicia en Benjamin: *Kraus, Kafka* y la segunda *Tesis sobre el concepto de historia*

En "El Demonio" (*Dämon*), la segunda parte de *Karl Kraus* (1931), Benjamin resaltó que el periodista austríaco solía emplear cierta técnica de desenmascaramiento en sus escritos y polémicas. Esta técnica es un uso específico del lenguaje que expone lo falso, lo incoherente, las mentiras y el engaño. Dicha actividad permite la victoria de la humanidad.[336] Así, es viable afirmar que la crítica emplea una técnica similar de desenmascaramiento con la finalidad de revelar la verdad y la justicia. Fue en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, donde probablemente Walter Benjamin señaló por vez primera la relación entre lenguaje y justicia. La teoría benjaminana del lenguaje, más allá de su inspiración cabalística, convierte a éste en una vía de esclarecimiento racional que contribuye a la elucidación de la justicia a través del ejercicio de la crítica, ésta –bien realizada– despoja a la justicia de sus remanentes mítico-religiosos. Siguiendo al "mago del norte", el berlinés

[336] *Vid*., W. Benjamin, "Karl Kraus", p. 352-362.

insistió en el papel fundamental del lenguaje como fuente, estructura y posibilidad de todo el conocimiento del mundo, del ser humano y, naturalmente, de la justicia. En efecto, Benjamin rechazó el uso instrumental del lenguaje: el lenguaje no es mero signo; "¿Qué comunica el lenguaje? El ser espiritual que le corresponde. Lo crucial es saber que este ser espiritual se comunica sin duda *en* el lenguaje, no *mediante* el lenguaje".[337] El ser humano se comunica *en* el lenguaje y no *con* el lenguaje. Cada expresión de la vida espiritual humana se decide *en* el lenguaje. Desde esta perspectiva, los problemas del conocimiento, del arte, de la técnica y de la justicia –por mencionar algunos– deben ser resueltos *en* el lenguaje; el lenguaje de "la caída", un lenguaje degradado en el que la historicidad y la falibilidad se hacen presentes. A pesar de que éste es un lenguaje de "la caída" puede conocer la purificación y la elevación por medio de la palabra que juzga, el discernimiento que la palabra que juzga forja es una forma de redención del lenguaje. Como dice Vivian Liska: "su pensamiento mesiánico está también moldeado sobre la tríada: paraíso, caída y la 'aún pendiente' redención".[338] El propio Benjamin dice en *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* que la traducción y el juicio pueden ofrecer la posibilidad de redención al lenguaje. La traducción señala hacia el lenguaje del nombre y del conocimiento.[339] Mientras la palabra que juzga posee el conocimiento del bien y del mal.

Julia Ng afirma que Benjamin está interesado en la relación entre la justicia y el origen del juicio en el lenguaje humano.[340] Así, el lenguaje, a través del juicio, delinea a la justicia; la cual permanecía innominada entre la obscuridad de la naturaleza. Por lo tanto, el juicio permite iluminar un contexto caótico con la finalidad de buscar la verdad y la justicia. La crítica sólo alcanza la justicia por el lenguaje, pero redimir al lenguaje con un discernimiento crítico es una tarea que no puede realizarse con un lenguaje instrumentalizado. La crítica se torna una tarea infinita en la medida en que la búsqueda por la verdad y la justicia se repite siempre en cualquier momento del presente, en cualquier instante puede emerger de manera inmediata la interpelación de la justicia cuando la irrupción de lo inexpresivo muestra la falsedad del orden presente, cuando se exige un reordenamiento orientado hacia la verdad.

---

[337] W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 146
[338] V. Liska, "Messianic Language and the Idea of Prose: Benjamin and Agamben", p. 96. (la traducción es mía)
[339] *Vid*., W. Benjamin, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre", p. 154.
[340] *Vid*., J. NG, "Justicia", p, 105.

Dicha tarea no es infinita porque se vaya acercando a un ideal de "verdad" o "justicia", más bien apunta a la necesidad del reposicionamiento incesante, a la perpetua actitud vigilante a la que no le es lícito instalarse en la falsedad de la finitud; aquí no se está negando la finitud humana, sino que la crítica −como movimiento que tiende hacia la verdad en busca de la justicia− no puede permanecer recluida dentro de las apariencias de la finitud, ha de superarlas. La redención que es introducida por la crítica en el lenguaje de "la caída" tiene la resonancia de la verdad y la justicia, éstas convierten la "reminiscencia" del lenguaje perfecto en un discernimiento racional, prudente, que desmantela al orden mítico y sus formas. No obstante, esta "reminiscencia" no es en ningún sentido una exhortación para retornar al discurso teológico, se trata más bien de poder pensar el presente en relación a otro orden para impugnar su disposición actual, mostrar su falsedad y la posibilidad de desarticular la legalidad mítica y las formas que engendra. La crítica permite trascender éstas para, finalmente, poder mostrarnos el umbral de la libertad. Fue en el análisis de la obra de Karl Kraus donde Benjamin reforzó estas ideas y localizó motivos para desarrollar pensamientos de naturaleza similar a los ya enunciados.

> Y es que no se comprende lo que es la "teoría del lenguaje" de Kraus mientras no se ve en ella una aportación al orden del proceso lingüístico, mientras se viene a entender la palabra del otro en su boca tan sólo como *corpus delicti* y la propia palabra de Kraus, a su vez, en tanto que palabra juzgadora. Kraus no tiene sistema en absoluto, y así, en su caso, cada pensamiento viene a poseer su propia celda. Por más que, de pronto, y sin causa aparente, cada celda pueda convertirse, repentinamente, en una sala, en la sala de ese tribunal en la que el lenguaje es presidente. Por lo demás, se ha dicho que Kraus tuvo que "sojuzgar su judaísmo" para recorrer aquel "camino que va del judaísmo a la libertad"; afirmación que queda refutada al punto por el hecho de que también para él van juntos la justicia y el lenguaje. No hay duda al respecto: el venerar la imagen de la justicia divina justamente en tanto que lenguaje (en la lengua alemana en cuanto a tal) es el salto mortal, y bien judío, con el que Kraus intenta quebrantar el hechizo del demonio.[341]

Kraus fue una fuente de inspiración para Benjamin, particularmente en lo que a la relación de lenguaje y justicia se refiere. Da la impresión de que el berlinés desea ver en el austríaco un reflejo de su propia teoría del lenguaje. En efecto, Benjamin imputa a Kraus una teoría

[341] W. Benjamin, "Karl Kraus", p. 357.

del lenguaje que despliega su potencia en el desarrollo del proceso lingüístico mismo, éste no se agota en la materialidad de la palabra y las posibilidades dialécticas que de ella se desprenden, sino que remite al espectro iluminador que irradia de la palabra juzgadora, de su redención. Pero ni ésta ni el lenguaje responden a la forma del sistema absoluto. Cada pensamiento, cada discernimiento, habita una celda cuyo tribunal particular es presidido por el lenguaje; por un acto discursivo en el que la palabra juzgadora decide sobre la (in)justicia de quien mora en el calabozo.

Desde luego, el eco del judaísmo resuena en las mazmorras de Kraus, pero tal es el estruendo del resuelto abandono de las turbias formas del entramado mítico que ya no se puede hablar de un judaísmo tradicional y dogmático. Kraus lo sojuzga para dibujar un camino hacia la libertad, hacia lo ético. El vienés activa la modalidad liberadora de la palabra en la que ésta se abre paso a través de la obscuridad mítica, desmitifica el entramado mítico-religioso de la culpa y engendra responsabilidad. Arranca las raíces de la elección y siembra la semilla de la decisión. La teoría del lenguaje de Karl Kraus neutraliza el sacrificio y ofrece libertad. Se podría objetar que la relación entre lenguaje y justicia (cultivada por el judaísmo) prevalece en el esquema krausiano, pero el vienés "venera la imagen de la justicia divina" en los términos hacia los que apunta la inmanencia del lenguaje, del lenguaje alemán. Rompe con la violencia mítica. Al igual que sucede con Benjamin –indudablemente aquí se podría señalar el influjo que en nuestra lectura tiene la "violencia hermenéutica" del berlinés sobre Kraus–, los motivos teológicos se han convertido en figuras que contribuyen al discernimiento racional. El salto mortal es una superación de los motivos judíos mediante un impulso "bien judío". Karl Kraus tomó una decisión. Su decisión consiste en buscar la justicia fuera del ámbito mítico, sólo así puede quebrar el hechizo del demonio. Y es que el lenguaje que bosqueja la evanescente silueta de la justicia, con ayuda de la palabra castigadora y salvadora, no encierra en el mito. La correlación entre lenguaje y justicia se reitera en un pasaje que varios de los estudiosos de Benjamin han llamado "teoría de la cita":

> En la cita castigadora y salvadora, el lenguaje se revela de repente en calidad de padre de la justicia. La cita invoca en el nombre a la palabra, la saca como tal de su contexto, y, de este modo, la devuelve a su origen. La palabra no suena mal en el ensamble de un nuevo texto. […] Ante el lenguaje, ambos reinos (destrucción y origen) quedan

> acreditados en la cita. Y, al contrario, el lenguaje está completo tan sólo donde ambos pueden compenetrarse, en una cita.[342]

Sí, el lenguaje es padre de la justicia, pero únicamente su despliegue riguroso –y esto incluye a la crítica– señala hacia lo justo. En efecto, la arbitrariedad no tiene cabida en la actividad redentora del lenguaje que busca la justicia. Si bien la cita saca de contexto, siempre remite a la magia que pervive en la palabra. Sin embargo, esto no hay que entenderlo mal, la potencia redentora de la palabra no reposa en una mística del lenguaje; más bien se vale de un movimiento multidireccional en el que el discernimiento castiga o salva. Es exactamente sobre este último movimiento en el que la crítica intenta reconstruir las huellas de la justicia. Para ello recorre los reinos de la destrucción y del origen. De esta manera, la crítica opera simultáneamente una doble modalidad iluminadora –dualidad en la que parece imposible establecer jerarquías–. Por un lado, destruye, expone y desmonta; por otro, matiza, ordena y orienta. La cita revuelve al lenguaje, lo saca de su "existencia natural" por así decirlo, a través de la crítica; esta misma le previene de las calamidades de la instrumentalización, orienta su despliegue hacia la libertad. El lenguaje efectúa una suerte de actualización racional de la justicia a partir de la crítica, pero no pierde de vista que su veredicto reposa sobre una tensión que en algún momento reclamará una reevaluación. Lo anterior de ninguna forma relativiza a la justicia, sino que es un llamado para que la crítica disipe la ambigüedad que nubla el camino hacia ésta sin dejar de considerar su historicidad. Sigrid Weigel reconstruye el camino de la justicia desde el estado mítico hasta su actualización crítica en la historia de la siguiente manera:

> La justicia es una idea que precede a la ley positiva y que se originó en un contexto bíblico. En la medida en que un orden jurídico (como un orden histórico) toma la idea de justicia divina como su punto de orientación, mientras la ley positiva (como ley humana o la ley hecha por seres humanos) simultáneamente marca su distancia de la esfera de la justicia divina; entonces, la ley es caracterizada por una equivocidad estructural. De hecho, Benjamin habla en el ensayo sobre Kraus de la "ambigüedad constitutiva de la ley" […] porque la justicia en términos históricos trae consigo una referencia a la idea de justicia en un sentido bíblico pre-judicial.[343]

---

[342] *Ibid*., p. 372.
[343] S. Weigel, *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, p. 28. (la traducción es mía)

Weigel sugiere que la idea de justicia que rige a la ley positiva proviene de un contexto bíblico. La idea de justicia divina que éste engendró fue el punto de orientación para que el orden legal histórico se instituyese. Así, el ser humano instauró leyes humanas emulando, hasta cierto punto, a la ley divina. No obstante, esta nueva legalidad tendrá que distanciarse del ámbito teológico –mismo que en un principio la impulsó– para conquistar su humanidad de manera legítima. Pese a ello, la ley humana pocas veces logra una separación auténtica de este ámbito, pero es cabalmente dicha superación la que Benjamin pretende alcanzar, ya que la posibilidad de la justicia misma depende de la superación de su conceptualización mítico-religiosa. Es decir, la destrucción de la violencia mítica establece las condiciones de posibilidad de la justicia, justo como el berlinés lo expresó en *Zur Kritik der Gewalt.* Al entender de Weigel, el ensayo de Kraus permitió a Benjamin exhibir la ambigüedad de la ley. Mientras, por un lado, la ley divina mantiene cautivo al ser humano dentro de la esfera mítica de la existencia que instala en el reino de la elección debido a que en lugar de discernimiento hay idolatría; por otro, la ley humana libera de la existencia mítica a través de la responsabilidad que implica la decisión porque la crítica instaura las condiciones de posibilidad de la acción auténtica. No hay que perder de vista que la ley humana no es por sí misma garantía de liberación, ya que, si una pretendida "ley humana" conserva remanentes de legalidad mítica, prevalece la amenaza de la idolatría. Esta amenaza será naturalmente contrarrestada por la crítica. La última muestra la ambigüedad de la ley e ilumina el camino hacia la justicia, también hace visible la tracción dialéctica que existe entre ambas; su discernimiento no deja de considerar las relaciones históricas, conceptuales y los marcos de referencia mítico-religiosos que las rodean para formular un verdadero movimiento emancipatorio, desmitificador. Pero no basta con que la crítica se autoproclame desmitificadora, también ha de cumplir con ciertas "condiciones materiales" para accionar la justa emancipación. Para ello Benjamin recurre a Marx:

> El humanismo real que [Marx] contrapone al humanismo clásico se manifiesta sin duda para Kraus en el niño, que alza su rostro contra los ídolos de su ser natural ideal, de ser natural romántico, como contra los ídolos del ciudadano modelos". Así, es imperativo que la crítica rechace los ídolos, las quimeras, tanto del idealismo como del

> romanticismo y se instaure en el ámbito de la realidad histórica. Porque "no hay liberación idealista del mito, sino sólo liberación materialista.[344]

Benjamin orquestó una huida materialista de la fortaleza teológica; si bien debatible, esto es indudablemente consecuente con su pensamiento que de nueva cuenta embiste contra la legalidad que subvenciona el concepto mítico de justicia. Ahora, la labor desmitificadora adquiere la potencia del materialismo. La liberación materialista también se encargará de fulminar el concepto mítico de justicia. Y es que el materialismo tiene mucho que decir, sobre todo cuando enarbola la bandera del humanismo real, frente a la forma mítica de existencia porque:

> Con esta oposición brutal entre "humanismo clásico" y "humanismo real", Benjamin inyecta una dosis radical de materialismo: el hombre que se transforma puede liberar a la humanidad, a condición de que se emancipe de toda la mitología del origen. A condición de que *purifique* la naturaleza humana. ¿Y cómo se realiza esta revolución? Benjamin responde con un concepto que no resulta inmediatamente revolucionario: el lenguaje. El lenguaje "aparece como matriz de la justicia". "La esfera lingüística del nombre, sólo ella, es quien proporciona la clave de la trayectoria polémica de Kraus, la cita. Citar una palabra significa llamarla por su nombre".[345]

La crítica sólo será liberadora si trasciende el contexto mítico del origen. A propósito de la cita precedente, es posible descomponer la afirmación anterior en tres momentos para percibir con mayor claridad sus implicaciones. Primero, quien fórmula la crítica –el crítico– ha de tener que haberse emancipado él mismo de los quiméricos ideales del humanismo clásico, de lo contrario no será capaz de mostrar una vía de liberación a la humanidad ni a su comunidad. Segundo, la crítica debe, a su vez, superar el plexo mitológico del origen, de lo contrario sus esfuerzos emancipatorios serán vanos –aquí merece la pena recalcar que, en efecto, se exige la ruptura con el orden mítico que Habermas no divisó–. Tercero, la naturaleza humana, ya despojada de los remanentes del humanismo clásico y de toda mitología del origen; podrá purificarse críticamente a sí misma libre de los parámetros

[344] W. Benjamin, "Karl Kraus", p. 373-374.
[345] B. Tackels, *Walter Benjamin. Una vida en los textos,* 573

absolutos del idealismo, también intentará despedirse de la violencia mítica. Sin embargo, la potencia revolucionaria brotará del lenguaje –que, curiosamente, no ha dejado de intervenir activamente en la desarticulación de los constructos teóricos e ideológicos que obstruyen la emancipación– en la forma de la palabra que juzga. En efecto, ésta decidirá si es necesario tirar del freno de mano para detener la catástrofe o, si, tal vez, hay que concentrar nuestros esfuerzos hacia cierta dirección. Es decir, la palabra que juzga decidirá sobre la (in)justicia. Llamará a la palabra –a la acción– por su nombre para revelar su verdad. Aquí no debe pasar por desaperciba la afirmación de Benjamin: "La verdad no es desvelamiento que anule el misterio, sino revelación que le hace justicia".[346] Desde esta perspectiva, la crítica, al llamar a las cosas por su nombre, hace justicia y dice la verdad. La crítica no expone de manera absoluta el misterio de la verdad, pero sí esgrime las demandas de justicia que de ésta emanan y las convierte en imperativo. Como observó Pablo Oyarzún Robles:

> [Hay un] vínculo indisociable […] de verdad y justicia. La regla fundamental de este vínculo […] podría enunciarse en estos términos: si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad. Es precisamente esta exigencia la que define al conocer como una operación de rescate, la que designa a la redención como una categoría, la más alta, del conocer.[347]

Aquí se expresa la inquebrantable relación entre verdad y justicia, pues el verdadero conocimiento hace justicia. Su "categoría más alta", la redención, es el concepto más elevado al que el conocimiento puede aspirar. Y es que precisamente la crítica redime al lenguaje mediante el juicio. Entonces, el juicio redentor tiene que ser necesariamente verdadero y justo. Es decir, mostrar la verdad de lo conocido e impedir la injusticia. Al enlazar verdad y justicia, la crítica opera el gesto redentor al que no le basta con ser testigo de la injusticia en el mundo, sino que también evoca los vientos que habrán "de sacar a los muertos de sus tumbas"[348] para rescatarlos de la mentira y liberarlos del mito, pues como escribió Walter Benjamin en *Franz Kakfa*: "es la justicia aquello que efectúa aquí la crítica del mito".[349]

---

[346] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 227.
[347] P. Oyarzún, "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad" en *La dialéctica en suspenso,* p. 9.
[348] W. Benjamin, "Karl Kraus", p. 345.
[349] W. Benjamin, "Franz Kafka", p. 106.

Benjamin, a diferencia de las teorías éticas contemporáneas, no está dispuesto a renunciar a la correlación entre verdad y justicia. El gesto redentor no separa el ámbito epistemológico del ético. En efecto, la denuncia de la injusticia no es únicamente descripción de hechos sin más, sino que implica el discernimiento, exhibe la mentira al hacer visible la estructura que subvenciona el orden de la falsedad, del mito. El juicio redentor sincroniza verdad y justicia para efectuar la crítica del mito.

Esta crítica del mito no debe ser entendida dentro de los marcos teórico-interpretativos del racionalismo ni de la ilustración. Reyes Mate nos dice que al filósofo berlinés "no le interesa sólo liberar al mundo de los mitos, sino al hombre de las injusticias".[350] Bajo este orden de ideas, la crítica –tal como la concibe Benjamin– guarda una estrecha relación con la justicia en la medida en que desarticula las figuras míticas que favorecen la injusticia. Para percibir esto con mayor claridad merece la pena recordar cómo operan las fuerzas míticas. Éstas, en "*Las Afinidades electivas" de Goethe,* recluyen dentro de la idolatría del mito (donde no hay discernimiento), pues una fe ciega instala en el inamovible curso del destino. Como advierte Enrique Dussel: "la idolatría se torna injusticia".[351] Y, evocando el siguiente momento de la reflexión dusseliana, únicamente a través de la negación del objeto que propicia la idolatría se conseguirá la afirmación de la justicia.

Sería en el universo de *Kafka* (1934) donde el filósofo de Berlín encontraría retratada la configuración mítica que quizás representa el mayor desafío para la realización de la justicia. Dice Erika Lipcen: "Benjamin sostiene que en la obra de Kafka el derecho tiene una configuración mítica, significa que hallamos allí un derecho caracterizado por el complejo demoníaco de destino, culpa y expiación, del mismo modo que en el pasado mítico".[352] Otra vez emerge la tensión entre ley y justicia, en ésta el derecho mítico obstruye la justicia mediante una forma fetichizada de ésta. La obra del escritor checo muestra cómo el destino,

[350] R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia",* p. 24.
[351] E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx,* p, 202.
[352] E. Lipcen, "Walter Benjamin, lector de Kafka: estudio, olvido y justicia" en Areté. Revista de filosofía, Vol. XXX, N 2, 2018, pp. 289-303.

la culpa y la expiación configuran un sistema jurídico que reproduce los esquemas primitivos cuya disposición encadena al pasado mítico e impide la justicia.

> Los tribunales tienen códigos, pero códigos que no se pueden ver. "Es parte de este sistema que uno sea condenado no sólo sin culpa, sino también sin saberlo", piensa K. En la prehistoria las leyes y las normas definidas permanecen como leyes no escritas. El hombre puede violarlas sin saberlo e incurrir así en el castigo. Pero pese a la crueldad con que puede herir a quien no se esperar, el castigo, en el sentido del derecho, no es un azar sino destino, que se revela aquí en su ambigüedad. Ya Hermann Cohen, en un rápido análisis de la concepción antigua del destino, lo ha definido como un "conocimiento al cual es imposible sustraerse" y "cuyos mismos ordenamientos parecen originar y producir esa infracción, ese desviamiento".[353]

La especulación benjaminiana fija el inicio de las leyes y las normas en un momento previo a la historia misma. Durante este lapso temporal –que Benjamin concibe como "prehistórico"– los códigos son nebulosos, sus contornos no pueden ser trazados nítidamente debido a que no han sido escritos; ello redunda en que el hombre los ignora, al desconocerlos puede contravenirlos fácilmente, pero no por eso dejará de ser acreedor al castigo que supone su transgresión. De tal manera, los tribunales que castigan la infracción edifican el sentido del derecho –no deje de observarse que estos tribunales todavía pertenecen a ese período "prehistórico"– sobre el destino. En efecto, el azar no castiga, ya que la base de la legalidad mítica, lo que sostiene su estructura, es el destino. Es decir, el destino es el artífice de las categorías y procedimientos del derecho mítico. La culpa y la expiación son productos del destino. Ambos son ambiguos y conducen a círculos viciosos. Por un lado, es imposible despojarse de la culpa, el destino la presupone y obliga al cumplimiento de lo que de ella se sigue; es ya por sí misma una infracción que implica enmienda. Por otro, la expiación, ya sea entendida como una reparación, retribución o restitución; es el cumplimiento de una pena que se mueve en un entramado categorial que siempre se las ingeniará para encontrar culpables.

Únicamente la demolición de los sistemas jurídicos míticos y la subsecuente superación de los mecanismos sobre los que se erigen hará posible el trascender los esquemas

[353] W. Benjamin, "Franz Kafka", p. 77.

de la culpa y la expiación. Para Benjamin el mundo jurídico kafkiano no solamente da cuenta del modo mítico en el que opera la ley, sino que también da indicios –aunque minúsculos y nunca definitivos– para vencerla. Ciertamente, el mito no es invencible, la legalidad y la violencia míticas que instauran estructuras, reparten culpas y exigen sangrientos sacrificios pueden ser contrarrestadas al poner en entredicho, con razón y astucia, sus formas "prehistóricas".

> Ulises se halla en el límite que divide al mito de la fábula. Razón y astucia han introducido en el mito sus artimañas; sus potencias no son ya invencibles. La fábula es el recuerdo de la victoria sobre ellas. Y Kafka escribió fábulas para dialecticos, cuando se propuso escribir leyendas. Introdujo en ellas pequeños trucos, para obtener así la prueba de que "incluso medios insuficientes o directamente pueriles pueden conducir a la salvación".[354]

El ejercicio de discernimiento que Ulises opera sobre el mito introduce una fisura dentro de la caprichosa configuración de éste. No obstante, lo que conduce a la salvación de las garras del destino es la posibilidad de justicia que se avizora mediante la crítica. Siguiendo a José Luis Delgado, la crítica al destino lleva al concepto de redención,[355] es el primer indicio de la justicia redentora. Y es que la crítica al destino despoja a la justicia de los remanentes míticos que un sistema articulado sobre la noción de culpa intenta achacarle deslealmente, solamente así es posible hacer frente a las fuerzas prehistóricas del derecho, estas fuerzas –las mismas que afrontó Kafka en sus relatos– "pueden asimismo ser consideradas como las potencias históricas de nuestros días".[356] El cuestionamiento que la crítica hace a las fuerzas prehistóricas es un discernimiento que se vuelve también un recordatorio acerca de que en cualquier momento la justicia puede tornarse en objeto de idolatría; tener esto bien presente, no olvidarlo, puede conducir a la salvación. El universo kafkiano funde al olvido, a la salvación, a la justicia y demás dentro de potentes relatos dialécticos que no caen en la ingenuidad, en la idolatría, de la afirmación rotunda de aquello que lleva a la redención o a la justicia. Al igual que el escritor checo, Benjamin no ofrece ninguna fórmula que

---

[354] *Ibid*., p. 81.
[355] J. Delgado, "La redención del pasado. Sobre un motivo central del pensamiento de Walter Benjamin" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33. Núm. 1, 2016, pp. 227-252.
[356] W. Benjamin, "Franz Kafka", p. 95.

subvencione la instrumentalización de la justicia. El filósofo alemán rechaza las prescripciones, no pregona filosofemas que presumen la posesión de la justicia, siempre coloca en la antesala y piensa a través de las líneas del novelista bohemio: "La puerta de la justicia es el estudio. Y sin embargo Kafka no se atreve a asociar a este estudio las promesas que la tradición asociaba al estudio de la Thora".[357] Afirma Lipcen sobre el escrito de Kafka:

> Benjamin no menciona el concepto de "violencia divina". Sin embargo, sostiene que es a partir de la justicia que tiene lugar la crítica del mito jurídico. Asimismo […] asocia la justicia con un nuevo elemento: el estudio del derecho. Estudiar, y ya no ejercer la ley, es la puerta de la justicia. […] en el ensayo sobre Kafka tampoco parece estar la justicia al alcance de los seres humanos. […] Estudiar no es en sí mismo instaurar un futuro reino de la justicia: en tanto esta tiene un origen divino, no está a nuestro alcance. Estudiar no implica la destrucción definitiva del derecho. Por el contrario, constituye una desmitificación del mismo desde la perspectiva de la justicia. El estudio es solo el umbral que hemos de habitar entre el derecho y la justicia, entre el mito y su crítica. […] Si el estudio es el esfuerzo de volver al pasado y la puerta de la justicia, consideramos correcto inferir que aquella vuelta al pasado, la lucha contra el olvido, constituye la puerta de la justicia"[358]

La violencia divina –aquella que libera sin imponer, sin exigir sacrificios ni suministrar culpas– se torna en la condición de posibilidad de la crítica de la legalidad mítica. El despliegue de justicia que la primera ejecuta es simplemente indisponible para el ser humano: al hombre le está negado el conocimiento de lo más elevado. Sin embargo, el ser humano puede desquebrajar el mito jurídico mediante su estudio (la puerta de la justicia). Dicha actividad ya no es la repetición de sus formas primitivas ni la práctica de sus estructuras violentas, pues ya no es el ejercicio de la ley. El estudio es discernimiento que pone en perspectiva al derecho, el estudio da lugar a la única forma en la que el ser humano puede "interrumpir" el tiempo y sumergirse en el pasado que le precede para analizarlo. Tal vez el estudio por sí mismo no enseña la fórmula decisiva para destruir al derecho mítico, pero sí sitúa en un horizonte donde su configuración se hace visible. Estudiar la ley contribuye a su desmitificación, pues la distancia adecuada permite volver al pasado para reconstruir y, desde

[357] *Ibid*., p. 107.
[358] E. Lipcen, "Walter Benjamin, lector de Kafka: estudio, olvido y justicia" en Areté. Revista de filosofía, Vol. XXX, N 2, 2018, pp. 289-303.

luego, reconocer sus puntos de continuidad, de ruptura, sus fortalezas y debilidades. De esta manera, el estudio puede auscultar en la prehistoria del derecho, divisar la trayectoria que éste ha recorrido e introducir el correctivo que neutraliza a las fuerzas míticas que obstruyen el camino hacia la justicia. Pero no olvidemos que el estudio únicamente sitúa frente a la puerta de la justicia, esa puerta es el recordatorio de que ésta es inalcanzable; mientras el estudio como actividad –en torno a aquello más elevado que es la justicia– contribuye a que el olvido (del pasado) no se propague, es la exhortación para mantenerse alerta ante (la futura) fetichización del concepto más alto, ya que dicha amenaza estará siempre al acecho.

No es novedoso decir que la teología impregna las reflexiones filosóficas benjaminianas. En párrafos anteriores se aclaró que el pensador alemán no hizo un uso dogmático de ésta, aun así, es preciso detenerse nuevamente sobre algunos aspectos teológicos presentes en los planteamientos del berlinés, particularmente en la noción de redención. Escribe Esther Cohen: "Redención ciertamente profana, no obstante que Benjamin utilice las categorías del mesianismo judío".[359] Adhiriéndonos a la aseveración de Cohen, podemos argüir que la "profanación" de las categorías teológicas perpetrada por Benjamin desactiva su condición de revelación divina y, ulteriormente, las reintroduce en el mundo para pensarlo. Estas categorías sirven para enderezar al mundo, para despojarlo de lo que lo deforma. Tal es el caso de la redención. El jorobadito, como "prototipo de la deformidad",[360] será uno de los primeros beneficiados por el advenimiento del mesías: "Este hombrecito es el inquilino de la vida desfigurada, y se desvanecerá cuando venga el Mesías del cual un gran rabino ha dicho que no piensa cambiar el mundo con violencia, sino ajustarlo só1o un poquitito".[361] Pero la redención, los pequeños ajustes que introduce el mesías, no se materializa en la salvación definitiva que transforma al mundo mediante la violencia divina. "Sin embargo, y aquí radica la complejidad del pensamiento teológico-político de Benjamin, la violencia divina, a pesar de su carácter "destructor de derecho", es absolutamente necesaria

[359] E. Cohen, "Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano" en *Acta Poética,* Número 28 (1-2) PRIMAVERA-OTOÑO, 2007, pp. 49-71.
[360] W. Benjamin, "Franz Kafka", p. 100.
[361] *Id*.

para la redención",[362] pero ésta tampoco manifiesta toda su potencia de una vez porque la redención se da en casos particulares y no generales, debida a ello no puede ser definitiva.

La violencia divina entendida como crítica de la ley en nombre de la justicia ha desencadenado una serie de debates en los cuales se vuelve crucial el lugar que se asigna a la teología y al mesianismo; debido a que la postura que se tome frente a éstas fijará la articulación de la demanda de justicia que expresa una filosofía determinada. Pues, mientras Marcuse sostiene que podemos dar razón de la violencia divina a partir de categorías sociológicas y políticas, sin necesidad de referencias teológicas o mesiánicas, para localizar los argumentos que cuestionen a la ley vigente y hacer visible la demanda de justicia que justifica la revolución. Judith Butler, mediante la interpretación del quinto mandamiento y la distinción radical de éste con relación a las leyes que engendra el derecho mítico; argumenta que la violencia divina debe ser entendida como justicia no-violenta, esto significa, que la acción de la justicia debe comprometerse con la no-violencia. Por otro lado, Slavoj Žižek avizora los inconvenientes que supone evocar el ejercicio de una violencia divina, debido a que ésta puede dar "golpes a ciegas" en nombre de una justicia expresada por la decisión solitaria que borra la existencia del otro.[363]

Aunque el debate desarrollado sobre este tema es amplio e interesante, no es nuestro objetivo trazar un mapa detallado sobre las controversias que en torno a Benjamin se han suscitado entre éstos y otros filósofos, Sin embargo, lo anteriormente escrito merece la pena ser tomado en cuenta por dos cuestiones. Primera, las apreciaciones de los autores mencionados forman parte de la constelación de lecturas que edifican la interpretación de Benjamin que aquí se ofrece; no sólo en la medida de que las consideraciones efectuadas por ellos nos previenen de los excesos que implica la radicalización –o la interpretación irresponsable– de la filosofía del berlinés, sino también en el sentido de que nos hacen conscientes de lo trágicas que pueden resultar las omisiones, ya que (aunque aquí hemos dicho que no es nuestra finalidad ofrecer una interpretación religiosa) relegar los aspectos

---

[362] E. Cohen, "Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano" en *Acta Poética*, Número 28 (1-2) PRIMAVERA-OTOÑO, 2007, pp. 49-71.

[363] Vid. R. Bernstein, *Violencia. Pensar sin barandillas*. El estudio de Bernstein expone, entre otras cosas, los debates que se han suscitado entre distintos filósofos en torno a la interpretación de la violencia divina en Benjamin. El autor de esta tesis sigue, en líneas generales, la lectura que Bernstein realiza sobre las opiniones que otros pensadores tienen de la obra del berlinés en el entendido de que lo que aquí nos interesa analizar es el pensamiento de Benjamin.

teológicos –precisamente la particular manera en la que el filósofo de Berlín los inserta en sus reflexiones– da como resultado una lectura parcial que no le hace justicia a la obra del autor que nos ocupa. Segunda, a pesar de las diferencias –o tal vez de las preferencias– de las opiniones sobre cómo entender la violencia divina en la filosofía de Benjamin, nos atrevemos a afirmar que lo que aparece en el fondo de la discusión podría sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿en qué términos debe de plantearse una crítica que detenga a aquello que produce la injusticia en el mundo? Indudablemente, la respuesta que Benjamin da a tal interrogante es múltiple y está plagada de figuras teológicas. Tal vez –como él mismo dice de la obra de Kafka– éstas sean fábulas para dialécticos que reafirman la necesidad de la actualización continúa del filosofar. Considerando que, a juicio del filósofo berlinés, las fábulas son recuerdos de la victoria sobre el mito, podríamos pensar apoyándonos en una cita de Esther Cohen, que "Ese mesías, entonces, no tendrá nada que ver con un Dios todopoderoso que vendrá a poner fin al sufrimiento sino con el/los hombres que, con esa "débil fuerza mesiánica", vendrán a darle cuerpo a la historia misma, paradójicamente, de manera violenta".[364] No obstante, la comprensión de esa "débil fuerza mesiánica" y su intervención en la historia no puede dejar de entenderse en relación con la teología.

Una pequeña comparación entre el proyecto de crítica de ley que emprendió Walter Benjamin y el que confeccionó Carl Schmitt permitirá trazar con mayor precisión el carácter que detenta la teología dentro del proyecto crítico benjaminiano. Ello en el entendido de que la crítica a la ley que formuló el filósofo renano también abrevó de la teología para problematizar y analizar tópicos que también le interesaron al berlinés. Naturalmente, las tradiciones teológicas de las que ambos participan son divergentes. Igualmente, los métodos, objetivos y resultados de los dos serán distintos, pero señalar los paralelismos y las diferencias entre los dos permitirá efectuar un esclarecimiento más profundo sobre el modelo de crítica de ley –y las consecuencias ético-políticas que de ella se siguen– que propone Benjamin. La inclusión de la teología política de Schmitt no es mero capricho, pues en 1930 el berlinés dirigió una carta al jurista alemán en la que señalaba sus afinidades teóricas. Pero también es necesario establecer distinciones, dice Enzo Traverso: "Estamos entonces ante la

[364] E. Cohen, "Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano" en *Acta Poética*, Número 28 (1-2) PRIMAVERA-OTOÑO, 2007, pp. 49-71.

presencia, en Benjamin y Schmitt, de dos teologías políticas: una judía, la otra católica; una revolucionaria y mesiánica, la otra conservadora y ultramundana".[365]

En efecto, la teología política del jurista renano convierte al catolicismo en el estandarte que justifica su conservadurismo[366] al afirmar que la idea de justicia que de ésta emana es capaz de armonizar de manera coherente inmanencia y trascendencia. Lluís Duch comenta, sin dejar de observar los matices que la imagen de Dios tiene al interior del catolicismo, lo siguiente: "El Dios de Schmitt no es el Dios de Santo Tomás. [...] La imagen de Dios que propone […] es la de un Dios escondido y transgresor que toma decisiones a menudo totalmente incomprensibles y un tanto arbitrarias porque […] se halla completamente al margen de las leyes universales de la razón".[367] Así, la idea de justicia que se sigue de la imagen del Dios de Schmitt convertirá a la justicia (divina) en subsidiaria de la decisión soberana. Lo anterior se ve reflejado en el decisionismo de Schmitt, no únicamente en el sentido de que éste repudia las reflexiones liberales y burguesas de cuño racionalista sobre la ley debido a que ésta debe ser obedecida "no por su contenido racional sino por hacer sido sancionada por el soberano para establecer la paz y la seguridad";[368] sino también porque el modelo de crítica de ley que el renano construye brota de una motivación "moral" que pretende hacer justicia en el mundo mediante un planteamiento innegablemente religioso. El mismo Schmitt lo reconoció abiertamente, pues su investigación exhibió las afinidades estructurales que unen a la teología, al derecho y a la política.

Por otro lado, la crítica a la ley que impulsa Benjamin, aunque inspirada en el judaísmo, no pretende extraer de éste el concepto de justicia que legitime la acción revolucionaria en el mundo. De hecho, pareciese que el berlinés tiene "su propia versión" del judaísmo y en ella el concepto de justicia no únicamente está en constante conflicto, sino que es indecidible. En consonancia con ello, tampoco desea determinar una correspondencia entre inmanencia y trascendencia, ya que la lectura del *Fragmento teológico-político* sugiere que

---

[365] E. Traverso, "Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar" en *Acta Poética*, Número 28 (1-2) PRIMAVERA-OTOÑO 2007, pp. 93-109.
[366] El autor de esta tesis no afirma que la teología católica sea conservadora por sí misma, pues, como ya lo han mostrado estudios realizados por Enrique Dussel, Lluís Duch o Erik Peterson, por mencionar algunos; los planteamientos teológicos del catolicismo pueden subvencionar pensamientos críticos y liberadores.
[367] L. Duch, *Religión y política*, p. 425.
[368] G. Negretto, "El concepto de Decisionismo en Carl Schmitt: El Poder Negativo de la Excepción" en *Sociedad*, Buenos Aires, No. 4, Mayo 1994, pp. 66-89.

el acontecer histórico nunca podrá armonizarse con lo mesiánico.[369] De esta suerte, la noción benjaminiana de justicia no se compromete con ningún credo, pues admite que la exigencia de justicia puede provenir de cualquier rincón; "incluso medios insuficientes o directamente pueriles pueden conducir a la salvación".[370] Que quede claro que no estamos omitiendo los elementos propios del judaísmo que Benjamin rescata para su propuesta crítica. No obstante, el propio berlinés no entendió éste en su versión ortodoxa, pero sí rescató un aspecto de éste que sintetizamos en las palabras de Diana Sperling: "el judaísmo se autodefine como "emuná", creencia. Como tal carece de una teología en el sentido estricto, no tiene dogmas, sino doctrina, doctrina que contiene las pautas de una relación directa sin intermediarios, entre el hombre y su "idea" de Dios".[371] En este sentido, la teología de la cual bebe Benjamin no se realiza únicamente mediante el cuestionamiento de los dogmas que se entretejen alrededor de ideas como la de justica, sino que supone una reorientación de las relaciones entre el hombre y su idea de Dios; y ello, subsecuentemente, impacta en las relaciones humanas, en la política. Como dice Silvana Rabinovich: "La teología, desde su escondite, será la encargada de despertar su memoria *actualizando* sus potencias políticas".[372] De este modo, la noción de justicia hacia la que señala el planteamiento benjaminiano –apoyándose en la teología– atraviesa el pasado y el presente; lo ético y lo político.

Igualmente, Benjamin abrazó ciertos aspectos del decisionismo, pero hablamos de una modalidad del decisionismo –aunque también enemigo del pensamiento burgués y liberalista– que no supedita la justicia a la decisión solitaria. La idea de justicia que construye Benjamin se articula sobre una polémica figura mesiánica que no pretende detentar el monopolio de la justicia ni ofrece una fórmula última en la que ésta deba de comprenderse. Ciertamente, el berlinés no desdeña el pensamiento teológico que explora la vía negativa; no obstante, siguiendo a Bolívar Echeverría y a Sigrid Weigel; el proyecto benjaminiano no apela a ninguna imagen divina entendida dogmáticamente. Lo que anima la crítica al derecho

---

[369] W. Benjamin, "Fragmento teológico-político", p. 206-207.
[370] W. Benjamin, "Franz Kafka", p. 81.
[371] D. Sperling, *La metafísica del espejo. Kant y el judaísmo,* p. 56.
[372] S. Rabinovich, "El enano jorodabo que no fuma (o la 'teología' benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera *Tesis sobre la historia*", en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200203#fn2http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200203#fn2 consultado el 4 de agosto de 2020 14:35 horas

en Benjamin es una forma política-ética que ya no se deriva exclusivamente de un planteamiento religioso. Así, el filósofo alemán descubre una vía crítica que está en medio de la teología y del mundo pretendidamente secularizado, en ella la crítica es subsidiaria de una acción moral racional que contrarresta la acción "moral" impulsada en el nombre del "Reino de Dios",[373] de su soberanía. Así, la crítica a la ley de Benjamin no se efectúa en función a la obediencia de un determinado soberano incomprensible y caprichoso, ni revelado ni transgresor. Lo que se sigue de las reflexiones teológicas del berlinés nos devuelve la absoluta responsabilidad de nuestras acciones y exige, más que su justificación teológico-religiosa, su configuración racional; pues, aunque él no dio crédito absoluto ni ingenuo a la razón, ésta siempre es preferible a la irreflexión tal y como lo expresó en la carta dirigida a Fritz Radt en 1915.[374] En esta medida, puede afirmarse que la crítica a la ley que Benjamin propone está en función de una idea de justicia que demanda una responsabilidad humana que se hace cargo de sí mediante una autoafirmación anti dogmática que se expresa a través una crítica eficiente, ésta busca la destrucción de aquello que produce la injusticia, de lo que sea que obstruya el camino hacia la justicia. Y esa demanda de responsabilidad humana se resuelve en la historia.

La segunda *Tesis sobre el concepto de historia* (*Über den Begriff des Geschichte*), escrita en 1940, vuelve perceptible que esa auto afirmación de la libertad pretende la realización de la justicia en el plano histórico, mediante la crítica, implica una responsabilidad humana compartida que reorienta nuestras relaciones interpersonales y proyecta un nuevo compromiso (ya ineludible) con la historia, el tiempo, la memoria, la felicidad y la acción. Indudablemente, la crítica al concepto historicista de historia es el que más interesa a nuestros fines, pues ésta es la que favorece la posibilidad de hacer justicia. Para comprender esto con mayor detenimiento citamos la segunda *Tesis*:

> "A las particularidades a las particularidades más notorias del espíritu humano, dice Lotze, pertenece... junto a tanto egoísmo en lo particular, una falta de envidia general de todo presente respecto de su futuro". Esta reflexión apunta hacia el hecho de que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al

[373] *Vid*. C. Lesch, "Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics" en The American Political Science Review, Vol. 108, No. 1, February 2014, pp. 218-232.
[374] W. Benjamin citado por G. Scholem, *Walter Benjamin y su ángel,* p. 40.

> que el curso de nuestra propia existencia nos ha confinado una felicidad capaz de despertar envidia en nosotros sólo la hay en el aire que hemos respirado junto con otros humanos, a los que hubiéramos podido dirigirnos; junto con las mujeres que se nos hubiesen podido entregar. Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de redención lo mismo sucede con la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo el pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención. ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso las mujeres a las que hoy cortejamos no tienen hermanas que ellas ya no llegaron a conocer? Si es así, un secreto compromiso de encuentro está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico.[375]

Habrá que comenzar por (re)valorar la melancolía, pues lecturas como la ofrecida por Eduardo Subirats podrían hacer de Benjamin un nostálgico pusilánime: "su nostalgia por un pasado que siempre fue mejor frente a un futuro que no quiere o no puede ver encierra una visión que no es esclarecedora".[376] La segunda *Tesis sobre el concepto de historia*, como varios de los textos de la producción benjaminiana, requiere ser pensada a través de sus otros escritos. Desde luego que un lector poco avezado en la obra benjamiana podrá encontrar pocos aspectos iluminadores sobre la vuelta al pasado que el berlinés sugiere en la segunda tesis e interpretar ésta última como la expresión más pura de una actitud derrotista, imaginar que Benjamin suspira por las segundas oportunidades ensimismado en un rincón. Y no es que el berlinés no especule sobre las segundas oportunidades (sobre aquello que pudo haber sido), pero la particular forma de melancolía que le embarga no induce al quietismo ni a la cerrazón. Aunque Susan Sontag también percibió el temperamento melancólico de Benjamin, y lo calificó de patológico, la filósofa estadounidense penetró en el sentido intelectual de la melancolía y divisó su profundidad: "su argumento es más atrevido: él percibe que transacciones profundas entre la melancolía y el mundo siempre tienen lugar con cosas […] y éstas son transacciones genuinas que revelan significados".[377] No obstante, la melancolía no sólo revela significados, es también una actitud. Una disposición de la independencia intelectual y existencial que se sabe dependiente de sí misma, justo como el berlinés lo reveló

[375] W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* p. 17.
[376] E. Subirats, "Crítica de la teología de la historia de Walter Benjamin", p. 294.
[377] S. Sontag, *Under the sign of Saturn,* p. 119.

en *El origen del* Trauerspiel *alemán*, donde la interpretación de *Melencolia I* de Albrecht Dürer le permitió trazar similitudes entre el perro y el investigador:

> Según una antigua tradición, "el bazo domina el organismo del perro", que tiene de común esto con el melancólico. Si aquel órgano, descrito como especialmente delicado, viene a deteriorarse, el perro pierde su viveza y cae presa de la rabia […] al atenerse al sentido del olfato y a la perseverancia del animal se los revestía con la imagen del investigador y el cavilador infatigable […] Toda la sabiduría del melancólico […] se adquiere mediante la inmersión en la vida de las cosas creaturales, sin que nada le deba a la voz de la revelación".[378]

Benjamin activa la lectura alegórica de la figura del perro para reafirmar su carácter inmanente, ésta retorna dicha figura a la temporalidad, exhibiendo así su fragilidad que contrasta con el vigor y la perspicacia que le otorgan el uso adecuado de sus destrezas. La lectura alegórica rompe con planos trascendentes e incrusta la sabiduría que pueda emanar de la actividad del melancólico en lo histórico. Si el perro es capaz de realizar un ejercicio de inmersión en la vida, es debido a que él mismo participa de la imperfección y fragilidad de la *physis*, esto incluye aquellas destrezas que le procuran conocimiento del mundo. Igualmente sucederá con el investigador.

Bajo este orden de ideas, se nos revela una nueva dimensión de la melancolía, una que es la expresión de lo inmanente y lo temporal; el melancólico es un cavilador infatigable cuya actitud arroja nueva luz sobre la investigación histórica. El melancólico es capaz de introducir diferentes relaciones temporales, producir distintas relaciones de sentido, pensar de otro modo lo que no tuvo lugar y articular un discurso crítico. La inmersión histórica que efectúa ausculta más allá de lo "acaecido", su sensibilidad logra evocar la memoria de un pasado "no realizado" en la que la imagen de felicidad latente puede plantar cara a las crisis actuales. Pero la promesa de justicia que emana de la felicidad no sólo puede inyectar viveza a un proyecto crítico, sino que también puede hacerlo caer preso de la rabia. Aquí hay una polaridad que seguramente el berlinés divisó: "No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie".[379] Ante el peligro, el compromiso con la historia, y desde

[378] W. Benjamin, "El origen del *Trauerspiel* alemán", p. 367.
[379] W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* p. 22.

luego con la memoria, supone una concepción del tiempo que rechaza (siempre desde la inmanencia) las deformaciones que una concepción lineal de éste produce. La idea de justicia únicamente es realizable sobre una noción de tiempo que integre una pluralidad de tiempos posibles, pues su concepción lineal "convierte −dice José A. Zamora− la historia en una eternidad muerta".[380]

La crítica a la cosificación del pasado es la continuación de la crítica al destino en la medida en que se trata de superar un plexo de temporalidad inamovible para abrir la posibilidad a la acción auténtica, una cuya libertad pretende la realización de la justicia a partir del compromiso con la memoria. En efecto, el compromiso con la memoria no restituye el "paraíso perdido", no es garantía inmediata de justicia. Reyes Mate recuerda a Max Horkheimer y dice acerca de su lectura sobre el berlinés: "la recordación [benjaminiana] no significa consumación de la justicia pues "aun cuando una sociedad mejor haya superado la injusticia presente, la miseria pasada no será reparada, ni superado el sufrimiento en la naturaleza circundante". La injusticia hecha a las víctimas de la historia no tiene reparación posible".[381] Sin lugar a dudas, la actividad del melancólico está consciente de su propia finitud, no es el caso que Benjamin implore por una intervención divina que opere "el milagro definitivo" que salve a todos los tiempos de la injusticia, sino que el filósofo de Berlín apela al potencial crítico contenido en la memoria. En lo que no fue yacen los remanentes de una narrativa que podría conducir a la justicia. Dice Martin Buber: "Utopía [es el] desenvolvimiento de las posibilidades que encierra la convivencia humana en un orden "justo".[382] Así, la realización de la justicia debe considerar los discursos utópicos que le precedieron en cuanto proyectos de comunidad, pero esto no significa su reproducción acrítica. Siguiendo a Enzo Traverso en *Melancolía de izquierda:* "La *contramemoria* marxista debería concentrarse en la felicidad sepultada de la humanidad y asociarse a la utopía como una promesa de libertad. Esa utopía, salvada y llevada a la memoria, tiene una dimensión romántica, en cuanto reconecta un futuro liberado con su pasado ancestral".[383] De modo que las distintas generaciones de individuos y colectivos no compartieron (comparten)

---

[380] J. A. Zamora, "Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin", p. 110.
[381] R. Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, p. 26.
[382] M. Buber, *Caminos de utopía*, p.18.
[383] E. Traverso, *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, p. 136.

únicamente un "lugar" en el tiempo, sino que el espectro espiritual que encarnan sus discursos utópicos −que ya hemos situado a lo inexpresivo como fuente de utopías− constituyen parte de una figura que señala hacia la justicia. Sin embargo, esta figura no es definitiva, requiere ensamblajes y desmontajes constantes. Tampoco la promesa de felicidad ha de ser confundida con la más ramplona actitud optimista, el berlinés −enarbolando la consiga de la "organización del pesimismo", que a su vez recoge de Pierre Naville− nos invitó a sospechar: "desconfianza en todo entendimiento: entre las clases, pueblos, individuos".[384] Porque precisamente la organización del pesimismo conduce a descubrir el espacio de la acción ética y política. Por otro lado, Stefano Marchesoni evoca la aguda precisión que sobre la felicidad realizó Hamacher:

> No se tiene experiencia de la felicidad en el presente, observa [Werner] Hamacher, ni en la evocación del pasado, sino "en el modo de la irrealidad de la posibilidad no actualizada del pasado". En otras palabras, la felicidad "no es una felicidad pasada, sino una felicidad fallida que ha sido posible en el pasado". de ello deriva que la felicidad no es otra cosa que" lo posible en tanto fallido".[385]

Desde esta perspectiva, la felicidad no cumplida del pasado no implica la formulación positiva de los proyectos utópicos remotos, sino que la memoria insiste en las fallas que propiciaron que esa felicidad pasada no fuera alcanzada. Así, no se trata de traer al presente las promesas de felicidad del pasado para "ajustarlas" a nuestras circunstancias y atestiguar cómo esas modificaciones muestran su eficacia en el presente. A nuestro modo de ver las cosas, parece que Benjamin encuentra más productivo el desconfiar de la promesa de felicidad que evoca la memoria y precisamente por eso apela al "índice oculto", y aquí deseamos también añadir un "índice de sospechas", que revive los fracasos para actualizar la promesa de felicidad, pues esa desconfianza puede liberar una (otra) forma de justicia. Pero no pase por inadvertida la apreciación de Hamacher: de esa experiencia de felicidad nunca se ha tenido (ni se tendrá) suficiente noticia. No obstante, esta polaridad implícita en la promesa de felicidad es necesaria para delinear el camino hacia la justicia. De modo que, sostenemos, la promesa de felicidad que aparece en la segunda *Tesis sobre filosofía de la*

[384] W. Benjamin, "El surrealismo", p. 315.
[385] S. Marchesoni, "Rememoración/Inmemoración: *Eingedenken*", p. 195.

historia está atravesada por la idea, que a su vez Benjamin recoge de Goethe, de polaridad. En la medida en que de fondo yace la afirmación de que los fenómenos "se forman durante la lucha de la luz con lo oscuro".[386] Indudablemente, también resuenan los ecos cabalísticos. Desde esta óptica, la potencia crítica del pasado sólo es asequible a través de la perspectiva crítica del tiempo que adquiere un compromiso no negociable con la historia, la memoria y la felicidad de las generaciones pasadas. No obstante, dicho compromiso debe de tener la absoluta conciencia de que se desarrolla bajo el auspicio de la polaridad.

La segunda *Tesis sobre filosofía de la historia* ha puesto en el centro de discusión la idea de redención. En efecto, este concepto remite a reflexiones de corte teológico, pero, como ya se había dicho algunas líneas atrás; el berlinés despojaría a los términos provenientes de la teología de su significación sagrada para insertarlos dentro de su discurso crítico. Dice Michael Löwy: "Benjamin sitúa [la redención], ante todo, en la esfera del individuo; su felicidad personal implica redención de su propio pasado, la realización de lo que habría podido ser pero no fue. [La redención] del pasado no es otra cosa que esa realización y esa reparación, según la imagen de felicidad de cada individuo y cada generación".[387] De esta forma, suspirar por las mujeres que "se nos hubiesen podido entregar" no es un gesto egoísta que se lamenta por no haber logrado la felicidad individual de aquel instante, sino que es evocar una promesa de felicidad para plantar cara a la actualidad. Naturalmente, la historia no va a cambiar, pero la imagen de felicidad (personal y colectiva) se actualiza, se pone en sintonía con la justicia. Reparar esa imagen rota de felicidad implica agitar y purificar los aires del presente para hacernos responsables de aquella débil fuerza mesiánica que nos fue conferida (y nos interpela) como colectividad, es una filosofía de la acción y, como muestra Aureliano Ortega, se vuelve asunto netamente humano e histórico:

> Ni más ni menos, porque para Benjamin lo teológico no se refiere a la discusión sobre la naturaleza del ser divino […], sino a la *fuerza mesiánica* que en las luchas de los oprimidos conserva el par redención-rememoración, para el que no se necesita ningún "mediador" porque su acción se juega por completo en el horizonte de la historia. […]

[386] W. Benjamin, "Goethe", p. 337.
[387] M. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, p. 55.

> En Benjamin, en consecuencia, no existe algo que puede llamarse "teología de la historia".[388]

La fuerza mesiánica corresponde a la intervención humana que se materializa en la historia, así la justicia tiene que resolverse en términos absolutamente humanos. En otras palabras, el obrar de un agente que administra la justicia en el mundo y trasciende lo meramente humano es rechazada. Luego, la fuerza mesiánica es la manifestación de la responsabilidad individual y colectiva, la memoria −de aquello que no fue, de lo oprimido entendido como proyecto no realizado− constituye el detonante para que ésta sea asumida y se concreta en el plano de lo histórico mediante la acción liberadora.

Después de haber hecho algunas notas para esbozar la idea de justicia en Benjamin parece obligado preguntarnos ¿frente a qué tipo de noción de justicia estamos? Quizás para intentar resolver esta pregunta serán bastante provechosas las formulaciones de Hans Kelsen sobre el asunto. Esto no significa que estemos intentando leer a Benjamin desde la visión de la justicia que generó el jurista austríaco, sino que las distintas definiciones de la justicia que aparecen en *¿Qué es la justicia?* nos ayudarán a poner en perspectiva las reflexiones que el berlinés efectuó. De esta suerte, realizaremos un recorrido por "las soluciones metafísico-religiosas" y "las fórmulas vacías" de la justicia; así como de las consecuencias que se siguen para concebir ésta dentro de los ámbitos del derecho natural, el criticismo kantiano y la ética de la virtud aristotélica.

Las "soluciones metafísico-religiosas" de la justicia definen ésta a partir de una "idea fundamental a la cual están subordinadas todas las demás y de la cual obtienen su validez, [ésta] es la idea del bien absoluto; esta idea desempeña en la filosofía de Platón el mismo papel que la idea de Dios en la teología de cualquier religión la idea del bien encierra en sí misma la idea de Justicia".[389] Pero Benjamin no pretende derivar de ningún otro concepto la idea de justicia, a pesar de que Platón ejerció un influjo relevante en el berlinés éste invierte la jerarquía: la justicia está por encima del bien. No obstante, tampoco ofrece la posibilidad de convertir su noción de justicia en criterio absoluto, no sólo porque ésta no es

[388] A. Ortega, "Comentario al texto "Crítica de la teología de la historia de Walter Benjamin" de Eduardo Subirats", p. 305.
[389] H. Kelsen, *¿Qué es la justicia?,* p. 40.

conceptualizable, sino porque su positivización favorece la instrumentalización. Desde luego que un ejercicio de discernimiento racional revela, aunque sea fugazmente, la silueta de la justica y es precisamente esta negativa a la renuncia del "conocimiento lógico racional [que sí efectúan las definiciones teológicas de la] justicia"[390] lo que aparta a Benjamin de las formulaciones dogmáticas. Por otro lado, las "fórmulas vacías de la justicia", entendidas como: "El tipo racionalista que por medio de la razón humana procura dar solución al problema de la justicia, es decir, definir el concepto de Justicia";[391] no describen precisamente el proceder benjaminano. En efecto, se ha afirmado (y se sostiene) que Benjamin no desea renunciar al esclarecimiento racional, pero una negativa a definir el concepto de justica, así como una constante sospecha contra los modelos de racionalidad del racionalismo y la ilustración no sólo puede ser localizada en su obra, sino que también son modelos teóricos insuficientes para pensar la justicia. Así, podemos afirmar que Benjamin se sitúa en un punto intermedio entre "las soluciones metafísico-religiosas" y "las fórmulas vacías de la justicia", pues el berlinés intenta una lectura crítica de la justicia en la que reconoce la necesidad de dar solución a las aporías metafísico-religiosas que están presentes en dicha noción para superarlas mediante el discernimiento racional, pero este ejercicio no es realizado mediante un "racionalismo ingenuo"; así la crítica a la idea de justicia implica repensar los modelos de racionalidad en pos de generar un discernimiento auténticamente liberador (de la injustica del mito).

Cuando Kelsen llamó al filósofo de Königsberg a rendir cuentas no se atrevió a formular una "definición de justicia en Kant", pero sí aludió a que la forma del imperativo categórico es la "solución al problema de la justicia: El imperativo categórico afirma: condúcete de acuerdo con aquella máxima que tú desearías se convirtiera en ley general. Con otras palabras: la conducta humana es buena o justa cuando está determinada por normas que los hombres que actúan pueden o deben desear que sean obligatorias para todos".[392] En primera instancia, para Benjamin la forma de la justicia no es susceptible a ser reglamentada. El berlinés piensa que una inmersión ilustrada en conceptos como el imperativo categórico, el deber, etc., no hace disponible una fórmula de acción universal que resuelva el problema

[390] *Ibid*., p. 44.
[391] *Ibid*., p. 45.
[392] *Ibid*., p. 60.

de la justicia o, por lo menos, que nos lleve a actuar justamente. Más allá de los problemas de índole práctico que el berlinés encontraría, podríamos sostener que Benjamin se suscribiría a la opinión de Kelsen, por lo menos en estas líneas, cuando este último dice: "Lo absoluto en general y los valores absolutos en particular, están más allá de la razón humana que sólo puede lograr una solución limitada".[393] Aquí vale la pena decir un par de cosas más. Primero, al modo de ver de Benjamin, Kant está intentando resolver la cuestión de la acción únicamente mediante un baremo racionalista que, desde luego, parte del concepto ilustrado de experiencia, así la experiencia es "reducida al más mínimo significado"[394] y se habla de cualquier cosa excepto de experiencias humanas históricas y reales. Por su lado, Benjamin –a pesar de negarse a dejar desprovistas de fuertes dosis de racionalidad a sus propias teorías– da cabida a aquellas cosas que están más allá de la razón (que quede claro que por ello no nos referimos a elementos trascendentes) y que intervienen en la acción: la decisión del joven vecinito que rescata a la joven de morir ahogada en *"Las Afinidades Electivas" de Goethe*. Segundo, a causa de que el lenguaje post adámico está quebrado ya no puede consentir afirmaciones absolutas. De esta suerte, para Benjamin la justicia no se decide en una formulación teórica, sino que su realización atañe a la acción de los hombres de carne y hueso. Es el momento de abordar la perspectiva del derecho natural:

> La teoría del derecho natural afirma que existe una regulación completamente justa de las relaciones humanas que surge de la naturaleza: de la naturaleza en general, o de la naturaleza del hombre en tanto ser dotado de razón. La naturaleza es presentada como autoridad normativa, como una especie del legislador. Mediante un cuidadoso análisis de la naturaleza podemos encontrar en ella normas inmanentes que prescriben la conducta recta, es decir, justa del hombre.[395]

Para el filósofo de Berlín no es posible localizar una regulación en la naturaleza que dé lugar a la justicia, precisamente por ello la "existencia natural" debe de ser superada mediante la elección, sólo así es viable hablar de justicia. Aunque Benjamin admite que el hombre participa hasta cierto punto de la naturaleza, la filosofía benjaminiana no se permite pensar

[393] *Ibid*., p. 35.
[394] W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía venidera", p. 163.
[395] H. Kelsen, *¿Qué es la justicia?,* p. 69-70.

en términos substancialistas, ello incluye a la "naturaleza del hombre" y a la justicia. En esta medida, la naturaleza no es fuente de autoridad normativa que tenga que ser explorada para hallar la piedra de toque que nos ayude a dar con la definición correcta de justicia. Finalmente, sí, en Benjamin hay inmanencia, pero ésta no es una inmanencia propia de la naturaleza, sino de la historia. Así, la justicia se despliega en el mundo histórico, no en el mundo natural. Cabe aclarar que el hecho de que la justicia se dé en el mundo histórico no implica una noción relativista de ésta, pues, aunque la forma de la justicia es indisponible, sus expresiones se van actualizando mediante el lenguaje que, como ya hemos visto, tampoco produce una perspectiva absolutista sobre la justicia. Para ponerlo en los términos de la teoría del lenguaje de Walter Benjamin: el lenguaje de la justicia posee una esencia espiritual que no puede ser agotada por su esencia lingüística.

La ética aristotélica también produce una teoría de la verdad: "Esta es una ética de la virtud, es decir, apunta a un sistema de virtudes entre las cuales la justicia es la virtud más alta, la virtud perfecta".[396] Sin embargo, el berlinés no podría entender la justicia como una virtud, no por lo menos en los términos en los que lo hace Aristóteles. Si bien Benjamin ve en la justicia lo más excelso, su noción de justicia incorpora la idea de lo no limitado. En *Notes Toward a Work on the Category of Justice,* parece que el filósofo de Berlín quiere pensar la justicia en contraposición a la injusticia, siendo que "la posesión, como algo apresado, es siempre injusta",[397] la no posesión y la no finitud son expresión de la justicia. Bajo este orden de ideas, la justicia no se puede poseer ni practicar como lo entendió la filosofía aristotélica, pero no es que la justicia no sea praxis, otra vez dice el berlinés: "justicia es el esfuerzo por convertir al mundo en el bien más alto".[398] A pesar de que la justicia no puede ser poseída, si es justicia debe traducirse en el esfuerzo de hacer de este mundo el bien más elevado mediante la potencia misma de la justicia, pues según Benjamin: "Justicia es el lado ético de la batalla; justicia es el poder [Macht] de la virtud y la virtud del poder. La responsabilidad que tenemos respecto al mundo está custodiada por la justicia".[399]

---

[396] *Ibid*., p. 63.
[397] W. Benjamin citado por P. Fenves, *The messianic reduction. Walter Benjamin and the shape of time,* p. 257.
[398] *Id*.
[399] *Id*.

8.0. La labor del crítico

La labor del crítico no es moralizante, pero sí es condición de posibilidad de la justicia, ya que la desarticulación de la falsedad, de la mentira y de todo aquello que contribuye a la injusticia permite establecer las circunstancias en las que es viable hablar de libertad auténtica y, subsecuentemente, de justicia. Para entender lo anterior es necesario exponer una serie de ideas que, en primera instancia, ofrezcan las coordenadas generales de la actividad del crítico y, en un segundo momento, hagan patente cómo tal labor establece las condiciones de posibilidad para el despliegue de la justicia. El lector atento recordará que en "la técnica del crítico en treces tesis", Benjamin afirmó que el público debe de sentirse representado por el crítico, mas la actividad del crítico es siempre una instancia desenmascaradora que no busca el aplauso de las masas. "Para el crítico sus colegas son la instancia superior. No el público. Menos aún la posteridad".[400] Pero el crítico no busca la soledad absoluta, sus colegas son sus interlocutores; es imperativo que su conversación se desarrolle en el "lenguaje de los artistas", sus polémicas son batallas entre estrategas que no pretenden la exegesis de épocas pasadas. Entonces, ¿qué tipo de tarea realiza el crítico? Si no pretende la aceptación de la multitud ni le interesa la posteridad ¿de dónde viene el impulso del crítico? ¿Qué hace que su discurso haga posible la justicia?

Hemos de comenzar por decir que el crítico busca la verdad. No obstante, la búsqueda de la verdad exige *hacer patente una forma*. El auténtico crítico hace visible una forma, exhibe la constitución interna de aquello que analiza sin desatender cómo las fuerzas que se juegan al interior de ese algo construyen *su* forma. De modo que el crítico busca distintas perspectivas, hace de su tarea el arte de revolver, redistribuir, reordenar un tejido de sentido para iluminar su configuración interna. Pues de las dos versiones de un mismo poema pueden brotar criterios inmanentes para hacer perceptible su verdad; de la comparación entre el lenguaje de la tragedia y el propio del *Trauerspiel* surgen distintos modos de temporalidad; de la confrontación de violencia divina y violencia mítica emerge otra modalidad de la ley. El crítico, Benjamin mismo, es un fisionomista. La obsesión por la forma se concretiza en el jorobadito. Éste inquieta al crítico, pero es también su camarada porque su deformidad contiene el rastro que conduce a la forma. El intento por visibilizar ésta última tampoco puede

[400] W. Benjamin, *Calle de sentido único,* p. 38.

ser inocente, no implica únicamente la construcción de constelaciones, sino que demanda la fricción mutua de sus elementos. Por eso la tarea de discernimiento que el crítico efectúa sobre la violencia implica su relación con el derecho y con la justicia. La forma determina la reproducción de una estructura y es aquí precisamente donde cabe hablar de una inversión del platonismo, evocar el símil que hace de Benjamin un espeleólogo que se interna en la caverna platónica,[401] pues las formas −por lo menos para el crítico− no son ideas que flotan fuera del alcance del ser humano. Las formas que el crítico ensaya y plasma en sus textos se deciden en el plano inmanente y, a pesar de que parecen no tener límites, evidentemente, se desarrollan en el plano histórico. Y es que el despliegue de las formas deja vestigios a su paso, seguir las huellas de su trayecto, teorizar cuál fue el radio de su espectro y cómo éste interactuaba con otros elementos es parte de la labor del crítico. En la *Presentación de la revista Angelus Novus* el filósofo de Berlín despojó a la actividad crítica de compromisos pedagógicos menores, de la exposición cronológica de datos históricos: "la gran crítica no tiene que enseñar mediante una exposición histórica o instruir mediante comparaciones, cómo se piensa, sino discernir mediante la inmersión".[402] En efecto, las maniobras del crítico no pueden ser apreciadas por el neófito, éstas enseñan a "leer lo nunca escrito"; pero incluso ese ejercicio de lectura de cifrado busca una semejanza (en ocasiones no sensorial) porque ésta proporciona una serie de patrones útiles para localizar las relaciones estructurales (formas) que rigen un (con)texto dado.

Si el cometido de la crítica es hacer patente una forma, hay que prestar atención a cada una de las piruetas que es necesaria para ello. De esta manera, la inmersión se presenta como una de las suertes que el crítico ha de dominar, pero ésta tiene que ser más que una zambullida lineal hacia el fondo de las propias convicciones, pues la labor del crítico "es una cuestión de distancia justa. Se encuentra a sus anchas en un mundo en el que lo importante son las perspectivas y prospectivas".[403] Para tener perspectiva nada mejor que ganar otros horizontes de sentido, así el crítico está menesteroso de opiniones divergentes porque sólo una inmersión caleidoscópica le permite conquistar un discernimiento más amplio. La inmersión caleidoscópica no la logra el crítico retrocediendo hasta el origen de los principios

[401] *Vid*., S. Rabinovich, "Espeleologías: traducción y transmisión en Walter Benjamin".
[402] W. Benjamin, "Presentación de la revista Angelus Novus", p. 89.
[403] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 70.

que lo rigen, sino que ha de estar dispuesto a ocupar la posición ajena aun cuando ello suponga el debilitamiento de la propia postura. Porque, como indica el berlinés: "Quien no se sustraiga a la percepción de la decadencia no tardará en pasar a reivindicar una justificación particular para su permanencia su actividad y su participación en este caos".[404] Pero no se mal entienda esto, el hecho de que el crítico intente proyectar su propia sombra en el análisis que perpetra no es el problema en sí mismo, pues la actividad crítica no práctica la credulidad hermenéutica de "revivir" y "comprender mejor" un discurso extraño, tampoco apuesta por una suspensión absoluta de la convicción del crítico que redunde en un apropiamiento cabal de otra apuesta teórica; otra vez la clave está en la forma, pues el análisis debe dirigir su atención a la reproducción de ésta última auspiciada por un "modo de comportamiento que sigue su clase de una manera a menudo inconsciente",[405] el análisis del crítico no se resuelve exclusivamente en los gestos conscientes debido a que, si bien estos son síntomas de la forma, poco dicen sobre sus prospectivas. De tal modo, si el crítico desea penetrar en la forma, su inmersión deberá sospechar de su convicción, ya que (recordando a Lichtenberg) no importa de qué esté convencida una persona, sino en qué lo convertirán sus convicciones. Y no es que las convicciones deban ser destruidas, pero sí deben ser amortiguadas o de lo contrario comprometerán la actividad crítica. Si la crítica es instrumentalizada por un corpus teórico se torna propagación de tal o cual ideología, por eso la crítica no tiene un programa.[406] Incluso la decisiva contribución del criticismo −por lo menos en el ejercicio crítico benjaminiano− ha de ser matizada, pues la orientación unilateral en la experiencia inmersiva del crítico la vuelve estéril. De lo anterior se infiere lo que sucedería si el crítico se adscribiese a un programa moral. Pero esto de ningún modo es crítica romántica, pues hay una plena conciencia de la inmersión del crítico en su contexto y sus afirmaciones se convierten en dardos envenenados que se dirigen incluso en contra de sus propias aspiraciones y, desde luego, despiertan del sueño de una crítica atemporal:

> La "imparcialidad", "la mirada libre" se han vuelto mentiras, cuando no expresión totalmente ingenua de pura incompetencia. La mirada hoy más esencial, la mercantil al corazón de las cosas, se llama publicidad. Arrasa el margen para el libre juego de la

[404] *Ibid*., p. 26.
[405] W. Benjamin, "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador", p. 98
[406] *Vid*. W. Benjamin, "Presentación de la revista Angelus Novus".

> reflexión y nos aproxima tan peligrosamente las cosas a los ojos como desde la pantalla de cine un coche se nos echa encima agitándose trepidante. […] ¿Qué es lo que al fin y al cabo hacia la publicidad tan superior a la crítica? No lo dice el rojo rótulo eléctrico, sino el charco de fuego que lo refleje en el asfalto.[407]

En efecto, la actividad del crítico se dirige al corazón de las cosas, presta atención tanto a la materia como a la forma, pero lo que nunca dejará de importarle es el modo en el que se acerca al objeto que le interesa. El modo de acercamiento no es poca cosa, éste decide sobre las perspectivas y los horizontes que de ellas emergen. La experiencia del crítico ha de estar presta a reconocer los fenómenos ópticos, las ilusiones que amenazan la efectividad de su labor, porque la actualidad está plagada de espejismos que impiden el despliegue de un modelo rectilíneo de reflexión como el que pretendía la racionalidad ilustrada. Pero esto, como ya se ha dicho repetidamente, no es una renuncia a la racionalidad, más bien es el llamado a reformular el proceder de la facultad racional, de tornarla lúdica para que pueda inmiscuirse en los pliegues de la realidad. No es que ésta última haya desaparecido, sino que las apariencias la gobiernan, pero no por ello prescinden de una forma. Naturalmente forma y apariencia se juegan en el plano inmanente, así el crítico debe distinguirlas, comprenderlas y aprovecharlas para su empresa. Incluso las funestas consecuencias como la "superioridad" de la publicidad sobre la crítica son útiles para la disolución de la apariencia. La forma de la primera puede adherirse incluso a una superficie en la que la fuerza de cohesión es débil, así la publicidad puede reproducir su forma, o por lo menos reverberar, sobre casi toda modalidad de la materia. Sin embargo, ¿Qué impide al crítico imitar, desde luego que, a su favor, la habilidad de diseminar su forma mediante la reverberación? Por eso: "El arte del crítico *in nuce*; acuñar eslóganes sin traicionar las ideas. Los eslóganes de una crítica insuficiente malvenden el pensamiento en aras de la moda".[408] Instantáneamente sale al paso la palabra "eslóganes", *Schlagworte*[409] en la versión original en alemán, que sugiere ganar las destrezas de la publicidad para la crítica. Esta voz del alemán también admite la traducción como "lemas". De cualquier modo, el uso de los recursos de la publicidad también implica un compromiso con la verdad en detrimento de la moda. La capacidad de adherencia propia

[407] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 70-71.
[408] W. Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 39.
[409] *Vid*., W. Benjamin, "Einbahnstraße", p. 977.

de la publicidad es reorientada en favor de la disolución de apariencias. En esta medida, la crítica abre otras posibilidades de narración; no sólo la distinción de una forma, sino las diversas modalidades de narrar que ofrece el crítico son imprescindibles para su actividad.

La actividad del crítico depende absolutamente de un presupuesto que no es otro que la verdad. Dicho en otras palabras: la condición de posibilidad de la labor del crítico es la verdad. Sólo al amparo de ésta se puede realizar un ejercicio de desenmascaramiento. Y es que la crítica tiene que presuponer necesariamente la verdad porque sin ésta no habría qué desenmascarar, no sería factible hablar de hacerle justicia a una forma que ha sido desfigurada en el presente a causa de la falsedad que construyen tanto la mentira como las ilusiones ópticas. De esta suerte, la modalidad particular del lenguaje que esgrime el crítico denuncia la mentira, exhibe lo falso, objeta lo incoherente; el discurso que construye articula otra posibilidad de narración que conduce a lo verdadero. Hasta este momento, aseguramos, el único compromiso del crítico es con la verdad. No obstante, hay un precepto "negativo" −éste también depende de la verdad− que obliga al crítico a no proyectar una ideología determinada sobre el objeto analizado. Quizás un buen ejemplo para ilustrar esto sería el artículo sobre Goethe que fue encargado a Benjamin para la enciclopedia soviética. En efecto, el berlinés prometió abordar la obra de Goethe desde un punto de vista materialista,[410] −aquí cabe hacer notar que son bien distintas la perspectiva (que siempre se tiene una) y el método (requerido en cualquier labor intelectual seria) que la proyección caprichosa de una forma sobre un objeto−, pero se rehusó a ver en el poeta de Frankfurt al precursor del materialismo en lo que a la crítica a la burguesía refiere, por lo menos en la línea que sería desarrollada por los editores de la Gran Enciclopedia Soviética. Desde luego que Benjamin señaló que *En las afinidades electivas* hay una crítica a la forma de existencia que se genera alrededor del núcleo de la vida burguesa: el matrimonio. Pero esta crítica no se desarrolló bajo los términos propios del materialismo, ni a partir de las mismas motivaciones. Así, la labor del crítico no debe proyectar una forma caprichosa sobre aquello que analiza, esto sería viciar la crítica, contravenir la esencia y las posibilidades del discurso crítico y, desde luego, la labor del crítico misma. Y este gesto negativo debe ser replicado en cualquier actividad crítica. A continuación, reproducimos una cita de Terry Eagleton, ésta dice cosas relevantes sobre la

[410] B. Witte, *Walter Benjamin. Una biografía,* p. 121.

tarea del crítico, pero también presupone que la praxis crítica adecuada tiene un compromiso con el socialismo, sin embargo, esto hemos de sopesarlo a la luz de lo que aquí se ha dicho:

> La retórica y la dialéctica, la agitación política y la propaganda están estrechamente articuladas lo que las une para Platón es la justicia. […] Como todo arte retórico, las tareas del trabajador cultural revolucionario son esencialmente tres. Primero, participar en la producción de obras y eventos que, dentro de los medios culturales transformados, conviertan la realidad en ficción de forma que dé lugar a efectos propicios a la victoria del socialismo. Segundo, mostrar como "crítico" aquellas estructuras retóricas por medio de las cuales las obras no-socialistas producen efectos no deseables, como forma de combatir lo que ahora no está bien visto llamar conciencia equivocada tercero, interpretar esas obras, cuando sea posible, a contrapelo para apropiarse de lo de todo lo que pudiera ser valioso para el socialismo.[411]

¿Hasta qué punto lo que dice Eagleton corresponde a la visión de Benjamin (y la que aquí deseamos sostener) sobre la labor del crítico? Debemos comenzar por decir que, en efecto, al crítico le interesa la politización, pero por politización no se entiende la propaganda a favor de un partido político determinado, sino que el crítico, con su discurso, genera las condiciones de posibilidad para una vida política vigorosa. Por otro lado, hasta aquí hemos visto que el crítico no está comprometido más que con la verdad, sin embargo, a partir de las observaciones que verteremos se logrará percibir la evanescente silueta de la justicia, mas ésta no es determinante ni moralizante. Aclarado esto, procedemos a decir algo acerca del primer punto. El crítico no debe ser apologista de discurso político alguno, menos de un partido político; si bien debe ponderar los aspectos provenientes de algún discurso político y considerarlos deseables (o no) para la liberación −la victoria de la humanidad, diría Benjamin en *Karl Kraus*−, al crítico le corresponde la organización del pesimismo: sospechar de cualquier panacea liberadora. Lo anterior no es renunciar a la politización propia de la crítica ni situarse en una actitud quietista, sino todo lo contrario, pues la organización del pesimismo lleva a una acción concreta a quien participa de una comunidad política. Naturalmente, para lograr tal cometido el crítico debe producir obras, eventos e intervenciones; mas la propaganda es la disminución, la instrumentalización del discurso crítico que lo vuelve inmune, peor aún, manipulable. Sobre la segunda, es indiscutible que el crítico tiene que

[411] T. Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria,* p. 174.

hacer patentes las estructuras (y no solamente las retóricas) que operan en una sociedad para combatir sus efectos nocivos, pero el crítico no puede darse el lujo de la miopía, su mirada ha de ser capaz de analizar su propio discurso para ubicar los efectos dañinos que se producen en su interior. Sobre la tercera labor descrita por Eagleton, sí, el crítico tiene que aprovechar otras posturas (que no únicamente las socialistas) con el fin de divisar las armas, las herramientas, que pueden ser usadas en el combate por la liberación.

Todo lo anterior muestra que la búsqueda del crítico por la verdad hace patente una forma mediante la inmersión, su particular destreza en el lenguaje desenmascara la mentira, denuncia la incoherencia, disuelve las apariencias, hace posible la construcción de otros modos de narrar la realidad. Pero ¿de dónde emana la fuerza que impulsa la actividad crítica? De lo inexpresivo (*das Ausdrucklose*). Seguimos a Shoshana Felman cuando dice "lo inexpresivo está en el mismo corazón de la reflexión y de la situación del escritor",[412] pero radicalizamos su afirmación y sostenemos que lo inexpresivo es lo que se halla en el núcleo de la actividad del crítico y no únicamente del escritor (aquí también cabe la consideración de que no todo escritor es crítico). Pues es lo inexpresivo lo que permite hacer patente una forma; de donde surge la posibilidad de poner en entredicho la mentira y las apariencias; de lo inexpresivo emana el índice que cuestiona ideologías y proyectos políticos; es también la interrupción dentro de una totalidad falsa. Lo inexpresivo, que no se puede apalabrar ni definir, irrumpe en el horizonte del crítico e impulsa su labor, Benjamin dijo en "*Las Afinidades electivas" de Goethe* sobre lo inexpresivo:

> Así, la vida que se agita en ella debe aparecer paralizada y detenida en el instante como por hechizo. Y esto que en ella es mera belleza y mera armonía, es lo que inunda el caos −y en verdad justamente sólo éste, no el mundo−, pero en ese inundar parece solo vivificadora. Lo que le pone término hasta la apariencia, detiene el movimiento y corta la palabra a la armonía es lo inexpresivo. A que aquella vida funda su secreto, mientras esta paralización funda el contenido en la obra [en cualquier objeto al que se refiere la crítica]. Al igual que la interrupción por la palabra imperativa puede arrancar la verdad frente a un subterfugio femenino precisamente allí donde dicho subterfugio se interrumpe, lo inexpresivo obliga a detenerse a la trémula armonía, eternizando por medio de su inciso el temblor de ésta. En esta forma de eternización lo bello tiene que justificarse, pero ahora parece interrumpido precisamente en su justificación, y por tanto la eternidad de su contenido la obtiene gracias a ese inciso. Lo inexpresivo es el

[412] S. Felman, "The Storyteller's silence. Walter Benjamin´s Dilemma of Justice", p. 30. (la traducción es mía)

> poder crítico que si bien no puede separar en el arte la apariencia de la esencia, les impide mezclarse en todo caso.

Lo inexpresivo activa un ejercicio de paralización, durante este momento de detención se gana la perspectiva que hace posible romper con las apariencias que producen caos e ilusiones ópticas. Es la fuerza de lo inexpresivo la que el crítico evoca para poner fin a las apariencias, naturalmente esta ruptura con las ilusiones es la que hace disponible una forma, la forma de aquello que le interesa al crítico. En otras palabras, lo inexpresivo delimita las formas, pues arranca a la verdad del indiscernimiento inherente al caos. La fuerza que surge de lo inexpresivo traza las líneas de conexión existentes, aunque anónimas a causa de la obscuridad, dentro de una totalidad y, a su vez, esta maniobra aporta los elementos necesarios para cuestionar un estado de cosas sin dejar de apelar a otra cosa que no sea producto de la inmanencia. Exhibe, como ya se ha dicho, la falsedad, la mentira, la inconsistencia, la falta de rigor, la auto referencialidad viciosa. El crítico llama a juicio a aquello que analiza, no sólo le exige justificarse, también demanda su auto esclarecimiento a la luz de otras formas. Y es que la potencia inherente a lo inexpresivo impide que éstas se mezclen, el ejercicio que *das Ausdrucklose* opera sobre ellas hace patente su estructura.

El crítico hace justicia al objeto de su interés al buscar su verdad. Aquí debe advertirse un movimiento muy peculiar: la verdad apunta hacia la justicia, pero la primera no es la justicia por sí misma, no obstante, la verdad es necesaria para la realización de la justicia. Así, el crítico busca la verdad y aunque sus observaciones son imprescindibles para el despliegue de la justicia, éste no pretende moralizar enarbolando la bandera de un concepto bien definido de justicia (ni de ética). Es decir, el crítico no pretende la construcción de un sistema ético, pero sus polémicas señalan pautas que conducen a la transformación de la realidad, de las relaciones sociales: a la redención. Felman entiende a la redención como "la alegoría de un estado futuro de libertad, justicia, felicidad, de recuperación del significado".[413] Aquí deseamos introducir un pequeño salto mortal. Llegado este punto, sería sumamente ilustrativo preguntarnos si el crítico realiza por sí mismo el movimiento de la redención. La respuesta es no, pero esto requiere ser matizado. En efecto, el crítico activa un

[413] *Ibid*., p. 32.

movimiento redentor a pequeña escala en los objetos que analiza (que no desdeñamos ni minimizamos las victorias a pequeña y mediana escala); pero el movimiento redentor que se da como transformación de las relaciones sociales en la revolución no le corresponde. Evidentemente, el crítico contribuye a la transformación al decir la verdad, mostrar formas, exhibir relaciones y aportar ideas, pero su labor no es normativa ni moralizadora. No es normativa porque nunca ha sido su objetivo establecer cuáles son las reglas que conducen a la realización de la redención. No es moralizante debido a que, si bien sus discernimientos apuntan hacia la realización de la justicia, la crítica no decide sobre el carácter ético o no ético de alguna acción en abstracto. En ningún sentido exige que la revolución, la justicia y la redención que las acompaña sean cumplidos en tal o cual término porque sea "bueno" o "malo". En breve, no hace de determinado modelo de revolución un imperativo ético absoluto. Pero, indudablemente, el crítico ayuda a articular el juicio redentor con su actividad crítica.

Quizás para comprender mejor esto vendría bien evocar el ensayo *Hacia la crítica de la violencia*. En éste, Benjamin, hace legible una relación con la finalidad de mostrar las formas mítica y divina de la violencia, su modo de proceder. El berlinés ha expuesto una estructura en la que queda claro que lo que importa es la destrucción de la legalidad mítica. No obstante, el berlinés no da una receta de cómo ha de ser efectuada esta tarea; así que el ensayo sobre la crítica no es un manual de la revolución que resuelve los problemas éticos que ésta produce (Marcuse). Tampoco dice si hay que hacerlo con o sin violencia (Butler). Desde luego que hay que hacer estas preguntas, pero el crítico no tiene las respuestas, no es su tarea formularlas. Lo que sí dice el crítico es que la erradicación de la violencia mítica tiene que ser realizada mediante la potencia de medios racionales (aun cuando éstos aprovechen la fuerza de lo prerreflexivo), sin ingenuidad, sin repartir culpas y sin exigir víctimas, pero, cuando Benjamin habla sobre el quinto mandamiento dice: "no aciertan quienes basan en este mandamiento la condena de cualquier muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es criterio del juicio sino sólo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y coma en casos tremendos asumir la responsabilidad de no observarlo".[414] Así, lo que sí da el crítico

[414] W. Benjamin, "Hacia la crítica de la violencia", p. 204.

es responsabilidad sobre las propias acciones. El crítico prepara el juicio redentor en la medida en que hace visibles las formas que sitúan en la perspectiva que conduce a la libertad, al igual que sucede con los relatos de Kafka, nos deja en ante las puertas de la decisión y de la justicia. Reformulando lo que Benjamin dice en *Kafka*: no sólo Kafka escribió fábulas para dialécticos, también Benjamin lo hizo.

9.0. Hacia una ética de la decisión, breves notas sobre la libertad y la justicia

Después de que el crítico ha situado al individuo frente al umbral de la libertad, es a este último a quien le corresponde articular la acción ética mediante la decisión. La palabra que juzga, el juicio, resolverá qué rótulo le pertenece al movimiento que obra la decisión al llamar a las cosas por su nombre; pero sobre criterios normativos para tal fin nada dice el crítico, a éste sólo le corresponde desplegar el potente proceso lingüístico que ilumina (una forma, una estructura) y apunta hacia la redención (justicia), justo como sucede en *Karl Kraus.* Así, la decisión es la expresión de la libertad auténtica que no admite normatividad alguna, mas confiere el más alto grado de responsabilidad sobre la acción que ella patrocina, pues el individuo tiene que asumir absolutamente su responsabilidad, sobre todo en los "casos tremendos". La decisión no es únicamente un proceso de racionalización que acciona el actuar humano en un contexto; es también una instancia prerreflexiva en la que la interioridad y la espontaneidad tienen participación; un acontecimiento que igualmente conecta con la exterioridad. En efecto, no intentamos "moralizar" la obra de Benjamin, pero sí intentamos pensar un esquema ético no normativo a partir de la lectura que aquí hemos presentado.

Parece que podemos hablar de un decisionismo ético en el sentido de que lo ético adquiere sentido mediante la decisión, sólo a partir de ésta se pueden tematizar adecuadamente nociones como: esclavitud, libertad, injusticia y justicia. Desde luego, no es la mera decisión la que los define, sino que la decisión, su forma y sus efectos, tienen que ser evaluados por un ejercicio reflexivo que arroje la luz del discernimiento sobre ellos. En efecto, la ausencia de decisión no exenta de la responsabilidad, pero esto es, en palabras de Benjamin, "infantilismo moral". Podría sonar radical, sin embargo, fuera de la decisión no se puede hablar de individuos morales, ya que su proceder es producto de la existencia

natural. De esta suerte, el momento preciso en el que la existencia natural es rebasada se localiza en la decisión.

La decisión no puede ser arbitraria ni unidireccional, no hablamos de una decisión caprichosa; pues la decisión tiene que rendir cuentas ante el inquisitivo tribunal que el lenguaje construye a través de la crítica (la que se ocupa decididamente de asuntos ético-políticos). Tal vez el efecto más importante de la revaloración de la decisión es que ésta (re)sitúa lo ético en la inmanencia, ahora la acción no se resuelve en referencia a planos ahistóricos o trascendentes; así la decisión confiere la responsabilidad −la exigencia de "hacerse cargo"− de su despliegue histórico por ello mira con escepticismo a las formulaciones éticas que despojan a la humanidad de su falibilidad e historicidad mediante el normativismo. Aunque la idea de decisión que aquí hemos desarrollado echa mano de recursos, religiosos, teológicos e, incluso, de la naturaleza; esta decisión no deja de ser producto de una reflexión filosófica racional.

Es crucial sopesar la relación entre naturaleza y decisión, a la luz del determinismo ético y a la luz de Benjamin, para matizar estas notas. El determinismo ético no reconoce otro ámbito causal que el de las ciencias naturales, así la "libertad" no sería otra cosa que lo que se sigue del funcionamiento regular de la naturaleza.[415] Evidentemente Benjamin no participa de esta postura, lo que él llamó "existencia natural" (que, efectivamente, puede ser equiparado con la forma del determinismo que hemos expuesto) va a ser rechazado en pos de "una existencia más alta" (donde es posible hablar de justicia) a la que se accede mediante la decisión. De la distinción benjaminiana entre existencia natural y decisión se siguen tres consecuencias sumamente relevantes. Primera, el concepto benjaminiano de decisión rebasa el ámbito de las ciencias naturales, de ahí que ésta no debe ser tazada mediante leyes formales que expresan regularidades, sin embargo, la decisión no se da fuera del ámbito de la naturaleza (el concepto de naturaleza de Benjamin es más amplio de lo que comúnmente se piensa, esto mismo fue lo que lo llevó a bosquejar el proyecto de desarrollar una noción de experiencia más allá de la epistemología kantiana). Segunda, hace de la libertad algo tematizable que, si bien inmanente, no está anclado a la causalidad de la naturaleza; no se

[415] J. J. Sanguineti, "Libertad" en *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2019/voces/libertad/Libertad.html [consulta: 16 de junio, 2021]

deja de reconocer su interacción con el mundo natural, mas su condición no está determinada por la causalidad. Tercera, el hombre no participa de una "naturaleza aparte", la decisión responde a un plano que no es susceptible a la formalización ni se decide en términos de causalidad −es esta dimensión donde es posible hablar de justicia−, pero tal plano está incluido dentro de la naturaleza.

Después de que hemos revelado que la decisión es la expresión de la libertad, viene bien efectuar un par de consideraciones sobre la forma de libertad que produce la decisión de la que aquí hablamos valiéndonos de un contraste con Kant quien "sostiene la libertad como autonomía de la razón práctica que actúa por amor al deber".[416] Benjamin no tendría ningún inconveniente en admitir que la libertad es expresión, hasta cierto punto, de la autonomía de la razón, pero objetaría la posibilidad de producir leyes universales porque ello acerca peligrosamente a una concepción mecanicista del deber que, exacerbada, favorece a la violencia mítica y sus formas. Por otro lado, Benjamin sitúa el "corazón" de la acción no en el deber, sino en la decisión. De esta forma, arribamos a una filosofía moral que no hace de la voluntad el detonante de la acción ética en el mundo, sino que apela a una instancia que también contiene una dimensión prerreflexiva y espontánea que ejecuta la libertad: la decisión. Ciertamente, la racionalización no es rechazada, mas es insuficiente para pensar la libertad.

Viene bien recodar la distinción entre elección y decisión, nos dirá más acerca de la forma de libertad que ofrece la decisión. La elección se presenta como acción aparente dentro de la existencia natural, no se puede decir que haya libertad auténtica porque simplemente se sigue repitiendo el cauce natural que las cosas ya tenían. Es una existencia ciega en la que las formas y estructuras que la rigen yacen imperceptibles: no hay discernimiento ni intervención en el mundo. Así no se puede hablar de un sentido de libertad porque ésta no tiene rumbo ni se puede configurar a sí misma en la medida en que no puede asignarse un fundamento a su proceder ni a su actuar. Por otro lado, la decisión se convierte en una acción auténtica porque supera la existencia natural, rompe con el cauce natural de las cosas. Es una existencia consciente de las formas y estructuras de un contexto determinado, pues a sabiendas de éstas puede fraguar una estrategia de acción racional en el mundo, idear un

[416] *Id.*

modo de intervención racional. De este modo, la libertad de la decisión es auténtica, no sólo tiene un programa que conduce a la acción genuina, sino que busca el fundamento de su proceder y su actuar.

Anteriormente se señaló que la lectura de Benjamin que aquí hemos ensayado no sitúa el "corazón" de la acción en el deber, sino en la decisión. Mas la decisión a la que apunta el berlinés no posee una forma determinada ni es absolutamente auto transparente para sí misma. En efecto, Benjamin concede que la decisión es la detonante de la acción ética en el mundo, pero −si se nos permite una extrapolación de la "teoría de la reflexividad sin centro"− ésta no es una célula privilegiada que ha de dar razón de lo ético únicamente a partir de ella misma; la decisión ha de remitir(se) a un juego en el que la reflexividad y la crítica han de decidir sobre la (in)justicia de los actos realizados. De este modo, la decisión no es ciega, pues la crítica (también la reflexión) ilumina el espectro de su acción.

La forma de libertad que propone el esquema que estamos trazando también incluye una consideración interesante para la filosofía del derecho, pues advierte que la forma propia de la libertad no puede ser trazada por ningún sistema jurídico, lo que no significa que Benjamin abrace el anarquismo, sólo se llama la atención sobre la idea de que la figura de la libertad siempre supera al estado. Lo anterior implica que la realización de la libertad, si bien se da en sociedad, no corresponde exactamente con la forma jurídica de un estado determinado. De hecho, la destrucción del derecho mítico (cuestión que retomaremos más adelante) se vuelve un imperativo no sólo porque su "erradicación" sea la condición de posibilidad de la justicia, sino que es, desde luego, la condición necesaria para el despliegue de la libertad.

Lo inexpresivo también tiene parte en la decisión. Efectivamente, se ha dicho que lo inexpresivo no puede ser apalabrado, pero sí se pueden distinguir tres de sus aspectos. En primer lugar, es el momento existencial-emotivo que impulsa a una acción. En segundo lugar, es rechazo de la injusticia. En tercer lugar, es fuente de utopías. Cada uno de los tres aspectos mencionados interviene activamente (juntos o por separado) durante una decisión. Así, se revalora el papel que desempeñan las instancias prerreflexivas en la decisión. No obstante, la exigencia de racionalidad benjaminiana no permite reducir a ésta a mera instancia prerreflexiva, aunque tampoco permite ignorar los elementos no reflexivos que constituyen

la acción humana. Pero, como habíamos advertido, la decisión es sólo el umbral hacia la justicia y sólo se puede hablar de ésta cuando su realización es consciente. En efecto, la resolución sobre la justicia siempre tiene que ser racional. Únicamente una decisión que alcanza la justicia por medios racionales puede ser tal, ya que no es producto de la ciega existencia natural. De esta suerte, la decisión no logra por sí misma la justicia, pues requiere de un proceso de auto esclarecimiento racional −repetimos, no normativo− que arranca de la existencia natural a través de un ejercicio de discernimiento articulado lingüísticamente que se sabe falible, histórico e imperfecto (lenguaje post adámico); precisamente por ello este proceso requiere de múltiples revisiones.

Estamos frente a una ética de la justicia, pero ésta (que no es entendida como una virtud en el sentido aristotélico) no se puede poseer ni ejercer como "cualidad" de un individuo; tal ética de la justicia exige únicamente un compromiso no negociable con la verdad, pues ésta es la que hace posible ir construyendo el juicio que lleva hacia el acto redentor. En efecto, la verdad dibuja fugazmente la silueta de la justicia, pero solamente el compromiso con la primera y el "cumplimiento" de "imperativos negativos" como la no instrumentalización y la no imposición vuelven posible vislumbrar el contorno de aquello que contrarresta la injusticia del mundo, de una idea inmanente de justicia. Evidentemente, hay una negativa (por parte de Benjamin) para definir o representar la justica, pero esto evita las funestas consecuencias que trae su instrumentalización.

El otro "imperativo negativo" es la destrucción del derecho mítico. Aquí deseamos hacer patente la distancia frente a Benjamin −o quizás sería mejor decir que nos distanciamos de las interpretaciones dominantes− acerca de la tarea de la crítica de la violencia. Ciertamente, la tarea de la crítica de la violencia (que establece las condiciones de posibilidad de la justicia) exige la destrucción de marcos jurídicos cuyas leyes mecánicas e impersonales impiden la libertad, hasta aquí seguimos al berlinés; pero no aceptamos la idea de que dicha crítica se efectúa únicamente a través de los medios puros, no sólo porque sus textos, aunque sugerentes, no dicen mucho sobre cómo lograr tal cometido, sino que hay problemas éticos y políticos que exigen una resolución inmediata y esto es algo que no pueden ofrecer los medios puros en tanto procesos mediatos. Quizás habrá que revalorar la potencia de la crítica, por sí misma, para "atender" problemas en la inmediatez; sólo en la medida en que ésta

muestra la inviabilidad de proyectos políticos, la incoherencia de ciertos procesos sociales, la falta de rigor, etcétera. De lo anterior surgen dos tareas. Primera, repensar el valor de la desmitologización y convertir tal proceso en un asunto más "cercano" a la gente. Segunda, sopesar cómo la decisión −en conjunto con la crítica− acciona el actuar justo en el mundo.

> Ahora bien, la justicia, por no presentable que sea, no espera. La justicia es lo que no debe esperar. Para decirlo de manera directa, sencilla y breve: una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida como lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones, las reglas con los imperativos hipotéticos que podrían justificarla.[417]

En efecto, la inmediatez acompaña a la decisión y hace palpable su componente prerreflexivo. Pero aún cuando la espontaneidad no le permite una información exhaustiva o un examen absoluto de las condiciones en que se desarrolla, es imperativo que la decisión rinda cuentas de su acción ante el tribunal de la justicia. Lo anterior no debe de ser interpretado como un llamado a rendir cuentas bajo el auspicio de una formulación positiva de justicia. Aunque no se puede dar una fórmula definitiva de la justicia (ésta no puede ser representada) para que ésta decida sobre el nombre que le corresponde a cada acción en el mundo, sí se debe exigir que la decisión sea producto de un movimiento de la consciencia que evite la injusticia. Porque la justicia no puede ser producto del "proceder mecánico de una regla", se trata de la justicia que ejecutamos como humanidad; tampoco ha de ser resultado de la mera inconsciencia, pues la verdadera justicia no es subsidiaria de ningún tipo de fanatismo. Solamente la decisión que impide la injusticia en el mundo puede ser llamada justa. Sin embargo, no se puede caer en la "mistificación" de la justicia. Es decir, la decisión que produce una pequeña chispa de justicia tiene la misma "substancia" que aquella que causa la justicia a gran escala.

> Lo que es justo *debe* −y es justo− ser seguido: seguido como consecuencia, como efecto, aplicado, *enforced;* después añado que lo que es "más fuerte" también *debe* seguirse: como consecuencia, como efecto, etc. Dicho de otra manera: el axioma

[417] J. Derrida, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, p. 60.

> común es que lo justo como lo más fuerte *debe* seguirse. Pero este "deber seguirse" común a lo justo y a lo más fuerte es "justo en un caso" y "necesario" en otro […] Y Pascal prosigue: "La justicia sin la fuerza es impotente [dicho de otra manera: la justicia no es la justicia, no se realiza si no tiene la fuerza de ser *enforced*; una injusticia impotente no es justicia en el sentido del derecho]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza, sin la justicia, es incriminada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo".[418]

En efecto, la justica debe ser seguida y aplicada, mas no forzada. Aquí cabe preguntarse: ¿Realmente lo justo es lo más fuerte? ¿La justicia puede "medirse", "decidirse", en términos de sometimiento? Al primer cuestionamiento contestamos que la fuerza −a sabiendas de que ésta no es únicamente física, sino también espiritual− no agota ni extingue la capacidad de acción de la justicia. Así, si en un determinado momento lo justo "no es más fuerte" y "no es seguido", sí es lo más sublime; pues, aunque no todos buscan ni siguen a la justicia, ésta custodiará siempre la acción más elevada que puede ser ejercida por el hombre: la destrucción de la injusticia, la expresión (mediante la acción) de lo inexpresivo. Respecto a la segunda pregunta, el objetivo es exactamente impedir que la noción de justicia se decida en términos de dominación. Y es que tazar la idea de justicia mediante su "eficacia" redunda en su instrumentalización, en su utilización para la manipulación y la opresión.

Pero tampoco es que lo justo pueda pensarse como "necesario", no por lo menos desde la conceptualización de lo necesario como una determinación universal, pues la justicia debe ser expresión de la libertad, de la más humana decisión. Desde luego que la justicia es requerida en el mundo, pero su despliegue no debe imitar el proceder de aquello que condena: la opresión, la esclavitud. Peor aún, no hay un "axioma común" que capture la ley del proceder necesario de la justicia, es precisamente esta perspectiva la que ha formado concepciones "mecánicas" de lo ético. No es que la justicia "impotente" no sea justicia, esa "impotencia" es la no realización de la exigencia de lo inexpresivo que al hacerse potente −lo que llamaremos una auténtica acción justa en el mundo, una intervención mesiánica− coordina a lo inexpresivo y a la acción, alcanza la justicia. Indudablemente, siempre está latente el peligro de una falsa justicia, pero ésta deberá de ser desenmascarada por la crítica.

[418] *Ibid*., p. 26-27.

Naturalmente, la justicia debe hacerse cumplir, pero no a través de la imposición porque la justicia libera y no se debe "obligar a nadie a ser libre". La justicia da responsabilidad −no asigna castigos afianzados sobre las ideas de culpa y destino como los que genera la legalidad mítica− en la medida en que implica hacerse cargo de las decisiones, sus motivaciones y consecuencias en el mundo. Aquí cabe repensar las preguntas de Marcuse sobre las revoluciones: "¿Puede el fin revolucionario justificar todos los medios? ¿Podemos establecer diferencias entre represión racional e irracional, entre la necesaria y la arbitraria?".[419] Efectivamente, tratar las polémicas en torno a la revolución no ha sido el propósito de este trabajo, pero, siendo consecuentes con lo que se ha expuesto, sí se puede decir algo respecto a la justicia y la revolución. Y es que si pensamos la revolución desde la idea de justicia que aquí hemos presentado: la injusticia en el mundo debe de ser fulminada, mas no con más injusticia. La justicia no exige víctimas. No compartimos la lectura de Butler acerca de que la violencia revolucionaria requiere realizarse desde la no-violencia, pues hay situaciones excepcionales (incluso accidentales) que vuelven irrealizable tal propuesta, pero tampoco lo anterior es un cheque en blanco para la violencia a ciegas en el entendido de que la fuerza que despliega una revolución justa busca responsables, no culpables. En este sentido, la fuerza que opera la revolución justa expresa a sus actores de qué son responsables, de no hacerlo solamente produce víctimas sin nombre que no conocen sus faltas (adviértase que no alimentamos la idea de una justicia de poder, sino de un derecho de justicia, un derecho no mítico). Sólo cuando hablamos sobre aquello que se le imputa al causante de una injusticia dejamos de ofrendar víctimas al destino y damos responsabilidad a la acción, llamamos a las cosas por su nombre. En efecto, el ritmo de una revolución impide efectuar este ejercicio de responsabilidad, por eso se ha hablado de excepciones (en la inmediatez), pero no de omisiones. Aún cuando cualquier decisión (in)justa participa de la espontaneidad, jamás se debe renunciar a su esclarecimiento racional. Rechazamos la reproducción de la obscuridad de la legalidad mítica mientras abrazamos el brillo de la resolución. Únicamente así podemos responder y combatir a la esclavitud que produce la legalidad mítica, atenuar el terror que "la injusticia de todo aquel procedimiento y la inhumanidad de [su] ejecución"[420]

[419] H. Marcuse, *Ética de la revolución*, p. 154-155.
[420] F. Kafka, "En la colonia penitenciaria", p. 48.

producen al explorador −y a cualquier ser humano− *En la colonia penitenciaria;* dar una forma humana y racional a la justicia.

Finalmente, el lenguaje post adámico nos recuerda que nunca conoceremos el nombre definitivo de la justicia, a la humanidad le ha sido negada la posibilidad de representar lo más alto. La crítica sólo devela momentáneamente el contorno de la justicia, mas esta leve chispa es suficiente para dirigir a la decisión, al decir de Platón, cuando el alma "fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, inteligente, conoce y parece tener inteligencia; pero cuando se mueve hacia lo sumergido en la obscuridad, que nace y perece, entonces opina y percibe débilmente con opiniones que la hacen ir de aquí para allá y da la impresión de no tener inteligencia".[421] Pero esto, de ninguna forma, debe ser entendido como la evocación del trágico mito prometeico, no estamos condenados a buscar la justicia a ciegas, sino que tenemos la tarea infinita de evitar la injusticia. Sólo cuando entendemos esto reparamos en la dimensión ética de la crítica.

[421] Platón, *La república*, p. 333.

Conclusiones

Seguramente la lectura de la filosofía de Walter Benjamin que aquí hemos efectuado dejará aún muchos cabos sueltos, pues se han exhibido problemas y paradojas que requieren de estudios meticulosos sobre temas que sólo se abordaron tangencialmente. Por otro lado, es evidente que −aunque aquí se ha señalado la dimensión ética que la crítica puede alcanzar− el concepto de crítica de Benjamin es bastante fértil, todavía faltan por explorar muchas de las distintas dimensiones que lo constituyen. Con plena consciencia de ello y, reconociendo que todo trabajo es perfectible, presentamos ante el lector las conclusiones a las que ha llegado el autor de esta tesis:

1. Siendo que el ejercicio de la crítica se despliega en el seno de un lenguaje post adámico, ésta es necesariamente falible. De este modo, los discernimientos sobre lo ético y la justicia que se realicen con la ayuda de la magia del lenguaje de la caída requieren de una revisión inquisitiva, vigilante y constante. Lo anterior −que indudablemente incomodará a quienes reclamen a la filosofía "fundamentaciones últimas"− hace de la propuesta benjaminiana una filosofía "postmetafísica" que reconoce la finitud, la historicidad y la falibilidad del ser humano. Aunque escéptica del modelo de racionalidad ilustrada, la filosofía de Benjamin de ninguna manera supone una renuncia a la racionalidad en sí. Por el contrario, la racionalidad humana requiere una actualización crítica a la luz de las implicaciones del lenguaje post Adámico. Es cierto que durante el siglo pasado "el giro lingüístico" en la filosofía parece haber adelantado mucho en ese sentido. No obstante, vale la pena hacer dos precisiones que consideramos relevantes. Primera, la tradición filosófica alemana −específicamente la tradición Hamann-Herder-Humboldt− ya había presentado planteamientos que no sólo adelantaban las reflexiones de "el giro lingüístico", sino que éstas también se proyectaban hacia un marco más amplio que el de la pragmática, la semántica, la lingüística o la lógica; así la metafísica, la ética, la tradición e, incluso, la experiencia religiosa impulsaban y recreaban las meditaciones sobre el lenguaje. Desde luego que la inclusión de la tradición y la experiencia religiosa, motivos esenciales del romanticismo, fueron dejados de lado para conformar la "historia de la filosofía" como la conocemos. Bajo este orden de ideas, repensar la razón humana a la luz de las implicaciones del lenguaje post adámico benjaminiano −que

efectivamente debe mucho a la tradición Hamann-Herder-Humboldt− supone "leer la historia a contrapelo", volver sobre las ruinas de "lo no sido" para pensar otros proyectos filosóficos que, si bien no "mejores" ni "peores", podrían hacer brotar nuevos modelos de racionalidad. Segunda, la propuesta interpretativa de Sigrid Weigel, el concebir la obra del berlinés como una "dialéctica de la secularización", ha adelantado mucho en la tarea que hemos señalado. No obstante, la "dialéctica de la secularización" permanece fija en punto determinado −que quede claro que no la acusamos de "eurocentrista" ni de parcial, de hecho, el estudio que aquí presentamos difícilmente hubiese sido posible sin la propuesta de Weigel− y, a nuestro juicio, sería sumamente interesante introducir en ésta una noción análoga a la "teoría de la reflexividad sin centro" que Benjamin expuso en *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán.* En pocas palabras, introducir la "teoría de la reflexividad sin centro" a la "dialéctica de la secularización" haría posible pensar procesos análogos a partir de otras formas culturales.

2. La crítica es la realización de la justicia solamente en la medida en que ésta impulsa y efectúa un acto que detiene la injusticia en el mundo. Quizás la anterior sea la formulación del ejercicio, de la acción, más sublime de la crítica, pero es cierto que ésta opera intervenciones que aún en la más mínima escala permiten el triunfo de la verdad y apuntan hacia la justicia. Estos ejercicios de crítica, que nos negamos rotundamente a catalogar como tareas menores, no muestran resultados a gran escala, pero ellos mismos son condición de posibilidad para que la justicia se despliegue. Así, entre las múltiples tareas de la crítica podríamos señalar particularmente tres; que, aunque indudablemente se pueden dar de manera simultánea, nos servirán para "determinar" el objetivo material, por decirlo así, que persigue determinada expresión crítica. No obstante, no debe pasar por inadvertido el rechazo a la instrumentalización de cualquier tipo y, en efecto, la crítica no será la excepción. Primero, distinguimos la crítica que forja criterios inmanentes para el análisis de algo. Esta forma de la crítica permite efectuar distinciones inherentes a aquello que se estudia (*Dos poemas de Friedrich Hölderlin*), ello supone reparar en las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto en cuestión para hacerlo cognoscible mediante la conexión entre la percepción (lo sensorial) y los detalles. Es cierto que es difícil hablar de una dimensión ética en esta primera

forma de la crítica, pero los criterios inmanentes que de ella emanan serán de gran valía para hacer visible la verdad, proyectan hacia la justicia. La segunda forma de la crítica es la que hace visible una configuración, una forma o una estructura. Desde luego que esta expresión de la crítica no es posible sin antes haber reparado en los criterios inmanentes del objeto que se estudia, mas su particularidad es que hace disponible una configuración, una forma o una estructura (*Hacia la crítica de la violencia*) a través de un ejercicio de inmersión; considerando la dialéctica entre apariencia y esencia; la tensión entre mito y verdad; contraponiendo el destino a la libertad; etc.; logra exhibir la estructura que rige una realidad autoorganizada. Si bien la fuerza crítica que hace visible una forma o una estructura proviene de lo inexpresivo (*Das Ausdrucklose*), esta segunda forma de la crítica no es moralizante, pero ayuda a construir el juicio que permite la justicia en el mundo. Tercero, la crítica que subvenciona la acción que detiene la injusticia en el mundo. Esta forma de la crítica es, como ya habíamos dicho, una que propicia la interrupción y la acción −éstas provienen también de lo inexpresivo, *Das Ausdrucklose*; mas tienen que ser esclarecidas racionalmente como ya dijimos en páginas anteriores− dentro del mundo. A pesar de que esta tercera forma no responde a normatividad ética alguna, sí tiene que ser expresión de la justicia en la medida en que evita la injusticia en el mundo. Aquí es donde se puede hablar de una dimensión ética de la crítica, pero no en un sentido normativo.

3. En efecto, las paginas anteriores están impregnadas de teología "como el papel secante con la tinta". Sin embargo, siguiendo la lectura de Bolívar Echeverria, el uso del discurso teológico detona un potencial crítico que nada tiene que ver con una doctrina sobre Dios o el destino del hombre dentro de los márgenes de alguna religión determinada. Lo que se sigue de las reflexiones que la teología inspiró al berlinés, o por lo menos lo que aquí hemos pretendido mostrar, devuelve a la humanidad la responsabilidad absoluta de sus acciones y exige, más que su justificación teológico-religiosa, su configuración racional. Así, cualquier acción social, ética y política requiere de su explicitación racional. Es cierto que el propio Benjamin mostró particular sensibilidad frente a los contenidos de la religión, pero el respeto a sus diversas manifestaciones y el reconocimiento de que éstas custodian una substancia espiritual cuyo potencial crítico tiene mucho que decir/aportar en nuestros días no es un

cheque en blanco para que algún determinado discurso religioso reclame su supremacía sobre los otros. La empresa crítica benjaminiana rechazó cualquier tipo de dogmatismo. Los discursos que engendran contextos de culpa, sacrificio y expiación son los mismos que favorecen la opresión, la dominación y la instrumentalización. Por ello la crítica benjaminiana a la noción de tiempo del historicismo, entre otros, se vuelve un antídoto contra los discursos dogmáticos, pues al romper con la visión dominante sobre el tiempo se abre la posibilidad de múltiples temporalidades. Éstas ofrecen no únicamente distintas posibilidades de configuración, sino también introducen instantes que lo pueden convulsionar todo y accionar en juicio redentor que hace justicia.

4. Nos parece que, si bien las nociones de crítica que aquí hemos desarrollado no alcanzan la envergadura de un proyecto como el kantiano, sí hay un par de puntos que podrían ser de utilidad para atender nuestros problemas actuales. Primera, el discurso crítico tiene que reparar en sus condiciones de posibilidad (es evidente el tinte kantiano), distinguir las condiciones de posibilidad de la crítica es un ejercicio de autognosis que permite atisbar la falibilidad e historicidad de la crítica, mas ésta no ha de pretender la arbitrariedad: el lenguaje es su criterio. Pero el anterior no es un "criterio" inherente al lenguaje en el sentido de la ética discursiva, sino que es un criterio negativo que posibilita el desenmascaramiento, la exhibición de la de la mentira, de la incoherencia, etc. Precisamente porque no tenemos la verdad, y no podemos representarnos la justicia, debemos ser cuidadosos para no caer en ninguna forma de idolatría. Segunda, alguien que ha conocido el ejercicio benjaminiano de la crítica entiende que la proyección caprichosa de una forma sobre otra es una práctica viciosa que puede surgir de cualquier otra cosa excepto de la crítica. Ninguna toma de postura, que pretenda presentarse como crítica, debe estar amparada "bajo el dominio de los hechos" a la manera de un discurso autorreferencial y estéril; así presentar convicciones en público debe hacerse con suma responsabilidad y consciencia, teniendo en cuenta que sostener tal o cual postura supone responder frente al tribunal propio del lenguaje. Hacerse cargo de su decisión y preguntarse ¿en qué medida mi crítica evita la injusticia en el mundo?

Bibliografía

-Abadi, F., *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2014.

-Adorno, T., *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.

-Arendt. H., "Introducción", en W. Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar Ediciones, 2007.

-Benjamin, A., "Shoah, remembrance and the abeyance of fate: Walter Benjamin Fate and Character", en *The actuality of Walter Benjamin*, Edited by Laura Marcus and Lynda Nead, London, Lawrence and Wishart, 1998.

-Benjamin, W., *Calle de sentido único*, Madrid, Ediciones Akal, 2015.

-Benjamin, W., *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar ediciones, 2007.

-Benjamin, W., *Escritos franceses*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

-Benjamin, W., *Gesammelte Werke I*, Frankfurt am Main, Zweitausendeins Verlag, 2011

-Benjamin, W., "Goethes Wahlverwandtschaften", en *Gesammelte Schriften I. I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

-Benjamin, W., *Historias desde la soledad*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2013.

-Benjamin, W., *Juicios a las brujas y otras catástrofes*, Santiago de Chile, Editorial Hueders, 2015.

-Benjamin, W., *La metafísica de la juventud*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

-Benjamin, W., *La tarea del crítico*, Santiago de Chile, Editorial Hueders, 2017.

-Benjamin, W., *Materiales para un autorretrato*, Buenos Aires, FCE, 2017.

-Benjamin, W., *Obras. Libro I. Vol. 1*, Madrid, Abada, 2006.

-Benjamin, W., *Obras. Libro I. Vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.

-Benjamin, W., Obras. *Libro II. Vol. 1*., Madrid, Abada, 2007.

-Benjamin, W., *Obras. Libro II. Vol. 2*, Madrid, Abada, 2009.

-Benjamin, W., *Obras. Libro IV. Vol. 1*, Madrid, Abada, 2010.

- Benjamin, W., "Schicksal und Charakter", en *Sprache und Geschichte*, Stuttgart, Reclam, 2017.

-Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Los libros de contrahistorias, 2005.

-Benjamin, W., *Walter´s Benjamin Archive. Images, texts, signs*, Edited by Ursula Marx, Gudrun Schwarz y Erdmut Wizisla, New York, Verso, 2007.

-Bensaïd, D., "Vagando por el pavimento. La ciudad insurgente de Blanqui y Benjamin" en *Acta Poética*, vol, 28, núm 1-2, 2007.

-Berlin, I., *El mago del norte. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Editorial Tecnos, 2008.

-Bernstein, R., *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2015.

-Beuchot, M., *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, FCE, 2005.

-Beuchot, M., *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, México, FCE, 2004.

-Bloom, H., *La cábala y la crítica*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1992.

-Bowie, A., *Introduction to German philosophy. From Kant to Habermas*, Cambridge, Polity, 2003.

-Brondo, E.R., "Alegoría", *en Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Editora, Esther Cohen, México, UNAM, 2016.

-Buber, M., *Caminos de utopía*, México, FCE, 2014.

-Bübner, R., *La filosofía alemana contemporánea*, Madrid, Ediciones cátedra, 1991.

-Buck-Morss, S., *El origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI editores, 1981.

-Butler, J., *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*, México, Taurus, 2020.

-Carrera, P., *Las moradas de Walter Benjamin*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

-Casales, R., *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*, Ciudad de México, Ediciones de lirio-UPAEP, 2019.

-Cassirer, E., *Las ciencias de la cultura*, México, FCE, 2021.

-Cowan, B., "Walter Benjamin's Theory of the Allegory", en *New German Critique.* Number 22. Winter 1981.

-Cohen, E., "Prologo", en *Zohar. Libro del esplendor*. México, CONACULTA, 2010.

-Cohen, E., (editora), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*, México, UNAM, 2016.

-Cohen, E., (editora), *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Buenos Aires, UNAM-Ediciones Godot, 2015.

-Cohen, E., “Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano” en *Acta Poética*, Número 28 (1-2) PRIMAVERA-OTOÑO, 2007, pp. 49-71.

-Cohen, M., “La fantasmagoría de Walter Benjamin”, en *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, Alejandra Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010, p. 226.

-Coreth, E., et al, *Curso fundamental de filosofía*, Barcelona, Herder, 1987.

-De Man, P., ““La tarea del traductor” de Walter Benjamin”, en *Cábala y deconstrucción*, Esther Cohen Editora, México, UNAM, 2009.

-Delgado, J., “La redención del pasado. Sobre un motivo central del pensamiento de Walter Benjamin” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33. Núm. 1, 2016, pp. 227-252.

-Delgado, J., *El origen del presente. La filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Madrid, Sequitur, 2016.

-Derrida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Editorial Tecnos, 2018.

-Derroitte, E., “It Must Fail: On Language and Freedom in Benjamin’s Early Philosophy”, en RIFL [en línea], Vol 8, No. 2, 2014. [Consulta: 17 de octubre, 2018].

-Deuber-Mankowsky, A.,“Ritmos de la viviente: condiciones de la crítica. Sobre la lectura de Judith Butler de “Para una crítica de la violencia” en *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Buenos Aires, UNAM-Ediciones Godot, 2015.

-Duch, L., *Religión y política*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2014.

-Dussel, E., *Las metáforas teológicas de Marx*, México, Siglo XXI editores, 2018.

-Eagleton, T., *La estética como ideología*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

-Eagleton, T., *La función de la crítica*, Barcelona, Paidos, 2012.

-Eagleton, T., *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Editorial Cátedra, 2012.

-Echeverria, B., *La modernidad de lo barroco*, México, Ediciones Era, 2017.

-Echeverria, B., *La mirada del Ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia, *de Walter Benjamin*, México, UNAM, 2005.

-Echeverría, B., *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2010.

-Felman, S., “The Storyteller’s silence. Walter Benjamin´s Dilemma of Justice” en *The Juridical Unconscious*, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press, 2002.

-Fenves, P., *The messianic reduction. Walter Benjamin and the shape of time*, California, Stanford University Press, 2011.

-Forster, R., *Benjamin: una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2012.

-Forster, R., *La travesía del abismo. Mal y Modernidad en Walter Benjamin*, Buenos Aires, FCE, 2014.

-Gadamer, H-G., *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones sígueme, 2007.

-Gandler, S., "¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?" en *La mirada del Ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia*, de Walter Benjamin,* Bolívar Echeverría compilador, México, UNAM, 2005.

-Grave, C., "Reflexión y crítica", en *En torno a Walter Benjamin*, Selección y prólogo Claudia Kerik, México, UAM, 1993.

-Grave, C., *La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin*, Oaxaca, UABJO, 2016.

-Habermas, J., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1989.

-Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.

-Hamacher, W., "Afformative Strike: Benjamin's Critique of Violence", en *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and experience*, eds. Andrew Benjamin and Peter Osborne, London, Routledge, 1994.

-Hamann, J. G., *Writings on philosophy and language*, New York, Cambridge University Press, 2007.

-Hegel, G. W. F., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

-Holz, H. H., "Idea", en *Conceptos de Walter Benjamin,* editores Michael Opitz y Erdmut Wizisla, Buenos Aires, Las cuarenta, 2014.

-Idel, M., "Torah Hadashah - Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship", in *Benjamin-Agamben. Politics, Messianism, Kabbalah*. Borsé, Morgenroth, Solibakke, Witte, eds., Würzburg: Könninghausen and Neumann, 2010

-Jennings, M., "Walter Benjamin y la vanguardia europea", en *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, Alejandra Uslenghi (comp.), Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2010.

-Jerade, M., "De la violencia legítima a la violencia revolucionaria", en *Acta poética*, Vol. 28 Número 1▪2 Primavera-otoño, UNAM, México, 2007, pp. 257-278.

-Kafka, F., "En la colonia penitenciaria" en *Los mejores relatos de Franz Kafka*, Madrid, Colofón Ediciones, 2020.

-Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Editorial Taurus, 2006.

-Kant, I., *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza editorial, 2017.

-Kelsen, H., *¿Qué es la justicia?*, México, Editorial Fontamara, 2019.

-Lacoue-Labarthe, P., Introduction to Walter Benjamin's the concept of art criticism in German Romanticism en *Walter Benjamin and Romanticism*, Edited by Beatrice Hansen and Andrew Benjamin, London, Continuum, 2002.

-Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

-Lara, M., "Fragmentos de la modernidad", en *En torno a Walter Benjamin*, Prólogo, selección y notas de Claudia Kerik, México, UAM, 1993.

-Lesch, C., "Benjamin on Justice, Judaism, and the Possibility of Ethics" en *The American Political Science Review*, Vol. 108, No. 1, February 2014, pp. 218-232.

-Leyva, G., "Alegoría y redención. La alegoría en el Origen del Drama Barroco Alemán", en *En torno a Walter Benjamin*, Selección y prólogo Claudia Kerik, México, UAM, 1993.

-Lipcen, E., "Walter Benjamin, lector de Kafka: estudio, olvido y justicia" *en Areté. Revista de filosofía*, Vol. XXX, N 2, 2018, pp. 289-303.

-Liska, V., *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, Wien, Schlebruegge.editor, 2008.

-Liska, V., "Messianic Language and the Idea of Prose: Benjamin and Agamben", en *Messianic Thought Outside Theology*, New York, Fordham University Press, 2014.

-Löwy, M., *Walter Benjamin: aviso de un incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*, Buenos Aires, FCE, 2012.

-Löwy, M., "Walter Benjamin y el surrealismo: historia de un encantamiento revolucionario" en *Acta Poética*, vol, 28, núm 1-2, 2007.

-Marcuse, H., *Ética de la revolución*, Madrid, Editorial Taurus, 1970.

-Maura, E., *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2013.

-Marchesoni, S., "Rememoración/Inmemoración: Eingedenken" *en Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Editora, Esther Cohen, México, UNAM, 2016.

-Mate, R., *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Madrid, Editorial Trotta, 2006.

-Mendoza Solís, E., "El lenguaje abismal: La mística del lenguaje en Walter Benjamin", en *Acta poética*, Número 34▪1 Enero-Junio, UNAM, México, 2013, pp. 155-176.

-Menninghaus, W., "Walter Benjamin's exposition of the romantic theory of reflection", en *Walter Benjamin and Romanticism*, Edited by Beatrice Hansen and Andrew Benjamin, London, Continuum, 2002.

-Naishtat, F., y Sferco, S., “Teología”, en *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Editora, Esther Cohen, México, UNAM, 2016.

-NG, J., “Justicia”, en *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, México, UNAM, 2016.

-Negretto, G., “El concepto de Decisionismo en Carl Schmitt: El Poder Negativo de la Excepción” en *Sociedad*, Buenos Aires, No. 4, Mayo 1994, pp. 66-89.

-Ortega, A., “Comentario al texto “Crítica de la teología de la historia de Walter Benjamin” de Eduardo Subirats”, en *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas* (Esther Cohen Editora), Buenos Aires, UNAM-Ediciones Godot, p. 305.

-Ortega, A., “Revolución” en *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Esther Cohen editora, México, UNAM, 2016.

-Ortega, A., y Petrova, G., “Materialismo histórico”, en *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Esther Cohen editora, México, UNAM, 2016.

-Osborne, P., “Small-scale Victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin´s Politics of Time” en *Walter Benjamin’s Philosophy. Destruction and experience.* Edited by Andrew Benjamin and Peter Osborne, London: Routledge, 1994.

-Oyarzún, P., “Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad” *en La dialéctica en suspenso*, Santiago de Chile, Editorial Lom, 2009.

-Pintor-Ramos, A., *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

-Pérez López, C., “Violencia”, en *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y Figuras*, Esther Cohen editora, México, UNAM, 2016.

-Phelan, A.,“Fortgang and Zusammenhang. Walter Benjamin and the Romantic Novel”, en *Walter Benjamin and Romanticism*, Edited by Beatrice Hansen and Andrew Benjamin, London, Continuum, 2002.

-Platón, *La república*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.

-Rabinovich, S., “El enano jorodabo que no fuma (o la ‘teología’ benjaminiana contra el opio del progreso). Reflexiones a partir de la primera Tesis sobre la historia”, en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200203#fn2http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2014000200203#fn2 consultado el 4 de agosto de 2020 14:35 horas

-Rabinovich, S., “Espeleologías: traducción y transmisión en Walter Benjamin”, en Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin, UNAM/Universidad Iberoamericana/Goethe-Institut, 2007.

-Roberts, J., *Walter Benjamin*, General Editor: Anthony Giddens, M (The Macmillan Press LTD), Hong Kong, 1982.

-Rojas, M., “La crítica ética de El Capital de Marx: crítica ética de la explotación capitalista”, en *Das Capital. Marx, actualidad y crítica*, coordinación P. Aroch, E. Gallegos, M. Madureira, F. Victoriano, Siglo XXI Editores, México, 2019.

-Romero, J. M., *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Madrid, Editorial Síntesis, 2005.

-Rose, G., “Walter Benjamin – Out of the sources of modern Judaism” en *The actuality of Walter Benjamin* (Edited by Laura Marcus and Lynda Nead), London, Verso, 1998.

-Sanguineti, J. J., “Libertad” en Philosophica: Enciclopedia filosófica on line, URL: http://www.philosophica.info/archivo/2019/voces/libertad/Libertad.html [consulta: 16 de junio, 2021]

-Santoveña Rodríguez, M., “El disenso lingüístico. Una lectura política de “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos” de Walter Benjamin”, en *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Editora, Esther Cohen, Buenos Aires, Ediciones Godot-UNAM, 2015.

-Scotto, P., “El materialismo histórico de Benjamin”, en *Constelaciones-Revista de Teoría Crítica*, Número 7, (Diciembre de 2015), pp. 290-321.

-Scholem, G., “El nombre de Dios y la teoría lingüística de la Cábala”, *en Cábala y deconstrucción*, Editora Esther Cohen, México, UNAM, 2009.

-Scholem, G., *Walter Benjamin y su ángel*, Buenos Aires, FCE, 2003.

-Scholem, G., *La Cábala y su simbolismo*, México, Siglo XXI editores, 2015.

-Sigüenza, J., Sobre la recepción de Walter Benjamin en México: crítica, comentario y traducción [Tesis de doctorado no publicada] UNAM, 2017.

-Sontag, S., *Under the sign of Saturn*, New York, First Vintage Books Edition, 1981.

-Sorel, G., *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza editorial, 2016

-Sperling, D., *La metafísica del espejo. Kant y el judaísmo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.

-Subirats, E., “Crítica de la teología de la historia de Walter Benjamin” en *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Buenos Aires, UNAM-Ediciones Godot, 2015, p. 294.

-Villacañas, J. L., “Kant” en *Historia de la ética 2. La ética moderna*, Victoria Camps, ed., Barcelona, Editorial crítica, 2006.

-Tackels, B., *Walter Benjamin. Una vida en los textos*, Valencia, Universidad de Valencia, 2012.

-Thiebaut, C., “La Escuela de Frankfurt” en *Historia de la ética 3. La ética contemporánea* (Victoria Camps ed.), Barcelona, editorial crítica, 1989.

-Traverso, E., *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, Buenos Aires, FCE, 2018.

-Traverso, E., "Relaciones peligrosas. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar" en *Acta Poética*, vol. 28, núm. 1-2. 2007, 93-109.

-Toscano, J., *Un mundo sin Dios, pueblo de fantasmas. La imagen dialéctica: recurso para una semiología radical. Una lectura de Walter Benjamin*, México, UNAM, 2014.

-Wiggershaus, R., *La escuela de Fráncfort*, Buenos Aires, FCE-UAM, 2010.

-Witte, B., *Walter Benjamin. Una biografía*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1990.

-Weigel, S., „In ungeheuren Fällen"- Benjamin's "Critique of Violence" and Constitutional Law en *Benjamin-Agamben. Politics, Mesianism, Kabbalah*, Borsé, Morgenroth, Solibakke, Witte, eds. Würzburg, Königshausen and Neumann, 2010.

-Weigel, S., "La obra de arte como fractura. En torno a la dialéctica del orden divino y humano en "'Las afinidades electivas' de Goethe" de Walter Benjamin'" https://revistas-filologicas.unam.mx/acta-poetica/index.php/ap/article/view/227/226 último acceso 24 de octubre 2019 15:22 horas

-Weigel, S., *Walter Benjamin: Images, the Creaturely, and the Holy*, California, Stanford University Press, 2013.

-Wohlfarth, I., "Tierra de nadie: sobre "El carácter destructivo" de Walter Benjamin", en *Walter Benjamin. Resistencias minúsculas*, Editora, Esther Cohen, Buenos Aires, Ediciones Godot-UNAM, 2015.

-Wolin, R., "From Messianism to Materialism. The later Aesthetics of Walter Benjamin" en *New German Critique* Number 22, Winter, 1981.

-Wolin, R., *Walter Benjamin: an aesthetic of redemption*, Berkeley, California University Press, 1994.

-Zamora, J. A., "Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin" en *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (Edición de Gabriel Amengual, Mateu Cabot y Juan L. Vermal), Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 110.

-Žižek, S., *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2019.