

Revista Stultifera Navis

Número 5 Año 2 (Febrero 2022)



Las épocas de crisis: Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt

Yvonne Le Meur¹



¹ Yvonne Le Meur es Licenciada en Filosofía y Académica de la Universidad de las Islas Baleares

Resumen

Este trabajo se plantea situar Walter Benjamin en un linaje de autores críticos de la progresiva deriva de las fuentes morales hacia un utilitarismo pragmático que supone la enajenación del hombre de la cultura, la religión y el arte. Mientras estas entidades son expulsadas del núcleo de la vida para orbitar la modernidad desvinculada, florecen “epifanías” que reclaman la reintegración de la ética y la cultura en la vida. Así aparecen en la historia del pensamiento europeo Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt.

Palabras claves

Benjamin, utilitarismo, desvinculación, Kant, Hegel, experiencia.

Abstract

This work intends to situate Walter Benjamin in a lineage of authors who have critically observed the progressive drift of moral sources towards a utilitarian pragmatism that implies the alienation of man from culture, religion and art. While these entities have been expelled from the nucleus of life to orbit the dissociated modernity, “epiphanies” have flourished now and then, demanding the reintegration of Ethics and culture in life. This is how Walter Benjamin and the School of Frankfurt appear in the history of European thought.

Key words

Benjamin, utilitarianism, dissociation, Kant, Hegel, experience.

Introducción

Las épocas de crisis, desde el caldero hirviendo de fuerzas en ebullición, tienen la virtud de estar preñadas de nuevas tendencias, tales como las nubes de gases estelares producen nuevos soles. Así es lícito reinterpretar la época del entre-guerras europeo como la cuna de las democracias modernas neoliberales y posteriormente de la globalización, con todas las contradicciones, antagonismos, polaridades, mecanismos dialécticos, que finalmente han de dar lugar a un nuevo diseño de civilización humana. ¿O tratábase de los primeros estallidos del colapso del núcleo de una civilización, que una vez concluido su destino, tal una supernova, tiende hacia la desmesura antes de fenecer totalmente colapsada sobre sí misma?

Entre 1920 y 1945, florecieron en la Europa del entre-guerras y de la segunda guerra mundial, tendencias filosófico-artísticas muy diversas, algunas radicales y contrapuestas entre sí, otras de pura oposición al pensamiento burgués contemporáneo, todas ellas en relación con el naturalismo de la Ilustración, como crítica y contesta.

Resulta difícil abordar estas tendencias abstrayéndolas de su contexto ya que son, parcialmente sino del todo, fruto de las convulsiones socio-políticas de su base histórica, aunque también se pueden considerar como las últimas elaboraciones de unas tendencias ya vigentes en el siglo XVIII como reacción directa a la Ilustración. Rousseau reivindicaba una visión del mundo moral reacia a admitir la bondad indiferenciada del progreso, profesando la orientación agustiniana de los dos amores y el rechazo a la creencia en que el miedo y la confusión de la caída moral pudiera ser superada por el progreso tecnológico¹. Rousseau traspone la fuente del amor de Dios a la Naturaleza. La naturaleza es fundamentalmente buena y la alienación humana que nos hace indignos nos separa de ella. Hemos dejado de escuchar la voz de la naturaleza que nutre nuestra consciencia y nos hemos librado a la opinión y a las habladerías. Rousseau está en oposición con la idea de la Ilustración de que para ser mejores, lo que necesitamos es más razón instrumental, más ciencia². Rousseau contraponía una sabia austeridad y la frugalidad a una sociedad de necesidades y consumo creciente. Afirmaba, con el lenguaje de los antiguos estoicos, que la auténtica fuerza “implica tener un mínimo de necesidades, contentarse con lo esencial.”³

También Kant es un precursor de los modernistas como Wordsworth, Hölderlin, Constable y Friedrich. En la visión de Kant, el naturalismo y el utilitarismo de la Ilustración no dejan espacio para la libertad moral. La libertad ha de tener una dimensión moral. Tal dimensión moral es antitética con las leyes de maximización de la razón instrumental. La acción moral no se define en términos de resultados, sino que lo que la persona moral desea por encima de todo es conformar su acción con la ley moral. La acción moral no se hace por lo provechoso de su resultado, sino porque la persona elige libremente en función de sus criterios racionales internos. Pero no se consideran motivaciones reales internas cualquier deseo o necesidad fisiológica que uno tenga, sino que, según Charles Taylor, “es la decisión de actuar con el propósito primordial de conformar mi acción con la ley universal” lo que lleva a la voluntad a “la determinación de actuar de acuerdo con mi auténtica naturaleza como ser racional”. Kant eleva la “naturaleza racional” a fin en sí mismo, a diferencia de otras cosas en el universo cuyo valor condicional las predispone a ser un medio para un fin: “el hombre y, en general, todo ser racional, existe como fin en sí mismo y no sólo como medio para cualesquiera usos de esta o aquella voluntad, y debe ser considerado siempre al mismo tiempo como fin en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo sino las dirigidas también a los demás seres racionales”⁴. No es que Kant condene la razón instrumental, sino que más bien la considera como un aspecto de la racionalidad. Incluso sostiene que, históricamente, el desarrollo de la razón instrumental nos viene impuesto por la naturaleza para sobrevivir. Sin embargo, dice, debe servir para alentar la racionalidad en un sentido más amplio. Según Kant, el error de la Ilustración es no haber sabido distinguir niveles y haber confundido razón instrumental con racionalidad en sentido amplio. El sentido moral, es decir racional elevado, debería presidir sobre todos los demás sentidos, incluida la razón instrumental, ya que es posible que existan

¹ Arnaud, Antoine y Nicole, Pierre, “*La logique ou l’art de penser*”, Paris: Flammarion, 1970, en: Taylor, Charles, *Fuentes del yo, La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós 1996, cap. 20.

² En su Primer discurso sobre el arte y la ciencia, Rousseau manifiesta que el progreso científico desvinculado, lejos de hacernos mejores, nos traerá decadencia moral y corrupción.

³ Rousseau citado en Charles Taylor, *Fuentes del yo*, cap. 20, p.379: “L’homme est très fort quand il se contente d’être ce qu’il est; il est très faible quand il veut s’élever au-dessus de l’humanité ” (“ El hombre es más fuerte cuando se contenta con ser lo que es; es más débil cuando intenta elevarse por encima de la humanidad” Trad. propia).

⁴ Kant, Immanuel, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, Madrid: 1990, citado en Charles Taylor, *Fuentes del yo*, 1996.

civilizaciones con un alto desarrollo técnico sin que por esto hayan alcanzado un desarrollo moral.

El romanticismo

La internalización de la naturaleza como fuente interior, iniciada por Rousseau, continuada por Herder, Goethe y también por Hegel, se convierte en una de las premisas que constituyen la cultura moderna.

Central en el romanticismo inglés y alemán, la filosofía de la naturaleza es una parte importante “de la armadura conceptual con la que el Romanticismo se erige y conquista la cultura y la sensibilidad europeas” y “contra el énfasis clásico en el racionalismo, la tradición y la armonía formal, los románticos [afirman] los derechos del individuo, de la imaginación y del sentimiento”⁵.

Lo que determinó la rebelión romántica en sus diversas modalidades fue la afirmación de un impulso interior, de una voz auténtica que se halla en el interior del hombre y en particular en los sentimientos, y es interpretada como la voz de la naturaleza que llevamos en nosotros, testimonio del orden mayor en el que nos encontramos.

En Alemania, Herder, “contempla toda la naturaleza en su conjunto, advierte la gran analogía de la creación. Todo se siente a sí mismo y siente a su semejante, la vida reverbera en la vida.”⁶ El hombre es el “epítome y mayordomo de la creación”, se convierte en “el recipiente sensible de su Dios para todo lo vivo de la creación, según la medida de su relación con él.”⁷ Esta era la imagen que vivenciaban y transmitían los románticos alemanes de finales del siglo XVIII, por ejemplo Hölderlin, Schelling y Novalis. A Hölderlin dedicará la segunda mitad de su carrera filosófica Martín Heidegger, en un impulso para volver a la vinculación con el orden universal sensible. Goethe se inspiró en la misma concepción expresivista que afirma que el poeta articula su propio yo con una realidad mayor (“Mientras sólo exprese sus sentimientos subjetivos no merece ese nombre (el de poeta); pero en cuanto sabe como apropiarse y expresar el mundo, es un poeta”⁸).

Recuperar el contacto con el “élan” de la naturaleza interior viene a ser la nueva meta que sustituye a la que fue en la teoría ortodoxa abrirse a la gracia de Dios. En la nueva modalidad, más que una analogía, existe un parentesco, una filiación, y la fe se va deslizando hacia una participación en un orden, tal como se observa en Rousseau y luego en los románticos alemanes. Un orden análogo se encuentra en el “Himno a la alegría” de Schiller, que revitaliza el flujo de vida que atraviesa la naturaleza toda, restableciendo en los hombres la corriente de la fraternidad. Semejante al deísmo o al teísmo, se produce un deslizamiento desde la noción ortodoxa del orden divino hacia una variante secularizada de una religión de la naturaleza.

El acceso a la significación de las cosas es interno. Heidegger retomará esta visión de las cosas al exponer su visión de la dialéctica del ocultamiento-desocultamiento de las cosas con la que mantendrá ligados el destino individual y un ámbito originario y absoluto que se sustrae al carácter empírico de las cosas materiales. La comprensión quietista del hombre como pastor del Ser, la tesis del lenguaje como “casa del Ser en la que morando el hombre existe, en la que el hombre

⁵ Taylor, Charles, *Fuentes del yo*, p.398.

⁶ *Ibid.*, p. 390

⁷ Johann Gottlob Herder, citado en Charles Taylor 1996.

⁸ Beddow, Michael, “The fiction of Humanity”, en: Charles Taylor, 1996.

guardando la verdad del Ser pertenece a esa verdad"⁹, apuntan a una entrega del filósofo a un "destino colectivo del mundo" por el cual queda liquidada la herencia individualista existencialista y el concepto de verdad se transforma en uno donde cobra la primacía "el desafío histórico por un destino colectivo abierto al "dominio del misterio".

La voz es interna y cabe interpretar a Dios como el principio que anima la naturaleza y nos habla a través de nuestra voz interior. Se produce en la generación romántica, en Schelling, en Hegel aunque desde otra perspectiva, en Goethe, en Spinoza..., un deslizamiento hacia el panteísmo.

En oposición crítica a Locke y a su teoría extrínseca, la filosofía de la naturaleza otorga un lugar central al sentimiento en la vida moral ("El corazón es la clave del mundo y de la vida", dice Novalis), afirma la vinculación íntima con la naturaleza frente a la escisión empirista. Parecería que lo que constituye una excepción y un error es la Ilustración, por situar la obligación moral únicamente en las acciones, desvinculándola de la motivación. Parece haber un flujo continuo (que únicamente la Ilustración viene a interrumpir) que va desde Aristóteles, para quien la virtud consistía en la disposición gustosa hacia el bien, pasando por Platón y por la teología cristiana para quienes el amor al Bien o a Dios regían la vida moral. Ahora el bien hacia el que hay que orientarse es la naturaleza que habla a través del propio ser.

El posromanticismo

En la edad posromántica, la obra de arte cobra un valor amplificado por el hecho de que se considera un medio para introducirnos en presencia de aspectos elevados del ser que, de otra manera serían inaccesibles, además de ser una manifestación que aporta una significación moral a la vida y que define, completa, explica lo que está revelando. La meta no es sólo representar sino transformar la apariencia de algo que quiere representar para volverlo accesible, transparente. Esta simbología da continuidad a la imagen romántica del poeta como visionario, y es, por ejemplo, el caso de Baudelaire, representante del fenómeno que Charles Taylor denomina las "epifanías" del modernismo. Entiéndase el término "epifanía" en la acepción clásica de manifestación, revelación de un hecho milagroso, es decir con una acepción parecida a la de los chamanes, brujos u oráculos que interpretan algo que está más allá de nuestra percepción cotidiana, en principio algo de carácter moral o religioso.

Encontramos aquí una base de sentido para la dedicación de Walter Benjamin al estudio y a la crítica de la obra de arte, y un precursor en el propio Baudelaire de la actitud subversiva de Benjamin, su exploración de los límites de la racionalidad con ayudas químicas, un cierto pasar la línea para trasponer la realidad cotidiana y traducir las visiones de allende la percepción formal a la gente deseosa de profundizar en ellas.

La plenitud de la experiencia epifánica viene a situarse como contrapunto a la ausencia de relieve de un mundo "chato", desvinculado, "desencajado, muerto o abandonado", como la "tierra baldía" de Eliot. Las epifanías del arte por lo general han mostrado una clara oposición que ha ido hasta el rechazo de la sociedad capitalista, materialista, desarrollada, comercial, industrial, desde autores como Schiller, Marx, Marcuse, Adorno a autores como Blake, Baudelaire, Pound y Eliot.¹⁰

Cunde una imagen del artista o del poeta que ofrece epifanías como de un hombre extremadamente sensible que penetra las significaciones más remotas, revela

⁹ Heidegger, Martin, Wegmarken, Francfort, 1978, p. 330, en: Habermas, Jürgen, *Textos y contextos*, Ariel 1996.

¹⁰ Taylor, Charles, 1996, p. 444.

verdades que pueden superar para bien o para mal los cánones tradicionales de la moral. Se trata de un ser único en su sociedad, que ha de sufrir o gozar a la enésima potencia debido a su sensibilidad y en todo caso a su aislamiento social como individuo único, incomprendido, casi siempre en oposición, en tanto artista visionario, con la ciega e hipócrita sociedad burguesa mercantil.

Como contrapunto, las epifanías de la imaginación creativa deben ocupar su sitio en las sociedades desvinculadas, ya que, a pesar de que no puedan desarrollar su potencial anti instrumental en ellas, deben estar presentes para que las personas que operan dentro de la civilización comercial puedan recrearse en ellas y crearse la sensación de que tienen una vida plena. Son, en cierta forma las nuevas fuentes de alimento espiritual. A pesar de resultar ambivalentes por la negación que entrañaban de los valores socialmente aceptados e incluso, de ser una amenaza para ellos, las epifanías nutrían y daban sentido a la vida. La razón por la cual esto era así es que las manifestaciones artísticas expresivas y las formas de vida metódicamente organizadas del mundo capitalista se definían el uno en contraste con el otro, conformándose un territorio intermedio en que reinaba la ambivalencia. De aquí deriva el lugar de importancia que el arte ocupa en las sociedades modernas y su relación con la moral. El arte se convierte en el lugar crucial de las fuentes morales.¹¹

Los modernistas

Los avances del capitalismo y de la mecanización, al vaciar la vida corriente de misterio, trascendencia y misticismo, han contribuido a crear un arte epifánico en el siglo XX. Los modernistas, que conforman un grupo heterogéneo que ofrece una doble tendencia, por una parte, una tendencia a explorar y celebrar la subjetividad, por otra, un ir más allá del yo hacia la descentralización del sujeto, se encuentran en cualquier caso en oposición a su mundo. A pesar de la oposición de un Baudelaire a las ideas románticas de la bondad intrínseca de la naturaleza y del ser humano, y de su afirmación del pecado original así como de su admiración por Edgar Allan Poe por declarar “la maldad natural del hombre” y rechazar “la falsa concepción del siglo XVIII relativa a la moral” así como el panteísmo naturalista, se puede considerar a los modernistas como a unos sucesores en línea recta de los románticos. Mejor dicho, se puede considerar que existe un continuum entre las razones que tenían los románticos para estar en oposición a su mundo y las razones que tenían los modernistas para posicionarse de la misma manera. El mundo percibido como un enorme mecanismo, despojado de todo misterio, reducido a un terreno de aplicación de la tecnología y campo de acción de la razón instrumental, les parecía plano y desprovisto de valor.

En los inicios del siglo XX, los avances de la ciencia y la tecnología eran tan importantes que dominaban la escena e implicaban la homogeneización, despersonalización, decadencia de los valores comunitarios y el empobrecimiento espiritual de las masas.

Los románticos adoptaron como contrapunto y contrapeso al mundo mecanicista utilitarista, el mundo de la naturaleza y del sentimiento humano en su estado natural. Los románticos alemanes veían el mundo como una emanación del espíritu, y querían restituirle, a través de la poesía, su verdadera naturaleza espiritual. A decir de Shelley, la poesía “recrea de nuevo el universo, después de que ha sido aniquilado en nuestras mentes por la constante repetición de impresiones debilitadas por la reiteración.”¹²

11 Ibid., p. 448.

12 Shelley en Abrams en: Charles Taylor, 1996, p. 481.

El recurso a la naturaleza no contaminada como fuente de seguridad ya no está disponible a principios del siglo XX debido al poderoso desarrollo industrial y a la urbanización de la vida. La naturaleza impoluta queda relegada y quedan pocos campesinos que vivan en simbiosis con ella. Los entornos mineros y fabriles pasan a ocupar el primer plano durante un intenso éxodo rural. A la par que el paisaje y el entorno cambian, la cosmovisión también acompaña y se torna mecanicista, científica. Ante estos dos cambios radicales la noción de naturaleza nutricia que lo engloba todo cambia inevitablemente para transformarse en un gran depósito de energía dominable a nuestro servicio, por lo tanto alienada y reificada, vaciada de contenidos espirituales. A la luz de los cambios radicales acontecidos en la sociedad, la perspectiva romántica se aleja inexorablemente de las imaginaciones y no deja más que paisajes vacuos y muchos modernistas se definen ya como antirrománticos. Romanticismo y burguesía se equiparan bajo las mismas valoraciones negativas, debido al hecho de que efectivamente se desarrollaran relaciones de connivencia entre la perspectiva romántica y las necesidades de horizontes creativos y de alimento espiritual que atraían a la burguesía que lideraba el mundo del comercio y de la industria. A medida que la civilización se ajusta cada vez más a los cánones de la modernidad, la vida desvinculada pide más ajustes y más aportes revitalizantes por parte del arte y de la filosofía. Para estas personas, el romanticismo aparecía como una parodia irreal compensatoria de unas carencias profundas de la vida yerma y llana. Los modernistas, en calidad de herederos de los románticos, se volvieron contra el Romanticismo, o más bien contra lo que percibían desde su visión del mundo del momento como Romanticismo. Exigían una ruptura más completa. No percibían ningún consuelo procedente de sentimientos descoloridos y habían – aparentemente – perdido la fe en el mundo que emanaba del espíritu. De modo que los escritores y filósofos modernistas que abrieron brecha a principios del siglo XX se parecían más a Baudelaire que a los románticos y simpatizaban con Nietzsche más que con Kant. Las llamadas nietzscheanas a la fuerza y al heroísmo resonaban mejor y resultaban más atractivas que el “estado de sensiblería en la que tenemos la desgracia de vivir”, según Hulme o “las sensibleras memeces de la cultura, el fabianismo, la paz y la buena voluntad” según Ford Madox Ford. Para Hulme, el romanticismo no era otra cosa que una “religión derramada” y había sido un error juntar naturaleza y religión, ya que según él, “lo divino no es vida en su forma más intensa” sino que, de alguna manera, “contiene un elemento casi antivital.”¹³

Walter Benjamin

Es en este entorno en el que hay que situar Walter Benjamin para intentar acceder a la comprensión de sus textos, tan henchidos de aparentes contradicciones. Las ambivalencias de Walter Benjamin se nutrieron de las propias de su época. Enclavado en la Alemania de Weimar, entre tres partidos democráticos –marxistas que conformaban el SPD y giraron hacia posturas más conservadoras, marxistas revolucionarios, espartaquistas con Rosa Luxemburgo que se radicalizaron, transformándose en el KPD, nacionalistas que, fingiendo ser un partido liberal y democrático, convencieron a los marxistas no comunistas que se habían vuelto conservadores para que conformaran juntos la Coalición De Weimar. En un país recorrido por bandas armadas dirigidas por aventureros, ex oficiales despedidos del ejército imperial se juntaban con soldados desmovilizados y jóvenes cadetes para dedicarse a saqueos y chantajes. En un país sumergido en las crisis económicas, políticas, financieras, monetarias y de pérdida de dinero, entre los intentos golpistas y

¹³ Hulme, T.E., “Speculations”, citado en Charles Taylor, 1996, p. 482.

los separatismos, la nueva república sufrió la hostilidad de la burguesía nacionalista, del ejército y de los grupos tanto de extrema derecha como de extrema izquierda.

El Tratado de Múnich en 1938 y el Pacto Germano Soviético en 1939 acabaron de hundir a Alemania en la pobreza, la discordia y la traición. Muchos intelectuales navegaban entre el capitalismo y el comunismo, igualmente atraídos por ambos. Hacían muestra de un cúmulo de contradicciones interiores y no dejaban de asumir posiciones aparentemente opuestas. Así era Walther Rathenau, ministro de Asuntos Exteriores en el segundo gabinete Wirth, el cual resultó asesinado. Es un período de gran confusión política y moral, una época que ve el fin de un régimen y el nacimiento de otro, y entre ambos el caos y la inseguridad, salpicados de violencia, desazón moral, duda existencial. De esta duda y esta inseguridad nacen tendencias ocultas, revolucionarias, algunas en la oposición, otras en la clandestinidad. En el cambio de siglo conviven tendencias ideológicas múltiples y dispares, tendencias revolucionarias y reaccionarias, católicas y protestantes, socialdemócratas y conservadoras, defensores a ultranza del principio de la plusvalía y enemigos mortales del capitalismo... Llegan a haber más de veinte partidos políticos durante este período. Este es el caldo de cultivo que ha producido a Walter Benjamin, Martín Heidegger, Max Horkheimer, Jürgen Habermas y Theodor Adorno, Kurt Tucholsky, Hermann Bloch, Hermann Hesse, Heinrich y Thomas Mann, Bertold Brecht, Erwin Piscator, etc. La gran variedad de autores y la dificultad de los críticos para identificar criterios que unificaran las tendencias, hizo que se dejara abierta la puerta a futuras conjeturas. Tendencias anarquistas como el dadaísmo convivieron con el expresionismo y el teatro comprometido de Brecht cuya función era desenmascarar y denunciar, aprehender las cuestiones esenciales de su tiempo y ponerlas en escena.

Walter Benjamin, como representante de este período convulso, estuvo dividido entre tendencias tan variadas como el mesianismo sionista y el materialismo dialéctico. Pensador anti capitalista, acuña la expresión “capitalismo como religión”, ya que “en él todo tiene significación inmediatamente en relación con el culto” sin tener ni dogmática ni teología¹⁴. Un culto que es “eudeudador/culpabilizador” y no expiatorio, una religión que parece más bien una anti religión dado que “ya no es más reforma del ser, sino de su reducción a escombros...La ampliación de la desesperación convertida en estado del mundo... La trascendencia de Dios ha caído y el nuevo dios “debe ser mantenido en secreto”¹⁵

En sus primeros escritos, Benjamin descubre sus fuentes kantianas y hegelianas de una manera un tanto solapada en ocasiones. En “Diálogo sobre la religiosidad del presente”, pone en diálogo dos personajes (YO y ÉL) de los cuales el primero, YO, es un dualista kantiano anti Ilustración: “La religión es el conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos, dice Kant.”¹⁶ En este escrito pone en boca del amigo una perorata contra el panteísmo, “las unidad de todo lo múltiple..., el fin de los fines... el sentimiento panteísta de la naturaleza, que ha inspirado a los filósofos desde los primeros jonios hasta Spinoza, y a los poetas hasta llegar al spinozista Goethe, se ha convertido en nuestra propiedad”¹⁷, perorata que cumple con los requisitos de la tendencia que describíamos más arriba como el contrarromanticismo de los modernistas. El hombre moderno ya no se satisface con la versión edulcorada del amor por la naturaleza donde antes el romántico realizaba su conexión con Dios. La naturaleza aparece como corrompida y ya no ofrece el refugio que ofreciera a los románticos sino que al adulterarse en simbiosis con los anhelos de

¹⁴ Benjamin, Walter, *Kapitalismus als Religion*, 1921, in GS VI, 100-104.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Benjamin, Walter, *Diálogo sobre la religiosidad del presente*, Obras completas, II, vol. 1, Madrid: Abada Ed. 2007.

¹⁷ Ídem.

la burguesía, ahora produce rechazo. Estamos en el momento del rechazo de la bondad de la naturaleza y Benjamin ya ha leído a Baudelaire reafirmando con contundencia la doctrina del pecado original, afirmando el dualismo y después de Poe, la maldad natural del hombre: “La mayor parte de los errores relativos a la belleza nacen de la falsa concepción del siglo XVIII relativa a la moral. La naturaleza se tomó en aquel tiempo como base, fuente y modelo de todo bien y belleza posibles. La negación del pecado original no fué cosa sin relevancia en la ceguera general de aquella época... La naturaleza sólo puede aconsejar el crimen... (En) todas las acciones y deseos del puro hombre natural no se encontrará nada que no sea espantoso”¹⁸. Baudelaire, que sentía atracción por lo escatológico, lo obscuro, lo pervertido, pero al mismo tiempo lo experimentaba como algo vil que le arrastraba hacia abajo, hacia la melancolía y el remordimiento, profesaba un dualismo a ultranza, ya que a la vez que sentía esta atracción, era un ferviente creyente en Dios, en la expiación y en la redención: “Hay en todo hombre, en todo momento, dos postulaciones simultáneas, una hacia Dios, la otra hacia Satán. La invocación a Dios o espiritualidad, es el deseo de elevarse en grado; la de Satán, o animalidad, es la alegría de descender. A esta última pertenecen el amor a las mujeres y las conversaciones íntimas con los animales, perros, gatos, etc”¹⁹. Baudelaire, adicto a la absenta y al opio, traducía a Edgar Allan Poe, adicto al alcohol y al opio, que tenía visiones desconcertantes relacionadas con animales extraños, insectos, etc. Baudelaire tendría el mismo tipo de visiones y experiencias en los límites de la conciencia convencional (de ahí sus posibles “conversaciones íntimas con animales”). El propio Benjamin tradujo a Baudelaire, igualando el “*spleen*” y el pesimismo el uno del otro. Es probable que en el año 1912, año de la redacción del diálogo sobre la religiosidad del presente, Benjamin ya conociera las “Flores del Mal” ya que cuando conoció a Gershom Scholem a la edad de 23 años (en el año 1915), este ya estaba ocupado con traducciones de Baudelaire. Por lo tanto es lícito pensar que hacía ya un tiempo que había empezado a intreressarse por la obra. Se trataba de una edición, dice Scholem, de Rowohlt aparecida en París en 1909 o 1910. Es fácil imaginar al joven Benjamin sediento de experimentar ideas nuevas que no tenían porque estar en concordancia con los sectores más progresistas de su tiempo, compartiendo con Scholem la “intransigencia en la prosecución de un objetivo espiritual, el rechazo del ambiente que [les] rodeaba, determinado esencialmente por la asimilación de la burguesía judeo-alemana, así como [su] actitud de positiva afirmación de la metafísica”²⁰. Afirmar la metafísica, empero, podía pasar por explorar paraísos artificiales con la ayuda del haschich, experimentar con la adivinación, aficionarse a las novelas policíacas de Simenon y asistir a cursos sobre las civilizaciones maya y azteca. Así de amplios y variados eran los intereses de Benjamin. En cuanto a sus fuentes y sus mentores, aparte de Baudelaire, cuya incidencia en su carrera sería probablemente temporal, es necesario reconocer las de los idealistas alemanes, Kant y Hegel y la poderosísima impronta del sionismo a través del propio Gershom Scholem.

En “Sobre el programa de la filosofía venidera”²¹ se tiene un atisbo de las influencias kantianas de Benjamin. En la época de 1917-1918, Benjamin se hallaba volcado en el estudio de todo lo que implicaba un sistema, tanto en Nietzsche (“se dirige a toda vela hacia el sistema”, anotaba Scholem en relación a Benjamin) como en Kant: “La tarea central de la filosofía venidera es convertir las más profundas intuiciones que ella misma toma de la época y del presentimiento que la inunda de un

¹⁸ Baudelaire, Charles, (ctd en Abrams), citado en: Charles Taylor, 1996, p. 456.

¹⁹ Ibid., p.457.

²⁰ Scholem, Gershom, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona: De Bolsillo, Ensayo historia, 1997, p.35

²¹ Benjamin, Walter, *Obras*, libro II, vol.1, Madrid: Abada Editores, 2007.

gran futuro de conocimiento poniéndolas en relación en su conjunto con el sistema kantiano. La continuidad histórica que se garantiza mediante la conexión con dicho sistema es al mismo tiempo la única continuidad de alcance sistemático decisivo.”²² Benjamin muestra una sed de certeza, y no sorprende encontrar en los escritos de este autor de uno de los períodos más convulsos de la historia europea una búsqueda de un suelo conceptual firme, a la vez que una crítica casi omnipresente, un “élan” de rebeldía contra el empirismo.

“Luchar por la certeza”²³ será según Benjamin la primera tarea de la filosofía venidera, y esta certeza deberá radicar en la profundidad de un suelo de justificación. Se tratará de excavar profundamente los estratos de conocimiento para fundar el conocimiento en un núcleo duro. La realidad tal como es aceptada por sus contemporáneos, incluido Kant, presenta según Benjamin “dos lados, y Kant fue capaz de dar explicación válida de uno”, porque “se trata, primero de la cuestión de la certeza del conocimiento, que es permanente; segundo, de la cuestión de la dignidad de una experiencia, la cual era efímera”. Tanto Kant como Platón recurren a la dicotomía del mundo del fenómeno y del mundo de las verdades inmutables, de manera que la realidad palpable del mundo cotidiano aparece como una sombra o un sucedáneo de la auténtica realidad que se sitúa en un plano extratemporal de la existencia.

El concepto de experiencia en Benjamin

El valor de la experiencia como hecho moral total es lo que Benjamin perseguirá y reivindicará toda su vida y la razón por la cual ve en Kant un intento loable pero insuficiente de establecer las bases del conocimiento “en la verdad y en la certeza”, ya que “la realidad a partir de la cual quería Kant basar el conocimiento es una realidad de rango inferior”²⁴...y que compele a efectuar una escisión entre la vida fáctica y la vida espiritual.

La búsqueda de certeza va de la mano de una severa crítica al espíritu de la Ilustración, la cual era una constante, como hemos visto, entre los intelectuales de la época, que recordaba la lucha anti Ilustración de los románticos pero bajo una forma distinta a estos. La oposición de la generación de Benjamin (Habermas, Adorno y Heidegger), es una oposición radical a la desvalorización de la experiencia, que para Benjamin, redundaba para el empirismo en “una experiencia singular y temporalmente limitada”, una experiencia, “reducida al mínimo de significado”²⁵. La experiencia vaciada de contenido espiritual ya no es la Experiencia que Benjamin reclama para apoyar la filosofía venidera, y es precisamente lo que reprocha a la Ilustración y por ende a Kant a quien reconoce que ha efectuado una “obra colosal”, desgraciadamente situada “bajo la constelación de la Ilustración”, por lo cual la edificó en suelo yermo, deshabitado de “fuerzas espirituales que den a la experiencia un gran contenido”²⁶. Lo que le falla al pensamiento kantiano es integrar un concepto superior de experiencia, concepto que la filosofía venidera habrá de fundamentar epistemológicamente. Rescatando el edificio de la metafísica kantiana, que Benjamin, como armazón estructural valora, se tratará de encontrar “una típica que se halle en condiciones de hacer justicia a una experiencia superior”, “crear un nuevo concepto de conocimiento así como una nueva visión del mundo”.

La Ilustración operó una reducción del conocimiento a elementos de metafísica especulativa, que volvió a la metafísica rudimentaria. El concepto de experiencia que

²² Ibid., p.162

²³ Ídem.

²⁴ Ibid., p. 162-163.

²⁵ Ibid., p. 163.

²⁶ Ídem.

Benjamin reivindicará es el de una percepción que va más allá de la mutua definición sujeto-objeto, la cual considera una mitología...”especialmente estéril para la religión”, “una clase de consciencia demente”; reivindicará una clase de conciencia que es una conciencia trascendental pura, “diferente de toda consciencia empírica”, tanto que casi deja de poder llamarse consciencia por las connotaciones psicológicas que tiene esta palabra. La orientación que Benjamin toma para llegar hasta la consciencia verdadera es la de una filosofía que promulga que el conocimiento contiene dentro de sí la experiencia, que no son dos cosas separadas ni ajenas sino mutuamente interrelacionadas, ya que desde el conocimiento se despliega la experiencia.

La búsqueda de Benjamin destaca por su intenso anhelo de reunir lo aparentemente separado, de vadear la brecha que el empirismo abriera entre lo material y lo espiritual, el yo y lo otro, lo sensual y lo supra temporal, de manera que “ni Dios ni el ser humano son objeto o sujeto de experiencia” y que la meta consiste en “buscar la esfera autónoma propia del conocimiento en que este concepto ya no se refiera en modo alguno a la relación entre dos entidades metafísicas.”²⁷

Benjamin está a la vez con Kant y contra Kant. Reconoce en Kant la voluntad de sentar las bases de una metafísica -ya que redactó los Prolegómenos-, una metafísica diferente a la anterior, y niega que Kant hubiese querido reducir la experiencia a experiencia científica. Reconoce que “en Kant había sin duda una tendencia contra la disgregación de la experiencia en los diversos ámbitos científicos”: Sin embargo los neokantianos rectificaron el proyecto de construir una metafísica de Kant y produjeron un cambio en el concepto de experiencia, reduciéndola al “aspecto mecánico del concepto ilustrado (relativamente vacío) de experiencia.”²⁸

Búsqueda de la estructura: Benjamin, la escuela de Frankfurt, Hegel

En todo caso Benjamin había iniciado su andadura en busca de la estructura y no la dejaría nunca. Benjamin había encontrado la estructura, y la estructura era tricotómica. Permitía “satisfacer las exigencias de (primero) la unidad virtual de religión y filosofía, (segundo) la integración del conocimiento de la religión en la filosofía, y (tercero) guardar la integridad de la tripartición de este sistema”²⁹. La “tricotomía, cuyas relaciones metafísicas más profundas quedan por descubrir” sería su compañera fiel a lo largo de su carrera, ya que “en la tricotomía absoluta del sistema, que con esta tripartición ya se refiere al entero ámbito de la cultura”³⁰, encontró Benjamín la estructura que satisfacía su anhelo de solidez a la vez que hacía resonar en él acordes de tiempos inmemoriales que también habían resonado en Hegel.

La tricotomía del sistema kantiano (razón teórica – razón práctica – crítica del juicio) también la remite Benjamin a la tripartición hegeliana ya que la compara y afirma que la tripartición de la “dialéctica formalista propia de los sistemas postkantianos no tiene su base en la determinación de la tesis como relación categórica, de la antítesis como relación hipotética y de la síntesis como relación disyuntiva”. Benjamin cuestiona la síntesis hegeliana y sugiere que es posible “otra relación entre tesis y antítesis” como una “concreta no-síntesis de dos conceptos dados en otro concepto”³¹, pero sin que llegue a producirse una cuadrinidad.

La búsqueda del sistema ocupa la mente de toda la generación del entreguerra europeo como lógica necesidad frente a lo incomprensible y como respuesta a la necesidad de tener un cierto control, sino sobre los acontecimientos, al menos sobre la

²⁷ Ibid., p.167.

²⁸ Ibid., p.169.

²⁹ Ibid., p. 175.

³⁰ Ibid., p. 170.

³¹ Ibid., p. 171.

comprensión de los mismos. La escuela de Frankfurt, en particular Adorno, busca en las ciencias sociales un camino hacia tal meta. Han leído a Max Weber, a Dilthey para quienes la acción social, en tanto que racional, seguía siendo una acción comprensible y motivada objetivamente. Sin embargo permanecían zonas de sombras, incluso muy intensas, que hicieron considerar a Durkheim los hechos sociales como hechos no todos comprensibles por los actores, e incluso que llegaban a ser experimentados por ellos como “coacción”. Durkheim registra el concepto de “segunda naturaleza” de Hegel, segunda naturaleza en la cual la sociedad se convierte para sus miembros. Existe sin embargo una tensión en Adorno, una insatisfacción con una tesis y una antítesis Weberiana que aceptan lo incomprensible. Lo que hay que hacer, a decir de Adorno, es “comprender la incomprensibilidad, deducir la opacidad de una sociedad autonomizada e independiente de los hombres a partir de las relaciones existentes entre ellos”, pues ellos viven un momento histórico que impone más que nunca “comprender lo incomprensible, la entrada de la humanidad en lo inhumano.”³² El concepto de comprensión que Alemania tenía en la época derivaba directamente de Hegel y consistía en la secularización del “Espíritu” (Geist) de Hegel.

El concepto de historia de Hegel es el Espíritu Absoluto o Razón. La Razón absoluta, tal como la entiende Hegel es “la soberano del mundo” hecha de substancia y de poder infinito, su propio “Material Infinito” siendo el sustrato de toda la vida natural y espiritual al que da origen, así como de la Forma Infinita... Es la “Energía Infinita del Universo”. La Razón no es simplemente un pensamiento en la mente de los hombres, localizado en una esfera indeterminada, un ideal, una intención, incapaz de producir cualquier cosa, algo separado y abstracto que existe únicamente en la cabeza de algunos seres humanos. La Razón, que está en relación directa con el Ser Divino, es “el complejo infinito de las cosas, su completa Esencia y Verdad”. No necesita un material externo para utilizarlo a modo de materia y soporte de su actividad, sino que se proporciona a sí misma su propio alimento y es el objeto de su propia actividad. Es a la vez su propia base de existencia, su meta final absoluta y el poder energético que realiza tal meta. Desarrolla esta meta “no solamente en el fenómeno de lo Natural, sino también en el Universo Espiritual – la Historia del Mundo”.³³ El proceso histórico es, pues en Hegel el auto despliegue de la Razón que se realiza a sí misma tanto en el mundo espiritual como en el mundo material, y, de este modo se cumple la integración de espíritu y materia en una estructura que se auto desarrolla: el Espíritu “cuya naturaleza es siempre una y la misma, pero que despliega esta su única naturaleza en la forma fenoménica de la Existencia del mundo”³⁴. El paso decisivo de comprender la unión de lo concreto con lo universal, lo dió Sócrates y no Anaxágoras. Según Hegel, el error de Anaxágoras consistió en referirse a la naturaleza en lo concreto como causa externa, no integrándola con la fuerza espiritual, aunque no se pronunciase de manera hostil en contra de dicha integración³⁵.

A pesar de que la relación de Benjamin con Hegel siempre fuera un tanto ambivalente, encontramos en sus textos muchas reminiscencias de los conceptos hegelianos de historia, libertad, dialéctica, aunque en determinados textos, como en “Fragmento teológico-político” afirme lo contrario. Alrededor de 1917, Benjamin se sienta a hablar de Hegel con Gershom Scholem. No había leído de Hegel más que unos fragmentos en el marco de sus estudios académicos y lo que había leído le desagradaba, considerándole “un violador del intelecto, un místico de la violencia de la

³² Adorno, Theodor W., *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid: Frónesis Cátedra, U. De Valencia, 2001, p. 12.

³³ Hegel, Georgh Whilhelm Friedrich, *Lectures on the Philosophy of History, III. Philosophic History*, par. 12, www.marxists.org, pp.1-2. (Cita traducción de la autora).

³⁴ Ibid., par. 13, p. 2.

³⁵ Ibid., par. 17, p. 4.

peor especie que pueda existir, pero místico al fin y al cabo”³⁶. Sin embargo Benjamin defiende a Hegel cuando Scholem hace una crítica de la filosofía natural especulativa de Hegel. Toma en ese momento un ejemplar de la *Fenomenología del espíritu*, y lee al azar unas frases, entre las cuales la siguiente: “El sistema nervioso es el reposo inmediato de lo orgánico en su movimiento” y prohíbe a Scholem que la considere un sinsentido, emprendiendo una larga interpretación de la frase, en defensa de Hegel y en defensa del mito. “El mito sería el todo; el resto, incluidas filosofía y matemáticas no sería sino oscurecimiento, una apariencia originada por el propio mito”³⁷.

El concepto de historia de Benjamin se aleja del concepto de historia de Hegel sobre todo por el hecho de que Benjamin no pudo aceptar la integración de la historia fáctica en el proceso de autorealización del Espíritu. Mantiene separados el orden de lo profano y el orden mesiánico. La naturaleza esencial de la libertad para Hegel es llegar a una consciencia de sí misma y realizar su existencia. Los sacrificios que han sido ofrecidos “en el vasto altar de la tierra” y en todas las épocas, se ven así justificados. Para Benjamin en cambio, los dos ordenes son antagónicos y la libertad del hombre se aleja de la dirección mesiánica, aunque permanecen vinculadas ambas fuerzas como engranajes del mismo molino: “así como una fuerza que recorre su camino puede promover una fuerza de dirección contraria, también el orden profano puede promover la llegada del mesiánico Reino”³⁸.

Hegel ve una compenetración entre los hilos de las vidas y pasiones individuales y la urdimbre de la realización del Espíritu. El aspecto natural, las voluntades individuales, “el deseo físico, el instinto, la pasión, el interés privado, la opinión y la concepción subjetiva, se presentan espontáneamente en el mismo comienzo. Esta vasta congregación de voliciones, intereses y actividades, constituyen los instrumentos y medios del Mundo-Espíritu para alcanzar su objetivo...Y esta meta no es otra que encontrarse a sí mismo – llegar a sí mismo – y contemplarse a sí mismo en su realización concreta. Pero que estas manifestaciones de vitalidad por parte de individuos y pueblos, por los que buscan y satisfacen sus propios fines, son, al mismo tiempo, los medios e instrumentos de un propósito superior más amplio...”³⁹

A pesar de sus reparos ante el sistema todo inclusivo de Hegel, y de resistirse a admitir que los errores humanos puedan formar parte integrante de los designios de la totalidad, de mantener a toda costa un dualismo cuanto más doloroso cuanto más intenso es su anhelo de unión de los opuestos y más insoportable el desgarramiento interno que le tortura, Benjamin no puede comulgar ni cooperar con un concepto de naturaleza desvirtuado de sus contenidos esenciales que equivaldría al concepto de naturaleza de la Ilustración.

El concepto de historia en Benjamin

El concepto de historia de Benjamin está íntimamente entretelado con la ideología del materialismo dialéctico que le vincula con la Escuela de Frankfurt, con Adorno en especial, y le fuerza a mirar la historia desde un prisma más materialista que espiritual, sin por esto renunciar a introducir en el materialismo un elemento religioso. A pesar de que el materialismo dialéctico pone a Hegel “cabeza abajo”, afirmando que “totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo[...] se parte del

³⁶ Scholem, Gershom, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona 1987, p. 44.

³⁷ *Ibid.*, p. 45.

³⁸ Benjamin Walter, Fragmento teológico político, en *Estudios metafísicos y de filosofía de la historia*.

³⁹ Hegel's Lectures on the Philosophy of History, III. Philosophic History, par. 26, p 12. Web, www.marxists.org (Citas trad. propia).

hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y ligado a condiciones materiales[...]No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuera un individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia”⁴⁰, y que esto en principio no se integra en la visión sionista –mesiánica del mundo, Benjamin se asocia a la Escuela de Frankfurt contra la vehemente opinión de su amigo Scholem.

Dado que su colaboración con la Escuela de Frankfurt le es provechosa y le permite publicar y realizar su potencial, aunque parcialmente, lo hará pero poniendo todo su empeño en reintroducir la esencia espiritual en las cosas naturales y materiales, a situar la religión como motor interno de la política y de la filosofía. Los jóvenes hegelianos pensaban que todas las leyes se asentaban, en último término, en dogmas religiosos. El materialismo histórico le da la vuelta a estos poniendo en la base las condiciones materiales empíricas de la vida de los hombres, que luego dan lugar a la constitución de la superestructura. Benjamin quiere introducir de nuevo la religión como motor de las jugadas ganadoras del Materialismo Histórico. Esto tiene una doble lectura: por una parte se puede entender que Benjamin preconiza la alianza del Materialismo Histórico, en el presente y en el futuro con la religión, para así salir fortalecido y poder vencer a sus enemigos. Por otra parte, se puede entender que la filosofía, de por sí, siempre ha ido de la mano con la religión y que ésta constituye su espina dorsal, en el sentido sociológico y antropológico de que el primer sistema simbólico de representación cognitivo del mundo fue la religión y luego, durante siglos religión y filosofía han constituido una unión casi simbiótica. Sólo en la Modernidad, desde la Ilustración, la religión ha sido condenada al exilio, a desaparecer del mapa cognitivo en aras de la ciencia y la razón. Pero no por esto ha dejado de estar presente en las estructuras cognitivas de las personas, de las constituciones gubernamentales, de las leyes, sólo que de una manera subliminal, oculta, operando desde las sombras. No se la reconoce y se la odia. No es “políticamente correcta” y hay que disimularla, relegándola al ámbito de la vida privada. A pesar de todo este ocultamiento, la religión sigue tirando de los hilos de la política, de la economía..., de manera negativa y de manera positiva. De manera negativa cuando ha ido por delante de los colonizadores con la cruz aculturando, despersonalizando, destruyendo culturas ancestrales y preparando el terreno para las conquistas económicas y el expolio en el tercer mundo. De manera positiva y constructiva en su forma más pura cuando subyace a la filosofía y a la política y conforma el sustrato fértil de los movimientos filosóficos y las políticas más dinámicos y revolucionarios: “En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo – un enano jorobado que, debajo de la mesa, tiraba de los hilos para que un jugador de ajedrez vestido de turco con la boquilla del narguile en la boca ganara siempre todas las jugadas - ; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la

⁴⁰ Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas y definición de materialismo histórico que dan Marx y Engels en: Marx, K. y Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Primer capítulo de La Ideología Alemana, escrita en Bruselas entre 1845 y 1846, Fundación Federico Engels, 2006 (Web).

misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.”⁴¹

Influencias sionistas y cabalísticas de Benjamin

Sus orígenes judíos y el hecho de tener sus categorías cognitivas constituidas en el judaísmo, la *Kabbalah*, la *Torah*... A pesar de haber sido educado en el seno de una familia burguesa asimilada, posiblemente influido por la corriente sionista del tiempo, por su amistad con Gershom Scholem, su lectura de Kafka... Entre 1915 y 1927, da mucha importancia a la esfera religiosa, en la cual quiere incluir la filosofía trascendiéndola. Para ello se refiere reiterativamente a la estructura de la *Torah* hebrea “como enseñanza, no sólo acerca del verdadero estado del hombre y su camino en el mundo, sino sobre el conjunto transcausal de todas las cosas y su religación en Dios” (Scholem). Hay que pensar en el sephirot (los 10 niveles descendentes de la creación en cada uno de los cuatro mundos, emanados del creador con el propósito de crear el universo, que constituye un sistema perfectamente integrado en el cual todas las cosas están a la vez vinculadas entre sí y vinculadas con Dios ya que todas las cosas proceden de Él en tanto que sus emanaciones. Todos los niveles de la creación son parte de una gran cadena del ser, gradualmente descendente. Los actos de los hombres cobran relevancia como el flujo descendente de la luz divina.

El espíritu del judaísmo se lee claramente entre las líneas del pasaje II de “Sobre el concepto de historia”: “que la imagen de felicidad que cultivamos se encuentra teñida por completo por el tiempo al 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 la Redención”⁴² Aquí aparece el concepto de redención tal como aparece en el Libro Bahir, libro que contiene muchas claves en relación al origen de la *Kabbalah*. Scholem, que documenta extensamente los orígenes de la mitología judía, dice del libro Bahir que “antes de toda creación, Dios estableció “un eón de la creación”, el cual, tal y como indica la división en elementos de tiempo, es el tiempo primordial de toda creación, que se divide subsiguientemente en días, horas, etc. En el momento de la Redención, este Urzeit (“tiempo primordial”), el gran eón, volverá a ser el indivisible Endzeit (tiempo del fin). (En el Bahir “todas las cosas anhelan” este árbol, una expresión claramente escatológica). Los justos se unen a este eón y él se une a ellos – una fórmula reversible de moda en la literatura de la Merkabá, pero también en la gnosis no judía -. Aquí tenemos algo más que la “dicha” común. En hebreo significa literalmente “formar parte de la vida futura y llegar a ser digno de ella”. Se trata más bien de una identificación escatológica con el eón de la creación al cual todo retorna – una idea que también reaparece, aunque bajo otra forma, en la *Kabbalah*, donde todo procede del eón Biná, también llamado “el eón futuro”, y al que todas las cosas, pero sobre todo las almas de los justos, retornan y vuelven a unirse con él”⁴³.

Seguimos con el pasaje II: “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

⁴¹ Benjamin, Walter, Sobre el concepto de historia, CEME, Centro de Estudios Miguel Enríquez, Chile, <http://www.archivochile.com> y Abada Editores, W.B. Obras, I, 2, p. 305

⁴² Ibid., p. 305-306.

⁴³ Scholem, Gershom, *Los orígenes de la Cábala I*, Barcelona: Paidós Orientalia, 2001, pp. 105-106.

envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? 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. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico”⁴⁴.

Volvemos a encontrar rastros de la Redención en el pasaje III: “sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Lo que quiere decir: sólo a la humanidad redimida se le ha vuelto citable su pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en un punto en la orden del día, día éste que es precisamente el día del Juicio final”⁴⁵. Aquí se ha de entender que en el momento del juicio final se vuelve al tiempo primordial de la creación, al gran eón, en el cual todos los seres vuelven a unirse entre sí y con Dios. También en el pasaje IV encontramos referencia de este momento en que todas las cosas tienden hacia su principio: “Como las flores vuelven su corola hacia el sol, así también todo lo que ha sido, en virtud de un heliotropismo de estirpe secreta, tiende a dirigirse hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia. Con ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico.”⁴⁶

Según las enseñanzas cabalísticas, todas las cosas emanan del Ein Sof, la Luz infinita, que ha sido comparada con la luz del sol que emana del sol y permanece conectada a su fuente. Las emanaciones se van desplegando hacia abajo emergiendo la una de la otra conformando una sucesión de mayor a menor pureza, yendo hacia una calidad del ser cada vez más grosera hasta llegar al mundo físico. Estas emanaciones, empero se van reabsorbiendo como si se tratase de una suerte de respiración del ser supremo. Dios primero se contrajo para dar lugar a la creación. Diez niveles de existencia que atraviesan cuatro mundos diferentes o planos de existencia conforman la cadena descendente del ser que vincula el Ein Sof infinito con nuestro mundo finito. A través de estos cuatro niveles del ser, el alma tiende a regresar al ser infinito que es la fuente de todo.

Sionismo y marxismo en Benjamin

Sin perder de vista el marxismo en ningún momento y forzando en sus entresijos conceptos y verdades sionistas, Benjamin afirma la urgencia de “atrapar una imagen del pasado tal como ésta se le enfoca de repente al sujeto histórico en el instante del peligro. El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante”⁴⁷.

Karl Marx, judío al igual que Benjamin, descendiente de una larga línea de rabinos, también tiene su aparato cognitivo fraguado en el judaísmo y no puede faltarle este saber ancestral mesiánico al que Benjamin se refiere. En el judaísmo la redención está siempre en el futuro. Los profetas anuncian la venida del Mesías, que ellos no reconocen en Jesús, por lo cual, es aún en los tiempos venideros donde se sitúa la redención.

⁴⁴ Benjamin, Walter, Sobre el concepto de historia, CEME, Centro de Estudios Miguel Enríquez, Chile, <http://www.archivochile.com> y Abada Editores, W.B. Obras, I, 2, p. 305-306.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Ibid., pp. 306-307

⁴⁷ Ibid., pp. 307-308

Hegel inspira a Benjamin. Hegel reinterpreta la dialéctica situándola en el terreno de lo político para poder entender racionalmente como una cosa puede cambiar de apariencia y seguir siendo la misma. Explica el cambio manteniendo la identidad de cada elemento a pesar de que el conjunto haya cambiado.

Es propia del idealismo hegeliano la afirmación de un final feliz de la historia, de una reconciliación de la realidad consigo misma en el Espíritu Absoluto, como resultado mismo del movimiento dialéctico, una finalidad que no desaparecerá del materialismo dialéctico, al conservar, como lo hace, la dialéctica hegeliana para explicar el movimiento en la naturaleza.

En Marx, que dice haber “puesto a Hegel sobre sus pies”, reviven aspectos de la tradición gnoseo-cabalística en el sentido de que “El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida misma, cuando combate... la última clase esclavizada, como la clase vengadora, que lleva a su fin la obra de la liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos”⁴⁸. Sin embargo tan solo casan aparentemente con el mito sionista de la Redención, ya que “Se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de redentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela, la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”⁴⁹.

Donde el marxismo, heredero de la dialéctica hegeliana ve el fin teleológico como justificando los medios y que todo finalmente acaba bien gracias al sacrificio de los individuos y pueblos, el sionismo atesora las cuentas pendientes de las afrentas pasadas y utiliza el odio y la voluntad de obtener reparación como carburante para hacer funcionar la historia.

El concepto de tiempo en Benjamin

La idea de un progreso lineal infinito en el tiempo es tan ajena al pensamiento benjaminiano como al pensamiento sionista, al hegeliano o a la *Kabbalah*. Aquí el tiempo es de índole circular. Se trata de un desplegarse y recogerse sobre sí mismo una vez acabado su periplo. En ningún caso de una flecha disparada hacia el infinito que daría sosten a un progreso ilimitado de la especie humana, tal como la modernidad lo quiso plantear. El tiempo, en todo caso, es el tiempo de ahora: “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de “tiempo del ahora”⁵⁰. En todo caso se podría practicar el salto en el tiempo que supondría una revolución, destinada a acortar distancias entre el presente y el tiempo mesiánico. El tiempo, tanto del sionismo como del marxismo, es un tiempo finito, acotado por un principio y un final, y que desemboca en un futuro mítico en el cual todas las afrentas se ven compensadas y todas las desigualdades se ven allanadas.

En cambio, el tiempo industrial de la era moderna es un tiempo lineal diseccionado artificialmente en horas, minutos, segundos, de igual duración virtual pero igualmente vacíos. “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general”⁵¹.

En el momento en que se inventó el calendario gregoriano en Europa, aún no existía el zero, por lo cual la manera en que contamos los años en nuestro calendario

⁴⁸ Ibid., p.313

⁴⁹ Ibid., pp. 313-314

⁵⁰ Ibid., p.315

⁵¹ Ibid., p. 314

moderno parte del año uno, y esto contradice la matemática moderna, demostrando a las claras que nuestro sistema de cómputo del tiempo, que se ha globalizado, está basado en una convención de tipo aleatorio. Los relojes son mecanismos construidos en base a un movimiento pendular rítmico, capaz de una duración indeterminada, que han sido capaces de imponer la idea de que existe un tiempo lineal hecho de momentos idénticos que se suceden de manera ininterrumpida hasta el infinito. A pesar de esta creencia impuesta, los relojes no son más que mecanismos autoreferentes que miden su propio funcionamiento regular. Fueron introducidos en las fabricas tan recientemente como en 1830, con el fin de contabilizar el tiempo de trabajo, generando en su inicio un rechazo violento por parte de los ciudadanos, que rompieron algunos relojes de los edificios públicos. En el marco de la naciente industrialización, se dió una relación de mutua interacción entre la necesidad social, el desarrollo de la técnica de medir el tiempo de esta manera, y la organización de fuerzas políticas y económicas con capacidad para imponer esta percepción del tiempo a la población.⁵²

El concepto comunmente aceptado de historia – para Benjamin historicismo – se nutre del tiempo lineal homogéneo y por esto produce un concepto de historia básicamente erróneo. “La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío”⁵³. La historia marxista considera el salto cualitativo en el tiempo, pero únicamente con el objetivo de pararlo. “Cuando el pensar se para de golpe en medio de una constelación saturada de tensiones, provoca en ella un chock que la hace cristalizar como mónada. El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido. Y la aprovecha para hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia, de igual modo que hacer saltar de su época a una determinada vida o del conjunto de una obra a una obra determinada”⁵⁴. Aquí es donde marxismo y sionismo confluyen, lo que le hace decir a Benjamin, “En la idea de la sociedad sin clases, Marx secularizó la idea del tiempo mesiánico.”⁵⁵

Conclusión

Las épocas de crisis, al llevar a paroxismos la confrontación de las ideologías y al dejar al desnudo las vacuidades y las carencias de las épocas que se viven, fuerzan a los intelectuales a replantear las premisas sobre las que actuaban con una cierta inercia y que mientras se sostenían, obviaban poner en tela de juicio. Les obligan a considerar si sus teorías marco siguen siendo válidas y si son valederas a la hora de reflejar los acontecimientos, o fenómenos que están teniendo lugar a la hora que escriben, piensan y editan. Las épocas de crisis son épocas intensas preñadas de oportunidades, en ocasiones de revoluciones. La época de la que acabamos de hablar se vió abocada a vivir tensionada entre posturas igualmente radicales: marxismo y totalitarismo, metafísica y materialismo... Quizás sea esta la razón de que vuelvan a aflorar, en ella, los fundamentalismos arraigados de antiguo, los que constituyen la trama y la fibra de nuestro pensamiento colectivo.

⁵² Concepto referido en Stefan Gandler, Universidad autónoma de Querétaro.

⁵³ Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, CEME, Centro de Estudios Miguel Enríquez, Chile, <http://www.archivochile.com> y Abada Editores, W.B. Obras, I, 2, p. 316.

⁵⁴ Ibid., pp. 316-317

⁵⁵ Ibid., p. 317

Por una parte la re-apropiación por los judíos asimilados de la tradición sionista-cabalística, que, dado su carácter de re-apropiación desde un cierto olvido, les resultaban más diáfanas: “lo mismo que al emigrante que vuelve a su tierra después de mucho tiempo le resultan más desnudas ante los ojos las cosas que en otro tiempo le eran familiares, así también al asimilado le es connatural una particular agudeza de visión: carece de familiaridad con una serie de evidencias culturales, que al haber quedado congeladas y convertidas en material de apropiación, dejan al descubierto sus estructuras íntimas sin ninguna clase de tapujos.”⁵⁶

Los judíos asimilados encontraban en Kant un pensador grato para ellos que les facilitaba integrarse como seres humanos cosmopolitas en una sociedad tolerante. La crítica formaba también parte de su bagaje intelectual habitual. De todo ello surgió una cierta religión de la razón a partir de las fuentes del judaísmo, título de una obra póstuma de Hermann Cohen –que fue la cabeza de la escuela de Marburgo- a la memoria de su padre, que era judío ortodoxo. La religión de la razón es una religión que puede ser compartida por judíos y no judíos, europeos de origen y europeos asimilados, con vocación cosmopolita. Pero ese concepto de razón que, afirma Habermas, “podemos concebir sirviéndonos de la imagen de un venero, queda históricamente iluminado por primera vez en los testimonios de los profetas judíos.”⁵⁷

Además de Cohen, otros judíos han determinado la teoría del conocimiento en Alemania, dícese de Edmund Husserl, difusor de la fenomenología, y dícese de Ludwig Wittgenstein que inauguró el positivismo lógico y bajo cuya influencia se mueve el Círculo de Viena, con Otto Neurath y Friedrich Waismann. Wittgenstein que quería guardar silencio al final de su vida accedió a publicar, con las correspondientes reservas y afirmando que lo mejor es el silencio, concepto corroborado por Rosenzweig de que “nada hay más judío, en el sentido más profundo de este término, que una última desconfianza en el poder de la palabra y una íntima confianza en el poder del silencio”. De ahí que en la *Kabbalah* la tradición escrita sea escueta y los cabalistas se vean obligados a guardar silencio o a limitarse a una tradición exclusivamente oral. Gershom Scholem es testigo de la sistemática destrucción de los manuscritos que le ocasionó cierta dificultad en compilar el suficiente material para escribir sus “Orígenes de la Cábala”. Gershom Scholem recopila casi todo el material del que dispone de fuentes provenzales de las cuales muchas siguen la del Bahir. A partir de 1530, surge la interpretación de la *Kabbalah* de Isaac Luria, que suscita un movimiento cabalístico mesiánico. Scholem pretende que la *Kabbalah* evoluciona al filo de la historia del pueblo judío y que se va adaptando a los accidentes de su andadura. El mito de Luria, por ejemplo, responde a la expulsión de los judíos de España, “un acontecimiento que planteó, con una urgencia desconocida antes de los recién pasados años de catástrofe en la historia judía, la cuestión del significado del exilio y de la vocación de los judíos en el mundo a la consciencia de los contemporáneos de aquel suceso”. La teoría de Luria “coloca al principio del drama universal, que es un drama divino, no un acto de emanación, como otros sistemas más antiguos, o algo parecido por medio del cual Dios sale de sí mismo, se comunica y se manifiesta, sino más bien un acto en el que Dios se autolimita, se retira sobre sí y, en lugar de proyectarse hacia fuera, contrae su ser en una más profunda ocultación de su propio yo”⁵⁸. Esta contracción de Dios sobre sí mismo produce un espacio primitivo original que hace posible la existencia de algo que no es en su totalidad Dios en su más pura esencia. Según Scholem, “esta regresión del ser divino sobre sí mismo representa una forma profundísima de exilio, del autodesierto” y en este acto se

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas*, Madrid: Ed. Trotta, 2001, p. 58.

⁵⁷ *Ibid.*, p.59.

⁵⁸ Scholem, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid: Siglo veintiuno Editores, 1960, p. 121.

congregan las potencias justicieras, “que se hallaban asociadas de forma infinitamente armónica con las “raíces” de todas las demás potencias en el ser divino” y se concentran en este punto del que Dios se ha retirado, dando lugar a la existencia del mal en Dios y a que sea necesario en adelante depurar el organismo divino de elementos dañinos.

Vemos en este proceso como se conforman las ideologías a los avatares coyunturales de los pueblos y podemos entrever como las mismas se propagan, siendo adoptadas por otros pueblos que nada tienen que ver con el pueblo en el seno del cual se ha gestado el mito.

Así, de la misma manera que el mito sionista ha penetrado en la mentalidad occidental en su totalidad a través del judeo cristianismo, la cultura greco romana clásica ha penetrado en la cultura judía asimilada. Husserl, por ejemplo, hizo muestra de una cultura exquisita de la razón científica universal, como fiel representante que seguía siendo del mundo culto del humanismo europeo. Sin embargo, afirma Habermas, “nadie ha suspirado nunca con tanto intensidad como aquellos “judíos cultos de excepción”. Lo que estos judíos esperaban de esa cultura lo expresó Simmel: “Quizás nadie haya vivido una vida tan simbólica como Goethe, pues sólo daba a cada uno un fragmento y un lado de su personalidad y a la vez, sin embargo, “el todo a todos”. Vivir simbólicamente de esta manera es la única posibilidad de no ser comediante ni portador de una máscara” Este Goethe interiorizado proporcionó a los judíos cultos un modelo para la asimilación y les indicaba el camino para librarse del sufrimiento de estar representando continuamente un papel frente a otros sin poder ser uno mismo en libertad. El clasicismo alemán había sido integrado por los judíos como una necesidad vital. A pesar de todo, una sombra asomaba por encima del clasicismo alemán que había fortalecido la autoconfianza de los judíos, la sombra del nazismo que hablaba en Davos en la controversia Cassirer – Heidegger y hacía añicos los vestigios del clasicismo: “Hemos renegado de la idolatría de un pensamiento sin raíces y sin poder. Estamos asistiendo al final de la filosofía a su servicio”. Mundo clásico bello y armonioso, adornos de una cultura de la belleza... ¿o botín que se lleva en la marcha triunfal?, pues “el botín, como se hace siempre, se lleva en la marcha triunfal; se le denomina bienes de la cultura (...) No es nunca un documento de la cultura sin ser a la vez un documento de la barbarie. Y como él no está exento de barbarie, tampoco lo está el proceso de la tradición por el que va pasando de unos a otros.”⁵⁹

Por otra parte, se dió el otro fundamentalismo hegeliano-marxista, la vuelta a la metafísica, a las raíces profundas de la gnosis, en busca de una estructura suficientemente amplia para poder englobar los cambios, cualesquiera que surgiesen.

En ocasiones las certezas así reencontradas o reconstituidas acabaron por perder pie frente a los empujes imparable del capitalismo mercantil a las puertas de la civilización y empezaron a plantearse problemas de legitimación en el capitalismo tardío: “el intercambio, que se ha vuelto autónomo, descarga al orden político de exigencias de legitimación. El mercado autorregulador exige ser complementado, no sólo por una administración estatal racional y un derecho abstracto, sino por una moral estratégico-utilitarista en el ámbito del trabajo social, que en las esferas privadas es compatible con una ética “protestante” o “formalista”. Las ideologías burguesas pueden adoptar una estructura universalista y apelar a intereses generalizables porque el régimen de propiedad se ha despojado de la forma política y ha traspasado a una relación de producción que, según su apariencia, puede legitimarse a sí misma: la institución del mercado puede apoyarse en la justicia inherente al intercambio de equivalentes. Por eso el Estado constitucional burgués, que constituye el evangelio del

⁵⁹ Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, CEME, Centro de Estudios Miguel Enríquez, Chile, Web: <http://www.archivochile.com> y Abada Editores, W.B. Obras, I, 2, p. 309.

derecho natural racional desde Locke, tiene su justificación en las relaciones de producción legítimas; estas pueden prescindir de un poder tradicional, legitimado, por así decir, “desde lo alto.”⁶⁰

Bibliografía

- Adorno, Theodor, *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid: Frónesis Cátedra, U. De Valencia, 2001.
- Benjamin, Walter, *Obras*, Madrid: Abada Editores, 2007, libro II, vol.1
- Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia*, Archivo Chile, Centro de Estudios Miguel Enríquez, traducción de Bolívar Echeverría (Web)
- Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrurtu Editores, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Textos y contextos*, Barcelona: Ariel Filosofía, 1996.
- Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas*, Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Mexico: Fondo de cultura económica, 1966.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of History*, III. Philosophic History, (Web: www.marxists.org).
- Marx, K. y Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Primer capítulo de La Ideología Alemana, escrita en Bruselas entre 1845 y 1846, Fundación Federico Engels, 2006 (Web).
- Scholem, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid: Siglo veintiuno, 1978.
- Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid: Trotta paradigmas, 2000.
- Scholem, Gershom, *Los orígenes de la cábala, I y II*, Buenos Aires: Paidós Orientalia, 2001.
- Scholem, Gershom, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, Barcelona: Ed. Península, 1987.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós Básica, 1996.

⁶⁰ Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires: Amorrurtu editores, 1991, p. 39.